



UNIVERSITÀ DI PARMA

ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

PERERIO, 'CATTIVO MAESTRO': SU UN COLD CASE NELLA STORIA DELLA PEDAGOGIA GESUITICA

This is the peer reviewed version of the following article:

Original

PERERIO, 'CATTIVO MAESTRO': SU UN COLD CASE NELLA STORIA DELLA PEDAGOGIA GESUITICA / Casalini, Cristiano. - In: NOCTUA. - ISSN 2284-1180. - ELETTRONICO. - (2014), pp. 59-110. [10.14640/QuadernidiNoctua2-3]

Availability:

This version is available at: 11381/2785181 since: 2015-02-16T18:11:35Z

Publisher:

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Published

DOI:10.14640/QuadernidiNoctua2-3

Terms of use:

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

Publisher copyright

note finali coverpage

(Article begins on next page)

25 April 2024

Quaderni di Noctua

2



FILOSOFIA E RELIGIONE.
STUDI IN ONORE DI FABIO ROSSI

RACCOLTI DA STEFANO CAROTI E ALBERTO SICLARI

E-THECA

On Line Open Access Edizioni 2014



QUADERNI DI NOCTUA
2

Direttore della collana
Stefano Caroti

Editors della collana
Stefano Caroti
Andrea Strazzoni

QUADERNI DI NOCTUA

2

FILOSOFIA E RELIGIONE.
STUDI IN ONORE DI FABIO ROSSI

RACCOLTI DA STEFANO CAROTI E ALBERTO SICLARI

E-THECA ON LINE OPEN ACCESS EDIZIONI

2014

Chi conosce Fabio Rossi non avrà certo potuto non apprezzare la sua cortese riservatezza: un modo per ribadire questo apprezzamento crediamo sia quello di dare subito la parola a coloro che hanno voluto festeggiarlo, senza introdurre i contributi con osservazioni e/o ricordi che spesso finiscono per mettere in ombra colui sul quale dovrebbe essere concentrata l'attenzione (e la lista delle pubblicazioni di Fabio assolve a questo compito meglio di qualsiasi discorso introduttivo). Non senza rilevare, tuttavia, che molti altri avrebbero contribuito volentieri a questo volume, sia in Italia che all'estero; ma, ispirandoci ad altre virtù di Fabio, la precisione e la puntualità, ci siamo tenuti strettamente ai termini della consegna dei lavori.

STEFANO CAROTI ALBERTO SICLARI

INDICE

PUBBLICAZIONI DI FABIO ROSSI

I-IX

FRANCO DE CAPITANI, La visione religiosa di Epicuro

1-27

FABRIZIO AMERINI, La cristologia di Pier Damiani.

Alcune note

28-58

CRISTIANO CASALINI, Pererio 'cattivo maestro': su un

cold case nella storia della pedagogia gesuitica

59-110

MARIO MICHELETTI, Ralph Cudworth e le origini della

"filosofia della religione" in epoca moderna

111-155

ANDREA STRAZZONI, Tying the double metaphysics of

Johannes Clauberg: *Ontosophia* and rational theology

156-187

NAUSICAA ELENA MILANI, Régis' interpretation of the

nature of God and his *Refutation de l'opinion de Spinoza*

188-235

STEFANO CAROTI, Ruardus Andala e la nuova filosofia

236-257

FAUSTINO FABBIANELLI, «Condizione di possibilità dell'esperienza» o «relazione d'essenza»? Apriori teoretico e apriori etico in Kant e Reinach
258-289

ANGELA DIOLETTA, Sentimento religioso e struttura confessionale nella Russia pre-sovietica
290-329

IGOR TAVILLA, Gli stadi sulla "via della vita". Un percorso interpretativo dalla Bibbia a Kierkegaard
330-356

ALBERTO SICLARI, Troeltsch: il compromesso della fede
357-392

FERRUCCIO ANDOLFI, Due concezioni della sopravvivenza: l'eternità e l'immortalità
393-403

LUANA SALVARANI, Figure del male e della sofferenza nell'opera di François Mauriac
404-418

CHIARA COTIFAVA, Ricoeur e la fenomenologia ermeneutica della religione
419-450

INDICE DEI NOMI
451-459

PUBBLICAZIONI DI FABIO ROSSI

a) VOLUMI

1. - *Discorso metafisico di Gaston Berger*, Maccari, Parma 1970, pp. 113.
2. - *Fenomenologia e antropologia in Gaston Berger*, Gregoriana Editrice, Padova 1977, pp. 280.
3. - *Yves-Marie André. Antropologia religiosa*, Editrice Benucci, Perugia 1984, pp. 277.
4. - *La concezione religiosa del bello nell'«Essai sur le beau» di Yves-Marie André*, Editrice Benucci, Perugia 1984, pp. 217.
5. - *Jean Nabert filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1987, pp. 680.
6. - *Bernhard Welte filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1997, pp. 273.
7. - *Religione morale ed estetica in Joseph Louis Segond*, Alfagrafica, Città di Castello (PG) 2001, pp. 306.
8. - *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Lévinas*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 142.
9. - *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 168.

b) TRADUZIONI

1. - J. NABERT, *Saggio sul male*, Editrice «La Garangola», Padova 1974.
2. - J. NABERT, *Elementi per un'etica*, Editrice «La Garangola», Padova 1975.

c) CURATELE

1. - AA.VV., *Cristianesimo teologia filosofia. Scritti in onore di Alberto Siclari*, a cura di F. ROSSI, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 429.

d) ARTICOLI, CONTRIBUTI A OPERE COLLETTIVE

1. - *L'itinerario religioso del pensiero di Jean Nabert*, in «Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia, L'Aquila, 28. IV - 2. V. 1973», vol. II, Società Filosofica Italiana, Roma 1974, pp. 43-50, ripubblicato in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXI (1974), pp. 416-426.
2. - *L'expérience religieuse dans la pensée de Jean Nabert*, in «Abstracts. XV World Congress of Philosophy, Varna (Bulgaria), 17-22 September 1973», p. 752.
3. - *Il metodo della filosofia della religione nel pensiero di Jean Nabert*, in AA.VV., *Il metodo della filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice «La Garangola», Padova 1975, pp. 199-215.
4. - *Il primo Convegno di Filosofia della religione in Italia*, in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXII (1975), pp. 477-487.
5. - «*Dialettica e religione*» al II° Convegno di Filosofia della religione in Italia, in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIV (1977), pp. 231-239.
6. - *Dialettica e preghiera nel pensiero di Jacques Paliard*, in AA.VV., *Dialettica e religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. III, Editrice Benucci, Prugia 1978, pp. 491-529.
7. - *Il problema di Dio nell'opera di Yves-Marie André (1675-1764)*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXX (1978), pp. 681-707.
8. - *Il problema psicologico della preghiera nel pensiero di Joseph Segond*, in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXV (1978), pp. 383-425, ripubblicato in forma più ampia in AA.VV., *Preghiera e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, Editrice Benucci, Perugia 1979, pp. 409-484.
9. - *La filosofia della religione di Jean-Jacques Gourd*, in AA.VV., *Etica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1981, pp. 411-519.
10. - «*Non tutte le concezioni dell'uomo sono compatibili con la filosofia della religione*», in «La Nazione. Umbria», 20 settembre 1982, p. 20.
11. - *Il nesso tra filosofia della religione ed antropologia*, in «La Nazione. Umbria», 21 settembre 1982, p. I.

12. - «*Antropologie tipologiche e filosofia della religione*» al V Convegno di studi di *Filosofia della religione in Italia*, in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», LXXV (1983), pp. 149-155.
13. - *Filosofia della religione: i Convegni internazionali*, in «*L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia*», IV (1986), n. 1, pp. 24-30, ripubblicato con il titolo: *I Convegni internazionali di Filosofia della religione in Italia: 1974-1986*, in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», LXXVIII (1986), pp. 284-290.
14. - *Filosofia della religione. Il convegno internazionale*, in «*La Nazione. Umbria*», 10 settembre 1986, p. III.
15. - *Filosofia della religione. Il VII convegno di Perugia*, in «*La Nazione. Umbria*», 11 settembre 1986, p. III.
16. - *Fede filosofica, fede religiosa e filosofia della religione nell'opera di Bernhard Welte*, in «*L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia*», IV (1986), n. 7, pp. 18-26.
17. - «*Fede filosofica e filosofia della religione*» al VII Convegno di studi di *Filosofia della religione in Italia*, in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», LXXVIII (1986), pp. 667-675.
18. - *Teologia filosofica, teologia rivelata, filosofia della religione in Pierre Thévenaz*, in AA.VV., *Teologia filosofica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1987, pp. 307-318.
20. - *1974-1986: vom I. bis zum VII. Religionsphilosophischen kongress in Italien*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», XCV (1988), pp. 354-364.
21. - *Teologia filosofica e filosofia della religione*, in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», LXXX (1988), pp. 242-290.
22. - «*Testimonianza religiosa e forme espressive*» all'VIII Convegno di studi di *Filosofia della religione in Italia*, in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», LXXX (1988), pp. 580-594.
23. - *Dalla «dialettica della fede» alla «dialettica dell'amore»: fede e testimonianza nell'opera di Bernhard Welte*, in AA.VV., *Fede filosofica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1989, pp. 163-218.
24. - *La preghiera, privilegio e valore per l'uomo. Il tema della preghiera nella filosofia della religione di Bernhard Welte (1906-1983) e Abraham Joshua Heschel (1907-1972)*, in AA.VV., *Pregare oggi*, Graphital, Parma 1989, pp. 27-47, ripubblicato in forma più ampia in AA.VV., *Testimonianza*

- religiosa e forme espressive*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1990, pp. 207-235.
25. - *Charles Renouvier e le scuole di morale in Francia nel XIX secolo*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXII (1990), pp. 46-86.
 26. - *Ateismo e società*, in «L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia», VIII (1990), n 11, pp. 19-24, e in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXII (1990), pp. 300-312.
 27. - *I Convegni internazionali di Filosofia della religione in Italia:1974-1992*, in AA.VV., *Ateismo e società*, a cura di M. MICHELETTI e A. SAVIGNANO, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1993, pp. 7-36.
 28. - *Religione e ateismo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in Francia*, in AA.VV., *Ateismo e società*, a cura di M. MICHELETTI e A. SAVIGNANO, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1993, pp. 211-290.
 29. - *Biografia e ricerca*, in AA.VV., *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, a cura di M. MICHELETTI e A. SAVIGNANO, Marietti, Genova 1993, pp. 219-230.
 30. - *Politica, etica e religione nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in AA.VV., *Politica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1995, pp. 183-229.
 31. - *Un «paradosso che nulla lascia intatto»: l'«infinita responsabilità per altri» in Emmanuel Lévinas*, in «Philo-logica», V (1996), n 9, pp. 61-79.
 32. - *Individuo, etica e società in Lévinas*, in «La società degli individui», I (1998), n. 3, pp. 85-104.
 33. - *L'«estetica del sentimento» in Joseph Louis Segond*, in AA.VV., *Estetica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, Alfagrafica, Città di Castello (PG)1999, pp. 159-258.
 34. - *Scienza e fede nella filosofia della religione di Bernhard Welte*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCI (1999), 4, pp. 573-592.
 35. - *«Una luce pura», «un sentimento luminoso»: nozione, parti, regole e fondamenti del buon gusto in Yves-Marie André 1675-1764*, in AA.VV., *Vigilantia silentiosa et eloquens*, Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga, a cura di F. DE CAPITANI, FrancoAngeli, Parma 2001, pp. 77-99.
 36. - *Figure della «responsabilità per altri» in Emmanuel Lévinas*, in «Hermeneutica 2001 (Domande di etica)», pp. 153-181.

37. - *Male, religione, filosofia della religione. Riflessioni sull'opera di Jean Nabert*, in AA. VV., *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza*, a cura di C. CANULLO, Morlacchi Editore, Perugia 2002, pp. 13-54.
38. - *Dal «luogo» al «non luogo»: il tema dell'utopia nell'opera di Lévinas*, in «La società degli individui», VI (2003), n. 1, pp. 53-67.
39. - *Lo statuto della filosofia della religione in alcune recenti pubblicazioni*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCVI (2004), 3-4, pp. 209-243, e in AA.VV., *Etica e politica, Studi in memoria di Ferruccio Focher*, a cura di M. MELETTI, FrancoAngeli, Parma 2004, pp. 233-266.
40. - *Filosofia della religione e Storia della filosofia della religione in Jean Greisch*, in AA.VV., *“De philosophia numquam nimis”*. Studi in onore di Angelo Marchesi, a cura di F. DE CAPITANI, FrancoAngeli, Parma 2006, pp. 231-277.
41. - *Dalla «fine della metafisica» alla metafisica come «trascendere, trascendere la propria trascendenza, [...] trascendersi della metafisica stessa»*, in AA.VV., *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, a cura di MARA MELETTI BERTOLINI, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 201-219.
42. - *«Ricostruire l'esperienza stessa della genialità». Il problema del genio in Joseph Louis Segond*, in AA.VV., *Dire l'esperienza estetica*, a cura di R. MESSORI, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2007, pp. 51-61.
43. - *Filosofia della religione, religione, religioni*, in «La società degli individui», XII (2009), n. 2, pp. 37-56.
44. - *Santità e filosofia della religione*, in AA.VV., *Cristianesimo teologia filosofia. Scritti in onore di Alberto Siclari*, a cura di F. ROSSI, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 345-366.
45. - *«À la pointe extrême», «au-delà de l'éthique»: le pardon*, in AA.VV., *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, sous la direction de S. ROBILLIARD et F. WORMS, Beauchesne, Paris 2010, pp. 183-209.
46. - *Vivere la propria vita come se dovesse essere giudicata*, in AA. VV., *Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, a cura di G. LIMONE, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, pp. 107-119.

e) RECENSIONI

1. - GUZZO, A., *Opus Gallaratense*, Editrice «La Garangola», Padova 1971, pp. 198. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXIV (1972), p. 113.
2. - GUITTON, J., *Pensiero e guerra*, S.E.I., Torino 1970, pp. 222. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXIV (1972), pp. 371-372.
3. - HEIDEGGER, M., *La dottrina del giudizio dello psicologismo*, trad. it. di A. Babolin, Editrice «La Garangola», Padova 1972, pp. 177. Recens.: in «Rassegna di Scienze Filosofiche», XXVI (1973), pp. 180-181.
4. - ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. I: *De Biran à Brunschwicg*, Ed. J. Duculot, Namur-Gembloux 1971, pp. 375. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVII (1975), pp. 793-796.
5. - BAUFAY, J., *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1974, pp. 442. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVII (1975), pp. 834-835.
6. - ROBERT, J.-D., *Philosophies, Epistémologies, Sciences de l'homme. Leurs rapports. Éléments de bibliographie*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1974, pp. 534. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVII (1975), pp. 841-842.
7. - HEIDEGGER, M., *Scritti filosofici (1912-1917)*, trad. it. e introd. di A. BABOLIN, Editrice «La Garangola», Padova 1972, pp. 246. Recens.: in «Sapienza», XXIX (1976), pp. 99-101.
8. - AA.VV., *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, recueil préparé sous la direction de GARY BRENT MADISON, Editions du Seuil, Paris 1975, pp. 221. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVIII (1976), pp. 144-146.
9. - AA.VV., *Il metodo della filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, 2 voll., Editrice «La Garangola», Padova 1975, pp. 467, 363. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIII (1976), pp. 137-140.
10. - ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. II: *Jean Nabert et après*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1974, pp. 299. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVIII (1976), pp. 370-373.
11. - LACROIX, J., *Le Désir et les désirs*, P.U.F., Paris 1975, pp. 183. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVIII (1976), pp. 707-709.

12. - MARLÉ, R., *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*, Éditions du Cerf, Paris 1975, pp. 135. Recens.: in «Il Raggiungimento librario», XLIII (1976), pp. 213-215.
13. - MICHELETTI, M., *Lo schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, Editrice «La Garangola», Padova 1973, pp. 190. Recens.: in «Sapienza», XXX (1977), pp. 114-116.
14. - RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 414. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXIX (1977), pp. 537-541.
15. - AA.VV., *Manifestation et révélation*, Beauchesne, Paris 1976, pp. 251. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIV (1977), pp. 407-412.
16. - ZUBIRI, X., *Scritti religiosi*, a cura di A. BABOLIN, Gregoriana Editrice, Padova 1976, pp. 227. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIV (1977), pp. 416-419.
17. - KIERKEGAARD, S., *Dell'autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)*, introd., trad. e note di C. FABRO, Gregoriana Editrice, Padova 1976, pp. 469. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXV (1978), pp. 155-158.
18. - GUARDINI, R., *Pensatori religiosi*, a cura di A. BABOLIN, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 253. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXX (1978), pp. 325-328.
19. - CANTONI, A., *Gabriel Madinier. Realismo della significanza*, Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 207. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXIV (1982), pp. 174-177.
20. - AA.VV., *Preghiera e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 721. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXIV (1982), pp. 182-188.
21. - SAVIGNANO, A., *Joseph Maréchal. Filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 621. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIX (1982), pp. 180-187.
22. - BABOLIN, A., *Abraham Joshua Heschel. Filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 482. Recens.: in «Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose», XXIX (1982), pp. 187-193.
23. - AA.VV., *Xavier Zubiri*, a cura di A. BABOLIN, Editrice Benucci, Perugia 1980. Recens.: in «Aquinas», XXV (1983), pp. 387-392.

24. - WINDELBAND, W., *Filosofia e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, Editrice Benucci, Perugia 1982, pp. 341. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXIV (1982), pp. 719-723.
25. - SAVIGNANO, A., *Henri Bremond. Preghiera - Poesia e filosofia della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1980, pp. 508. Recens.: in «Sapienza», XXXVI (1983), pp. 102-108.
26. - AA.VV., *Dialettica e religione*, a cura di A. BABOLIN, 3 voll., Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 447, 775. Recens.: in «Sapienza», XXXVI (1983), pp. 241-250.
27. - AA.VV., *Antropologia e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. I, Editrice Benucci, Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXV (1983), Perugia 1982, pp. 339-343.
28. - MICHELETTI, M., *Etica e religione in George Edward Moore*, Editrice Benucci, Perugia 1979, pp. 245. Recens.: in «Sapienza», XXXVI (1983), pp. 359-367.
29. - AA.VV., *Teologia filosofica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1987, pp. 355. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXX (1988), pp. 484-486.
30. - AA.VV., *Fede filosofica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1989, pp. 273. Recens.: in «L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia», VIII (1990), n. 2, pp. 21-23; e in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXI (1989), pp. 496-499.
31. - AA. VV., *Testimonianza religiosa e forme espressive*, a cura di A. BABOLIN, vol. I, Editrice Benucci, Perugia 1989, pp. 339. Recens.: in «L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia», VIII (1990), n. 6, pp. 14-17.
32. - AA. VV., *Testimonianza religiosa e forme espressive*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Editrice Benucci, Perugia 1990, pp. 403. Recens.: in «L'Università. Periodico di informazione dell'Ateneo di Perugia», IX (1991), n. 6, pp. 27-29.
33. - AA.VV., *Politica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. I, Editrice Benucci, Perugia 1994, pp. 386. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXVII (1995), pp. 486-490.
34. - J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. I: *Héritages et héritiers du XIX siècle*, t. II: *Les*

approches phénoménologiques et analytiques, t. III: Vers un paradigme herméneutique, Éd. du Cerf, Paris 2002-2004. Tre volumi rispettivamente di pp. 626, 555, 1025. Recens.: in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXVI (2006), pp. 788-799.

LA VISIONE RELIGIOSA DI EPICURO

FRANCO DE CAPITANI

Uno dei temi che ha da sempre affascinato gli studiosi di Epicuro¹ è il suo rapporto con la religione tradizionale e la religione in generale². Infatti tra i sistemi del periodo ellenistico, quello epicureo è il più attento al riguardo. Se rammentiamo gli Stoici, a parte l'*Inno* di Cleante a Zeus, ricco di umanità e di carica morale, in seguito l'attenzione alla religione è stata sostituita dalla fede assoluta nel primo principio fondatore ed ordinatore dell'universo e delle cose, vive o morte, in esso contenute. L'*Archè* artefice e provvidente dell'universo è esso il primo e ultimo riferimento intellettuale ed umano per ogni buon praticante saggio. E così, anzi ancora ad un livello di convinzione minore, si svolgono le cose in tutto il pensiero scettico, dove la suprema divinità sembra essere di origine mondana e soggettiva e consistente nella convinzione che occorra dubitare di ogni cosa proposta come certa e vera. La vera *religio* consiste nel non averne alcuna, per lo meno dichiarata³.

¹ Ovviamente, fra le raccolte di scritti epicurei sono da tener presenti: l'edizione degli *Epicurea*, USENER 1887, v. anche la trad. it. USENER 2002; altra trad. it. USENER 1969. Utile anche, per la terminologia, il *Glossarium Epicureum*, USENER 1977. Fra le edizioni e traduzioni degli scritti di Epicuro spicca quella di BIGNONE 1964. Abbiamo inoltre due traduzioni complessive in lingua italiana: EPICURO 1960 e 1974. Tra le edizioni recenti di opere particolari cfr. EPICURO 2010a e b e 2012. Per un aggiornamento sullo stato degli studi, oltre che per altra bibliografia, sino al 2006 circa, v. LEONE 2006 e DORANDI 2006.

² Cfr., ad es. quel che ne dice CAPONE BRAGA 1951, pp. 104-106.

³ Cfr. sulla questione della religiosità nel pensiero antico, ad es. MAGRIS 1990.

Ora, davvero Epicuro rimane un *unicum* nel pensiero ellenistico su questa tematica. Come mai? Perché il fondatore del *kèpos* non ha voluto rompere i rapporti con la religione tradizionale? Forse non ne ha avuto il coraggio? Forse non voleva inimicarsi la potente componente tradizionalista della società ateniese del tempo? La risposta effettiva e più fondata è forse quest'ultima. Quindi Epicuro avrebbe dimostrato una certa riverenza, alla fine solamente formale e di facciata, nei confronti del mondo tradizionalista religioso, allo scopo di non avere da esso opposizione e contrasti verso la sua nascente *skolè* e la sua opera spirituale innovativa⁴. Non che questo formalismo sia da intendere in senso assoluto, cioè come puro ossequio esteriore per una religiosità diffusa e radicata, senza alcun fondamento dottrinale serio all'interno della propria prospettiva dottrinale. Ma da questa viene assunto e giustificato entro la più generale prospettiva atomistica epicurea dell'esserci delle cose e dello svolgimento dell'intera realtà, più o meno spirituale⁵.

Come tutti ben sappiamo il fondamento materialistico della concezione metafisica della dottrina del Giardino si estende a tutti quanti i livelli di realtà conosciuti e raggiungibili dall'uomo; a quei livelli che altre concezioni filosofiche anche contemporanee, ma in quel momento storico assai minoritarie, come quella platonica, intendono divisa in due ben distinte ed opposte parti: quella spirituale e quella materiale. Per la concezione epicurea invece, la

⁴ Fra gli ultimi studiosi propensi a sostenere l'ateismo di fondo del pensiero epicureo si può annoverare, ad es. SEDLEY 2011.

⁵ Questa idea secondo la quale, invece, la dottrina religiosa e culturale dell'epicureismo risponda ad una profonda convinzione della necessità e dell'importanza della religione e della preghiera ai fini della salvezza spirituale dei praticanti saggi di quella scuola filosofica è sostenuta, ad es., da GIANNANTONI 1996 e da PESCE 1988, pp. 79-92 e 1996, pp. 79-99.

realtà è unica, seppure distinta in differenti gradi di composizione costitutiva, e fatta risalire alla concezione atomistica generale di fondo⁶.

1. Gli dei: 'An sint' e 'Quales sint'

A questa regola non sfuggono nemmeno gli dei. Anch'essi, pur essendo dichiarati "immortali", *athànatoi*, sono costituiti di atomi. Atomi più sottili e leggeri, più tondi, come quelli che costituiscono le anime umane, ma pur sempre atomi: questi elementi indivisibili posti a fondamento dell'intera realtà esistente. E, da questo punto di vista, anche gli dei sono, allora, esistenti, nel senso che hanno una conformazione antropomorfa, solo che sono però il condensato della miglior parte dell'umanità, posseggono cioè un *quasi corpus* e un *quasi sanguis*. Vale a dire sono per natura sommamente buoni e beati, *machàrioi*⁷. Non si può parlare di divinità cattive e malvagie o viziose, come talora vengono descritti gli dei da alcuni scrittori, come il Dioniso delle *Baccanti* di Euripide (vv. 63-64), il quale si dava alle danze lascive ed al bere smodato. No, gli dei dell'Olimpo epicureo sono quelli che possiedono una natura beata e che Platone aveva già descritto nella *Repubblica* come buoni ed

⁶ Qualsiasi manuale ben informato potrà aiutare a documentare tale concezione centrale della metafisica o, se si vuole, della fisica epicurea. Si vedano, ad es., quelli di livello universitario conosciuti: Reale, Abbagnano, Lamanna, dal Pra, Rossi-Viano e altri.

⁷ Non si dimentichi che, per la dottrina di Epicuro, solo gli dei possono essere definiti *machàrioi*, mentre gli uomini, al massimo, potranno diventare felici, *eudàimonioi*.

anzi l'essenza stessa della bontà: un dio cattivo è una contraddizione *in terminis*⁸.

Epicuro ha imparato bene la lezione platonica e ne ha fatto un caposaldo della sua teologia. La quale pur rimanendo inserita negli schemi concettuali immanentistici e materialistici legati all'unica natura indistruttibile e veramente eterna ed esistente nella realtà, vale a dire gli atomi, lo è tuttavia con la specificità della sua natura e delle sue funzioni. Funzioni del tutto innovative rispetto alle visioni teologiche contemporanee, come abbiamo già accennato. Gli dei di Epicuro sono davvero "immortali"⁹, incorruttibili nella loro sostanzialità costitutiva, anche se possono perdere qualche atomo nel tempo, ma che subito possono ricostituire prendendone di nuovi, in modo da ritornare alla composizione iniziale di partenza.

Altra importante caratteristica della natura divina delle divinità tradizionali rivisitate da Epicuro nel senso che abbiamo detto, è la loro collocazione negli *intermundia*¹⁰, che sono delle zone di passaggio da un mondo agli altri infiniti di cui è costituita la cosmologia epicurea. Quello in cui viviamo è uno

⁸ Che gli dei siano indissolubili e beati e possiedano le altre caratteristiche che qui ricordiamo è ben riassunto dall'*Epistola a Erodoto* 123, 1-5; e da Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* X 33, 1-11.

⁹ Ricorda Cicerone: «Egli [Epicuro] crede che gli dei esistano, perché è necessario che esista una natura eccellente, della quale nulla possa essere migliore» (*De Natura deorum* II, 17,46). Questa idea che essendovi nel mondo una scala di valori o di perfezioni, sia necessario che esista anche una perfezione somma, era già presente nel *De philosophia* di Aristotele, da cui probabilmente Epicureo la riprende. Non sfuggirà neppure al lettore preparato che questa formula del «nulla possa essere migliore» ha avuto nella storia del pensiero filosofico e teologico, antico, medievale ed anche moderno, ma anche nel pensiero contemporaneo (si pensi, ad es., a Wittgenstein), una sua posterità consistente. Sarebbe magari auspicabile che qualche giovane studioso la ripensasse e la riprendesse nella sua complessità. Rimane che per Epicuro gli dei siano immortali e beati, comprendendo la beatitudine, la *machairìa*, la saggezza e tutte quante le altre virtù.

¹⁰ Su questa caratteristica degli dei epicurei cfr., ad es. MANZONI 1920-1921, p. 188.

degli infiniti mondi, costituiti a caso, in cui potremmo vivere. Tra questo e gli altri vi sono delle zone di passaggio, nelle quali prendono posizione queste divinità. Lì gli infiniti, come potremmo arguire da varie testimonianze, dei, si trovano bene ed, anzi, ottimamente e non svolgono alcuna attività, perché lo svolgerla implicherebbe una perdita di atomi, da ricostituire poi necessariamente. Come tutti i manuali di scuola¹¹ insegnano giustamente: gli dei vivono negli *intermundia* e non si interessano delle cose che accadono nel mondo. Allora viene subito da chiedersi di fonte ad una affermazione come questa: che senso ha che esistano degli esseri cosiffatti se gli uomini sanno di non poter ricorrervi ed anzi, addirittura, capiscono di non poter affatto interagire con essi?

E' questa la principale e più importante domanda che subito i primi conoscitori del sistema epicureo si sono posti. E la risposta è stata immediatamente corale e concorde: Epicuro introduce nel suo sistema dottrinale una visione religiosa per una sola ragione fondamentale: salvarsi dalle possibili accuse di ateismo, le quali hanno già portato immense e deleterie conseguenze nella storia del pensiero filosofico precedente. Si pensi anche solo al caso di Socrate. Epicuro vuole porre la sua nuova dottrina al riparo da critiche del genere e pertanto dimostra un ossequio, per lo meno formale ed esteriore¹², alla

¹¹ Oltre ai soliti manuali di livello universitario, come quelli noti (Reale, Abbagnano, La-manna, Adorno, dal Pra, Rossi-Viano) possiamo riferirci anche alle buone antologie, meglio se commentate, sull'Epicureismo, che pure esistono: A mo' d'esempio, riportiamo quello che sinteticamente dice a proposito degli dei MONDOLFO 1958: «Alla perfezione degli dei, che realizza il supremo ideale del saggio, va rivolto *un culto disinteressato di ammirazione*, non il culto servile delle implorazioni e degli scongiuri, fatto di interesse e di paura» (p. 35, sottolineatura nostra).

¹² Lucrezio, ad esempio, che è una delle più importanti fonti delle nostre conoscenze dell'epicureismo, dice che l'uomo che anche solo si avvicini ai templi, con l'intento di pre-

religione tradizionale, pur rivedendone i contenuti in senso più filosoficamente accettabile.

Ed è forse quest'ultima, vale a dire la revisione filosofica della visione teologica tradizionale, la ragione di fondo che ha portato molti studiosi del secolo scorso e di questo, a sostenere che, invece, la concezione religiosa proposta dal pensiero epicureo, sia sincera e ben collegata con il resto del sistema dottrinale; anzi, sia addirittura una profonda credenza del pensiero epicureo.

La nostra convinzione assomma, in certo senso, le due proposte. Come spesso accade: la verità può dirsi in molti modi. Epicuro, da un lato si mette al riparo dalle critiche della società civile e religiosa contemporanea, presente e futura. Dall'altro propone una visione razionalmente accettabile, tale da riuscire a soddisfare una mente intelligente e pia di media capacità, anche se si tratta di una concezione piena di possibili punti di domanda. Per lo meno essa raccoglie il meglio degli insegnamenti filosofici sin qui proposti al riguardo dalla tradizione filosofica precedente, circa la seconda grande domanda tipica del pensiero filosofico religioso antico riguardo agli dei: '*Quales sint*'.
sint'.

Abbiamo detto: gli dei sono immortali e beati, abitano gli *inermundia* ed hanno forma umana¹³, non intervengono nelle cose umane e mondane, ma:

gare ed abbia la mente sgombra da pregiudizi e da opinioni empie, riesce ad accogliere i simulacri, che sono *nuntia divinae formae* (cfr. libro VI *De rerum natura*, v. 77), i quali veicolano gli attributi degli dei (bontà, tranquillità, soddisfazione piacevole delle cose della vita).

¹³ Cfr., ad es., MANZONI 1920-1921, p. 188 ss. La forma animalesca, vale a dire, teriomorfa degli dei, alla maniera egizia, è esclusa dal fatto che l'uomo sia l'unico vivente capace di ricevere i simulacri emanati dalle divinità in ragione della loro somiglianza formale: cfr., ad es., CICERONE, *De natura deorum* I, 18,48. Pertanto gli dei posseggono solamente forma umana.

possono venire pregati dagli uomini, sebbene la speranza che essi, seppure venerati, arrivino in loro aiuto per essere utili agli uomini, non abbia fondamento. Il venerarli dà piacere a chi lo fa sinceramente, ma tale supplica o venerazione non può dar luogo a qualche effetto pratico per il credente, differente dal solo e semplice piacere derivante dal farlo. Tutto finisce, dunque, nell'atto della supplica o della venerazione e, al massimo, dà piacere a chi effettua tali pratiche liturgiche e religiose. Colui che così si comporta ottiene dunque piacere e si dimostra virtuoso presso gli altri e la società in cui vive. Sicché chi non si comporta così verso gli dei e li snobba, non seguendone gli insegnamenti positivi e buoni, finisce con il divenire malvagio e quindi infelice. Ragion per cui ecco il legame stretto che Epicuro pone fra la pratica religiosa e la sua morale eudemonistica. Il piacere di pregare gli dei è apportatore di valori morali positivi per il supplicante, e, al tempo stesso il non supplicante diviene reietto, facile agli atteggiamenti immorali verso sé e verso gli altri. Insomma pare di capire che la religiosità del saggio epicureo sia, al tempo stesso, un mantenimento, o un avanzamento nel bene e nel piacere di fare bene, ma anche una cartina di tornasole per dividere il buon praticante saggio dal cattivo praticante la ricerca della sapienza epicurea. Bene e piacere, da un lato, e male e infelicità, dall'altro, diventano emblematici per evidenziare la virtù e la malvagità.

E' un po' questo il paradosso della morale epicurea. Il saggio deve anche essere religioso se vuole raggiungere la condizione di *atarassìa*, di possesso di uno stato di piacere stabile, intellettuale e umano, tale da porlo al riparo da cadute e coinvolgimenti pericolosi in azioni o attività mondane malvagie e lontane dal conseguimento, quale che sia, di un piacere stabile e duraturo.

Diversamente il rischio di cadute o di ricadute individuali o sociali pericolose e dannose è sempre alla porta e alla portata di tutti.

Altra domanda che il seguace del pensiero epicureo può porsi subito, può essere questa: da dove viene al credente e praticante la convinzione che la natura degli dei sia effettivamente quella integralmente buona ed imitabile di cui parla Epicuro e non, al contrario, viziosa e volubile nel compiere azioni non sempre apprezzabili e rispettabili agli occhi di un suo seguace? La risposta è anche qui subito trovata e proposta dal fondatore della filosofia del Giardino: ci sono delle “preozioni” presenti alla mente degli uomini sin dalla nascita, secondo le quali la divinità non può essere che buona e benefica in tutto, seppure non svolta e svolgibile quaggiù nel nostro mondo, ma posseduta strutturalmente da essi per natura e per costituzione ontologica, per così dire. Queste “preozioni” insite nella mente degli individui, anzi, potremmo anche dire, depositate nel profondo della loro coscienza morale ed umana, possono essere raggiunte da una intelligenza normale e coscienziosa e ad esse il comportamento dell’uomo può adeguarsi tranquillamente, senza tema di possibilità di sbaglio. E questo modo di intendere le “preozioni” non può essere assimilato ad altro se non alla classica *fides*, cioè alla convinzione esistenziale ed intellettuale che esistano dei livelli di conoscenza di immediata evidenza, alle quali il nostro animo, nella sua complessità di mente intellettuale e di tendenza umana ed esistenziale, non può far altro che aderire sin dal principio, sin dal primo momento in cui ne viene in possesso, cioè ne viene in contatto razionale.

Si tratta, in fondo, di quelle che Cicerone e non solo, chiama “*koïnai ènnoiai*”, nozioni comuni, depositate, sin dagli inizi della sua esistenza

nell'animo di ogni soggetto vivente e capace di ragionare e scoperte da lui al momento opportuno. In effetti questa della convinzione dell'esistenza degli dei è anche una concezione ciceroniana, solo che in lui gli dei si possono prendere cura dei mortali ed intervenire a loro vantaggio, alla maniera stoica; dalla cui scuola Cicerone prende anche la visione provvidenziale della divinità.

Per Epicuro non è così. Per lui gli dei esistono, sì, ma non si curano delle cose umane¹⁴ e a nulla vale il pregarli se non soddisfare un bisogno umano, che produce in chi lo fa, uno stato di piacere e di consolazione del tutto gratuiti. Ma così è. E questa è una delle grandi contraddizioni che anche Cicerone rimprovera agli Epicurei. Ma, tant'è, la dottrina epicurea non lascia dubbi a questo riguardo: o così, o così. Per fugare ogni dubbio tuttavia riportiamo una testimonianza di un tardo seguace della scuola, Filodemo di Gadara, uno di quegli autori che noi siamo riusciti a conoscere meglio grazie ai papiri della villa dei Pisoni a Ercolano, la quale, dal 1750 circa, anno in cui fu

¹⁴ Per solito sono due le ragioni che Epicureo porta a sostegno della propria concezione non provvidenziale degli dei.: 1a la presenza del male nel mondo e 2a la loro condizione di perfetta beatitudine. Quanto alla prima riportiamo il frammento 374 Usener ove si dice: «Dio, o vuole togliere i mali e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Se vuole e non può è impotente: il che non può essere in dio. Se può e non vuole, è invidioso, il che parimenti è contrario a dio. Se né vuole né può, è invidioso e impotente, perciò non può essere neppure dio. Se vuole e può, il che solo conviene a dio, da dove viene dunque l'esistenza dei mali? E perché non li toglie?». «Dunque la divinità non provvede alle cose del mondo», aggiunge SESTO EMPIRICO, *Pyrroneiai hypotyposes* III, 3,11. La seconda ragione è che la beatitudine completa non è compatibile con nessuna attività, con nessuna occupazione o preoccupazione. Dice infatti ancora Cicerone: «Nulla essa [la divinità] fa, da nessuna occupazione è presa, a nessuna opera lavora, ma solo gode della sua sapienza e virtù» (CICERONE, *De natura deorum* I, 19, 51).

scoperta, portò alla luce anche la grande biblioteca in essa contenuta ed i cui rotoli sono ancora da scoprire e decifrare nella loro interezza.

Filodemo è un maestro epicureo del II secolo A.C., il quale teneva scuola in quelle zone ed aveva un certo numero di discepoli. Ebbene in un frammento abbastanza lungo, di cui noi riportiamo solo alcune parti, dichiara espressamente: «Epicuro dice nell'opera *Sugli dei*, che l'essere supremo – che in quanto tale spicca per egemonia – possiede ogni cosa: infatti ogni uomo saggio nutre opinioni sante e pie sul divino e ha compreso come questa natura sia grande e venerabile»¹⁵.

Anche Cicerone si esprime apertamente in tal senso, lui che credeva ampiamente alla prenozione dell'esistenza di una divinità, insita nella nostra mente sin dalle origini della capacità di comprendere da parte dell'uomo: «...una serie infinita di immagini estremamente simili sorge da innumerevoli atomi [divini] e fluisce dagli dei...La nostra mente – fissandosi con i massimi piaceri su queste immagini – ottiene la comprensione di che cosa sia una natura beata ed eterna»¹⁶.

Ed Epicuro stesso, *last but not least*, ovviamente, dichiara in più luoghi della sua opera questa grande verità posseduta dal nostro intelletto: la convinzione dell'esistenza e della natura buona degli dei, seppure con le caratteristiche appena ricordate sopra. Infatti la *Lettera a Meneceo*¹⁷, in cui egli riassume in termini accessibili a tutti, secondo lui, le sue convinzioni morali, e che è costruita secondo lo schema quadripartito, appunto, del quadrifarmaco, af-

¹⁵ Cfr. *PHerc.* 1098 e 1077, coll. 26.5–27.19 dell'ed. OBBINK 1996.

¹⁶ Cfr. CICERONE, *De natura deorum* I, 19, 49.

¹⁷ Che riportiamo nella traduzione di PESCE 1975, vol. I, pp. 43-47, 43-44.

ferma proprio al primo punto di tale trattazione: «Le cose che ti ho continuamente raccomandate, queste fai e medita, ritenendo che esse sono gli elementi del vivere bene. Per prima cosa pensa Dio un vivente incorruttibile e beato, ricalcando la comune nozione di Dio senza aggiungerle né niente di estraneo alla incorruttibilità, né di improprio alla beatitudine; riguardo a Dio ritieni tutto quanto possa conservarne la beatitudine con l'incorruttibilità. Giacchè gli dei esistono, ed infatti evidente è la loro conoscenza; ma non sono quali molti li pensano. Empio poi è non chi nega gli dei dei più, ma chi agli dei aggiunge l'opinione dei più»¹⁸.

2.Elementi di fisica / metafisica, di canonica e di etica epicurei

Un altro importante problema che la mente del credente epicureo deve risolvere è quello relativo alla distanza smisurata che separa la sede di stazionamento degli dei, per così dire, cioè gli *intermundia*, e la sede di residenza degli uomini, situati nel nostro mondo. Come le immagini degli dei che gli uomini vedono, per esempio, in sogno a misura e dimensione umana, possono giungere da una distanza, per così dire, lunghissima senza consumarsi o sminuirsi? La risposta che il sistema dottrina le fornisce è, nella sostanza, abbastanza semplice e facilmente comprensibile per qualsiasi credente. Gli dei,

¹⁸ Come si può vedere: l'esistenza degli dei è sia evidente e la loro natura è quella che si confà a degli esseri «incorruttibili e beati» (*machàrioi*), quindi buona. Interessante soprattutto l'annotazione finale: è empio non chi nega che gli dei si interessino delle cose umane e, soprattutto, possano essere cattivi e malvagi, come certi uomini, ma chi, al contrario, segue le opinioni popolari, sbagliate e devianti dei più, le quali, appunto, sono le maggiormente diffuse.

quando sono nella loro sede naturale hanno una certa dimensione, che ai nostri occhi apparirebbe grandissima; mentre quando hanno percorso lo spazio che li distanzia dal nostro mondo hanno perso una certa quantità di atomi, il che li fa apparire ai nostri occhi nella dimensione “umana” o umanizzata che possiedono. Questa considerazione sulla forma gigante, mastodontica, delle divinità quando esse si trovano nei loro siti originari di residenza, trova la sua giustificazione nella struttura atomistica del pensiero epicureo, vale a dire nella sua concezione metafisica della realtà. La quale è tutta quanta, come sappiamo, costituita da atomi, aggregatisi casualmente; vale a dire è costituita da particelle, indivisibili e materiali, di dimensione varia, ma non infinita, seppure elevatissima di numero e di un certo peso specifico, per così dire, tendente dall’alto al basso. Tali atomi costituiscono uno degli infiniti possibili mondi da noi abitato, dalla ‘a’, in certo senso, alla ‘z’. Sappiamo anche che il fondamento testuale dell’intero pensiero metafisico epicureo, è, come tutti gli interpreti più avveduti sottolineano, un passo del *Sofista* platonico, il 246 A, nel quale si dice che reale è solamente ciò che «agisce» e «subisce». Ragion per cui azione e passione e, quindi il «contatto», in ultima istanza, sono i sinonimi del reale. Solo che Platone intendeva anche l’anima, come capace di agire e patire e non soltanto le cose materiali. E poiché, per lui, l’anima ha una sua natura particolare, differente da quella posseduta dagli oggetti fisici, che è la “spiritualità”, di natura simile a quella intelligibile posseduta dalle idee, ecco che il mondo metafisico platonico non è certo comparabile con quello di Epicuro. Per questo l’anima ha una sua struttura più sottile e perfetta rispetto agli oggetti materiali, ma, pur tuttavia, permanendo materiale anch’essa, essendo formata, appunto, sempre di atomi parti-

colarmente pregiati, sì, ma comunque materiali. Dunque il mondo metafisico di Epicuro è permeato di materialismo e di meccanicismo al tempo stesso. Nulla che non sia materiale e che non sia capace di agire e di subire non può essere definito esistente.

A questa concezione metafisica corrisponde nella scuola epicurea un simile dualismo in sede conoscitiva. Al materialismo si contrappone l'empirismo ed al meccanicismo il sensismo. In questo modo soleva presentare questi aspetti basilari del pensiero epicureo il compianto Domenico Pesce, di cui ho avuto modo di frequentare le lezioni in gioventù. Infatti, se prendiamo, ad esempio, l'antologia de *Il pensiero stoico ed epicureo* da lui curata per La Nuova Italia¹⁹, troveremo riscontri puntuali a quel che ho appena detto.

Anche la canonica epicurea, cioè la teoria generale della conoscenza di quel pensiero concorre a consolidare la convinzione del credente di quella concezione religiosa che l'immagine degli dei negli intermondi debba essere di quella consistenza gigantesca di cui si è accennato. Infatti il sapiente sa che due sono i modi per poter verificare la fondatezza reale delle sensazioni che noi abbiamo e possiamo avere. Uno è la verifica diretta e personale, che si può attuare confrontando le immagini, gli *idòla* di Lucrezio, che noi riusciamo ad avere, con le realtà materiali da cui provengono, giacchè è il «contatto» l'elemento decisivo della nostra conoscenza; a differenza della visione, come pensava Platone. E questo modo di operare vale per il mondo visibile, quello nel quale siamo inseriti.

¹⁹ MONDOLFO 1958.

L'altro modo di verifica si ha per analogia con il precedente e vale per le conoscenze che riguardano i fenomeni celesti, cioè astrologici e meteorologici, i quali, essendo lontani dalla nostra diretta possibilità di visione per contatto, vengono accettati nella misura in cui avvengono secondo le regole di quel che succede nel mondo sublunare. E sinchè tali fenomeni non siano smentiti, sono da ritenersi tutti veri. Vale per essi, cioè, il cosiddetto "criterio della non smentita"²⁰.

Dunque la sensazione costituisce il criterio unico, il fondamento stesso di ogni conoscenza. Da esse, poi, nascono le *prolessi*²¹, specie di concetti, per così dire, ma che sono sensazioni ripetute nell'esperienza passata e proiettate nel futuro.

Quel che più conta ai nostri fini, però, è sottolineare il fatto che la teoria dell'analogia ci porta a ritenere che gli dei che vediamo abbiano degli archetipi, per così dire, di divinità che abitano in lontananza, negli *intermundia*, appunto, di dimensioni molto maggiori di quelle che noi vediamo nei sogni, di dimensioni addirittura gigantesche, secondo alcuni pensatori epicurei. Il criterio della non smentita, unito a quello che ogni nostra conoscenza è di tipo

²⁰ Cfr., ad es., DIOGENE LAERZIO 34; *Epist. a Pitocle*, 104; 112; *Epist. a Erodoto* 39; 62. In ogni caso, quando si tratta di fenomeni non direttamente verificabili, è anche facile che si diano più spiegazioni possibili, le quali vanno lasciate tutte sussistere nella misura in cui sono state opinate correttamente. Anzi, a questo riguardo, lo sceglierne senza prove una, che escluda le altre, significa cadere dalla ricerca naturalistica al mito: cfr., ad es., *Epist. a Pitocle*, 87; 93; 95, 98.

²¹ Cfr. DIOGENE LAERZIO 10.33. Ad ogni modo il discorso sulle prolessi epicuree è un poco più complesso di quanto rileviamo qui. Infatti esse possono essere costituite, sia da più immagini di esperienze pregresse, ricostituite nella memoria e quindi di origine direttamente induttiva, per così dire; sia, di natura e quindi di origine innata, come interpreta Cicerone, pare correttamente, come sono le prenozioni degli dei e della giustizia: cfr. CICERONE, *De natura deorum* I, 17,44.

sensibile, o riducibile a qualcosa di sensibile, quindi di toccabile o visibile o odorabile, ecc., ci porta a concludere che gli stessi fondamenti dottrinali del sistema di pensiero epicureo ci conducano a questa concezione della divinità.

Dunque hanno ragione quegli studiosi, tutti abbastanza recenti, per lo meno del Novecento, a partire dal Bignone, a sostenere che la dottrina religiosa di Epicuro, preghiera compresa, risponde alle esigenze più profonde della dottrina stessa. E questo proprio perché, come si è potuto vedere, i riferimenti metafisici e conoscitivi medesimi del pensiero in questione vengono chiamati a supportarla ed a giustificarla ampiamente. Ragion per cui le critiche rivolte dai contemporanei e, poi, ovviamente, dalla maggior parte degli autori cristiani antichi alla religiosità di questa scuola filosofica, non sembrano avere molto fondamento; nel senso che non sembrano davvero dottrinalmente giustificate. Epicuro e i suoi seguaci, indistintamente, nella misura in cui si dichiarano allievi dell'unico e solo maestro che conti, non possono non dirsi religiosi; e sinceramente religiosi, come abbiamo visto.

La svalutazione dottrinale dell'insegnamento epicureo, nel suo complesso e religioso a maggior ragione, è dovuta alla fretta e a una certa superficialità nel giudizio su di essa. Presso i Latini, ad esempio, l'informatore/deformatore del pensiero epicureo è stato quel campione di superficialità²², se mi è concessa una simile notazione a proposito di un padre della chiesa, che fu Lattanzio, enciclopedista del III secolo, il quale nelle sue *Institutiones rerum*

²² Ad ogni modo *absit iniuria verbi*. Su di lui si può consultare, per lo meno, la buona, anche se un po' antica, voce *Lactantius*, in AMANN 1924. Per qualche informazione generale si può ricorrere anche a V. LOI 1983 ; oppure alle *Patrologie* note, come l'Altaner o il Quasten; o, anche alle storie della letteratura cristiana antica conosciute. Può essere utile anche MORESCHINI 2013, pp. 565-595.

humanarum et divinarum, dove dedica voci specifiche ad ogni dottrina filosofica importante, classificandola, come sappiamo, fra le eresie precedenti il cristianesimo, attribuisce uno spazio importante ad Epicuro e alla sua scuola, sottolineando quei caratteri in chiaro contrasto con il pensiero cristiano, che, come sappiamo era sempre dominato dall'influsso platonico/neoplatonico. Ragion per cui ne esalta il contenuto metafisico materialistico e sensistico. E, sin qui, niente da dire. Ma quando passa all'aspetto religioso della dottrina, che a lui e non solo a lui, interessava molto, si diffonde nel riprendere gli aspetti più superficiali delle critiche contemporanee ad Epicuro, ed in particolare ne sottolinea l'opportunismo, per così dire, politico. Epicureo avrebbe, come abbiamo già indicato all'inizio del nostro lavoro, accettato la religione tradizionale politeista, per non ricevere critiche al suo nuovo movimento di pensiero da parte dei tradizionalisti.

In realtà la religione tradizionale accettata da Epicuro, come mette ben in evidenza una delle fonti più importanti che abbiamo sul suo pensiero, il *De rerum natura* di Lucrezio, può, sì, venire definita politeista, ma di un politeismo purificato, alla maniera platonica. Vale a dire che gli dei di cui egli parla e che possono essere pregati, seppure invano e per il solo semplice piacere che si prova nel pregarli, sono solo e soltanto "buoni", non sono rappresentativi dei vizi umani, oltre che, ovviamente, delle loro virtù. Gli dei della teologia tradizionale in Epicuro sono quelli intellettualmente purificati, per così dire, dei loro numerosi e malefici difetti.

Ancora un altro aspetto del pensiero epicureo va ricordato e sottolineato adeguatamente per poter comprendere appieno l'importanza che esso attribuisce alla ricerca ed alla pratica religiosa. Si tratta del tema della libertà. Fra i

sistemi del periodo ellenistico Epicuro è forse il filosofo che maggiormente ha insistito su questo aspetto dell'impegno etico e religioso dell'uomo. Strano che Lattanzio non l'avesse capito. Ma Agostino, un secolo dopo, sì²³. Ebbene l'attività di ricerca del piacere catastematico da parte del praticante sapiente non sarebbe possibile o consentibile se non ci fosse alla base di tale slancio etico una forza, autonoma e naturale che l'uomo, ogni singolo uomo, per il fatto solamente di essere nato tale, possiede²⁴. E' sua questa forza, questa capacità di portarsi verso un destino di piacere stabile o di dissoluzione continua, di dolore mai superato e dissolto. E tale capacità di auto determinarsi, per così dire, senza nessuna costrizione, o esteriore o interiore, nel senso di moralmente obbligata, viene all'uomo stesso dalla sua costituzione fisica, dal suo essere costituito di atomi, i quali, per ragioni del tutto casuali e naturali si sono ritrovati in lui e ne hanno prodotto un insieme di tale fatta. Non solo, ma la libertà di costituzione fisica degli individui è tale che lo stesso sistema di caduta degli atomi nel vuoto viene caricato di questa possibilità di rimbal-

²³ Sui rapporti di Agostino con Epicuro si veda, per una prima informazione ERLER 2002. Sempre utili, a questo proposito, le indicazioni date dal classico e molto bistrattato per una questione, in fondo, di interpretazione, ma che si raccomanda sempre per la precisione e la vastità delle sue informazioni: ALFARIC ad es., p. 232, nota 4.

²⁴ Forza che è la libertà, la quale diventerà libertà vera solo quando si segua fino in fondo il cammino proposto dalla filosofia epicurea (cfr. fr. 199 Usener). Giacchè «Non per finta filosofare, ma filosofare per davvero è necessario: perché non di sembrare sani abbiamo bisogno, ma di vera salute» (*Sententiae Vaticanae* 54, ediz. BIGNONE 1964, p. 158). Del resto, per Epicuro, a differenza di Platone, la filosofia è per tutti e deve essere praticata sia dai giovani che dagli anziani. E' sempre tempo di far filosofia. Famosa, a questo proposito, è l'apertura dell'*Epistola a Meneceo*: «Nessuno indugi a filosofare da giovane, né se ne stanchi da vecchio; poiché nessuno è mai immaturo o troppo maturo per conquistare la salute dell'anima. E chi dica che l'ora di filosofare non è ancora venuta o è passata, somiglia a chi dice che non è giunta ancora o non è ormai più l'ora di essere felice» (fr.122). Un altro importante frammento ricorda che «L'essenziale per la nostra felicità è la nostra condizione intima, di cui siamo padroni noi stessi» (fr. 109 di incerta sede secondo Bignone). Tale condizione intima è, appunto, l'*autarchìa*, di cui l'uomo è dotato *ab origine*.

zo, tale da divenire capace di costituire un essere del tutto nuovo e originale rispetto a qualunque precedente. Dunque abbiamo a che fare con un sistema dottrinale in cui la causalità, da un lato, e la libertà, dall'altro, si uniscono a creare qualcosa di nuovo ed unico, quale può essere un certo individuo umano. E tale individuo, a sua volta porta dentro la sua stessa costituzione fisica e spirituale, per quanto di spiritualità si possa parlare a proposito della dottrina epicurea, come abbiamo già accennato, questo dono del caso e del *klinàmen*, tale da renderlo capace di scelte del tutto svincolate da obblighi metafisici o morali cogenti, come avveniva, ad esempio nel contemporaneo sistema dottrinale Stoico. L'uomo epicureo è tra i più liberi che la filosofia abbia mai potuto descrivere. Quasi, quasi, se non fosse per un senso di cautela storica e testuale, potremmo addirittura porre il principio di libertà in aggiunta ai due cardini della dottrina epicurea dei principi, che sono: i corpi e il vuoto.

3.La teoria dei piaceri e il fondamento ascetico-religioso dell'epicureismo

Ora ci pare il caso di ritornare sulle motivazioni fondamentali del pensiero epicureo, che, in qualche modo, hanno rapporto con la religiosità, direi ormai, essenziale, dello stesso. E per fare ciò occorre partire dalla concezione epicurea del piacere.

Come è abbastanza noto, per lo meno fra gli specialisti, gli Epicurei non sono i primi a parlare del piacere. Sono stati preceduti dalla scuola Cirenaica, che è, come è risaputo, una delle cosiddette scuole Socratiche minori. Aristippo di Cirene proclamava che tutto si fa per il piacere che procura il farlo. E' il

cosiddetto piacere «in movimento». Ma Epicuro su questo e su altri punti della sua dottrina dissente ampiamente. In effetti per lui il piacere non è tale se non è mai del tutto raggiunto e posseduto in maniera stabile e duratura, superando in tal modo anche la critica di Platone, il quale fa notare che un piacere presente sin tanto che soddisfa dei bisogni è un piacere che, per natura, tende all'infinito, e che in definitiva non riuscirà mai ad essere completamente soddisfatto, poiché il gaudente, ad esempio, tende a suscitare sempre dei nuovi desideri, a loro volta bisognosi di venire nuovamente e sempre soddisfatti. Ora, a parte la divisione dei piaceri in tre tipi²⁵, di cui non parleremo, ed a proposito dei quali basterà rivolgersi a qualche buon manuale o a qualche buona monografia su Epicuro e che Epicuro rifiuta, riducendoli solamente a due, la critica di fondo che egli rivolge a questa concezione aristippèa ed anche platonica è che il piacere va posseduto, per essere definito tale, nella sua stabilità e sicurezza di godimento. Si tratta del famoso piacere catastematico²⁶, espressione di cui sono ricchi i testi epicurei.

²⁵ Importante a questo riguardo è, ad esempio, la *Massima Capitale* 29, la quale così recita parlando dei desideri, ai quali, ovviamente, nell'epicureismo seguono piaceri di varia natura: «Dei desideri alcuni sono naturali e necessari; altri naturali e non necessari; altri ancora né naturali né necessari».

²⁶ Il piacere per Epicuro, come si è detto, non è come per Aristippo un processo, ma piuttosto uno stato di possesso imperturbato e stabile e si identifica, in definitiva, con il semplice vivere ed ha il suo limite nell'assenza di dolore, sia del corpo che dell'anima. Ragion per cui *aponìa* e *atarassìa* si vengono ad identificare. Fatto, quest'ultimo, non gradito a Cicerone che lo critica quando può. In realtà il piacere catastematico così acquistato non può più essere accresciuto nel tempo, ma solamente essere «adornato», dice Epicuro e dà una condizione di quiete facilmente conseguibile. Si dice, ad esempio, nell'*Epistola a Meneceo*: «Il limite dei beni (dei piaceri) è facile da conseguire e da procurarsi» (133). E in una *Massima capitale* si precisa: «Limite della grandezza dei piaceri è la detrazione di ogni dolore. E dove ci sia il piacere, fin tanto che c'è, non c'è dolore del corpo o dell'animo o di entrambi» (3).

Ora, il piacere o è stabile o non è. Dunque, prosegue la dottrina epicurea, nella sostanza i piaceri sono riconducibili a tre classi o categorie: i naturali e necessari; i naturali non necessari; e i non naturali e non necessari. Tra i primi ci sono il mangiare, il bere, il dormire. C'è una importante *Sentenza* che recita: «Non mangiare, non bere, non dormire, rende l'uomo simile a Zeus»²⁷.

Pertanto i piaceri del primo tipo sono assolutamente imprescindibili per una sopravvivenza considerata dignitosa ed alla fine saranno quelli concessi al saggio che non voglia problemi circa il conseguimento ed il mantenimento dello stato di piacere catastematico compatibile con la dottrina.

Il secondo tipo di piaceri, quelli naturali e non necessari, come il sesso, i cibi prelibati e le bevande ricercate, non sono necessari alla felicità del saggio epicureo, in quanto sottoposti a possibili sbalzi di possesso e quindi di soddisfacimento e quindi di possibile turbamento e instabilità.

Rimangono gli ultimi tipi di piaceri, quelli non naturali e non necessari, come una vita comoda e sontuosa, la ricerca della fama o degli onori di qualunque tipo. Questi, ovviamente sono considerati superflui e persino dannosi, nel senso che possono anche distogliere dall'ottenimento del piacere essenziale e minimale previsto dalla dottrina epicurea.

La dottrina della classificazione dei piaceri, allora, anziché condurre ad visione edonistica ad ampio raggio, come solitamente si è creduto nell'antichità da parte dei contemporanei di Epicuro e dai loro superficiali seguaci,

²⁷ Cfr. *Sent. Vat.* 33 e 37. La logica è quella dell'accontentarsi del poco e dell'indispensabile per la vita e la sussistenza. Si vedano, ad es., questi altri brevi passi: «Sono pieno di piacere corporeo quando sto ad acqua e pane e sputo sui piaceri della sontuosità, non per sé stessi, ma per gli incomodi che li accompagnano» (fr. 181 Usener); «A chi non basta il poco, a costui nulla basta» (fr. 473 Usener).

anche in ambito cristiano, porta invece ad una visione ascetica della realtà e delle cose e quindi della vita. Importante, anzi, è la sentenza relativa alla condizione degli dei: essi, come Zeus, sono beati e sommamente in situazione di piacere stabile e duraturo. Essi non hanno neppure fame, sete o sonno, quindi non attengono alla soddisfazione neppure dei minimi piaceri concessi al saggio epicureo. Tale è la vita da imitare, per quanto possibile quaggiù, da parte dell'uomo di bene. Pertanto se ne può legittimamente concludere che la morale epicurea, in luogo di essere edonista al massimo, come solitamente si è portati a credere, ma non sulla base dello studio disinteressato dei testi, invita, invece, all'ascetismo²⁸ ed al rigorismo del comportamento. Pertanto si può, crediamo, legittimamente indurre che l'ispirazione religiosa ed ascetica della dottrina epicurea sia più che giustificata e giustificabile.

4. Conclusioni

Siamo giunti alla conclusione del nostro lavoro. Quali sono i concetti di cui abbiamo parlato e cercato di collegare all'interno del pensiero epicureo in modo da riuscire a delineare la concezione religiosa del fondatore del Giardino? Vediamo di riassumerli sinteticamente in modo da poter aiutare i lettori a ricordare.

²⁸ Scrive, ad es., Domenico Pesce in MONDOLFO 1958, p. 22: «Così interpretata, l'etica di Epicuro non è né edonistica né utilitaristica, se almeno si vogliono conservare ai termini i loro significati consueti, ma è una dottrina essenzialmente religiosa». Cfr. anche quel che dice, sempre Domenico Pesce in PESCE 1988, ad es., pp. 162-167.

Anzitutto occorre dire che gli dei esistono e sono costituiti anch'essi, come il resto delle realtà considerate esistenti, di atomi, sia pure più sottili e sofisticati rispetto a quelli che costituiscono gli altri oggetti esistenti, il che per Epicuro è lo stesso che «capaci di agire e di patire». L'esserci per il pensiero epicureo è legato all'esistenza empirica e sensibile; è legato al verificabile direttamente, o per analogia, nel caso dei fenomeni celesti o astronomici, da parte del singolo praticante sapiente. La conoscenza è ottenuta comunque, oltre che grazie alle sensazioni, anche per mezzo delle cosiddette prenozioni, le quali non sono altro che condensazioni di verifiche ripetute in precedenza dai singoli o dalla specie umana.

Dunque gli dei ci sono, sono così e così costituiti, hanno forme umane, sono di grandezza esagerata rispetto agli uomini che li vedono o li hanno visti in sogno, in quanto la fisica impone una simile conclusione al loro riguardo. Essi vivono negli *intermundia*, e quindi sono, appunto, lontanissimi da noi. E da lì essi inviano immagini di sé ai credenti e praticanti la religione accettata all'interno del sistema di pensiero. Tali divinità, tuttavia sono immutabili, in certo senso eterne e, soprattutto, insensibili alle preghiere dei supplici, in quanto si interessano solo di se stessi e dei loro problemi, disinteressandosi completamente delle questioni e dei bisogni umani.

Allora, se così è, perché pregarli da parte degli uomini, perché le preghiere? Non sono esse tempo perduto e pratiche inutili e superflue, anzi, addirittura logicamente contraddittorie? Per Epicuro questo è un modo di ragionare comprensibile, se si vuole, ma non ammissibile per un vero credente e praticante il cammino epicureo di salvezza e di conseguimento della felicità. La quale ultima consisterà, appunto, al massimo nella *eudaimonìa*, nel piacere

posseduto stabilmente e nell'assenza di ogni dolore, nell' *aponìa*. Essa non potrà mai, anche qui, raggiungere o nemmeno avvicinarsi alla felicità di stato posseduta dagli dei, i quali soli sono definibili come *macàrioi*.

Stando così le cose, circa gli dei, nella concezione epicurea, nascono parecchie ragioni per criticarne l'importanza e l'utilità all'interno di un pensiero che si presenta come del tutto materialista e empirista in fisica e metafisica, per quanto di metafisica si possa parlare, e meccanicista e sensista in sede conoscitiva. Ma abbiamo visto quanto le critiche interne al sistema possano venire riassorbite dai vari aspetti del pensiero stesso.

Rimane, in ultima analisi, ci pare, una sola conclusione da trarre: non si tratta di opportunismo per Epicuro accogliere la concezione religiosa tradizionale, modificata ovviamente, come abbiamo visto. Non dimentichiamo che i suoi dei sono sicuramente buoni e non soggetti ad alti e bassi nei comportamenti morali. Essi sono gli dei purificati, per così dire da Platone: la bontà è la loro cifra espressiva. Dunque si tratta di esseri immutabili, immortali e buoni, i quali possono fare da riferimento morale ai comportamenti degli uomini. Gli dei possono essere imitati nel bene e chi li cerca e conosce e li prega si dimostra ugualmente buono e desideroso di esserlo in sommo grado, per quanto possibile quaggiù, nel nostro mondo. Essi dunque costituiscono anche uno stimolo morale alla purificazione dei costumi umani. E' infatti imitando il loro modo di essere anche in materia di possesso e pratica dei piaceri e, fra questi, di quelli semplicemente naturali e necessari, che si riuscirà a raggiungere una vita in parte simile a quella da essi posseduta. Dunque la loro esistenza si combina bene con la vita ascetica. Tant'è che, come scrive ultimamente un giovane studioso, «la mente che opina em-

piamente non è altro...che una ragione che ha dimenticato cos'è la divinità e ha assunto una disposizione atomica, una *diatesis*, dissimile da quella del dio, rendendosi così impermeabile ai suoi simulacri. Di contro, l'uomo pio e saggio conosce per prenozione i caratteri della divinità e sa facilitare la ricezione dei simulacri divini»²⁹. Per questo, in definitiva, possiamo aderire a quella schiera di studiosi i quali pensano che la religiosità epicurea risponda ad esigenze interne e profonde del sistema di pensiero al quale appartiene.

FRANCO DE CAPITANI

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

²⁹ Cfr. PIERGIACOMI 2013, p. 23.

BIBLIOGRAFIA

ALFARIC 1918 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, PARIS, NOURRY.

AMANN 1924 = ÉMILE AMANN, «Lactantius», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, vol VIII (1924), coll. 2434-2443.

BIGNONE 1964 = *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotti con introduzione e commento da ETTORE BIGNONE, Roma, L'Erma di Bretschneider (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza 1920).

CAPONE BRAGA 1951 = GAETANO CAPONE BRAGA, «La religione di Epicuro», in ID., *Studi su Epicuro*, Milano, Marzorati.

DORANDI 2006 = TIZIANO DORANDI, «Epicureismo», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IV, Milano, Bompiani, pp. 3431-3432.

EPICURO 1960 = EPICURO, *Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di GRAZIANO ARRIGHETTI, Torino, Einaudi (edizione riveduta e ampliata 1973).

EPICURO 1974 = EPICURO, *Opere*, a cura di MARGHERITA ISNARDI PARENTE, Torino, Utet.

EPICURO 2010a = EPICURO, *Lettera sulla felicità. Massime capitali*, traduzione di MADDALENA LAZZATI, Milano, «La Vita Felice».

EPICURO 2010b = EPICURO, *Epistola a Erodoto*, Introduzione di EMIDIO SPINELLI, traduzione e commento di FRANCESCO VERDE, Roma, Carocci.

EPICURO 2012 = EPICURO, *Sulla natura libro II*, edizione, traduzione e commento a cura di GIULIANA LEONE, Napoli, Bibliopolis.

ERLER 2002 = MICHAEL ERLER, «Epicurei, Epicurus», in *Augustinus Lexicon*, hrsg. von CORNELIUS MAYER et alii, Basel – Stuttgart, Schwabe e Co., vol. 2, coll. 858–862.

GIANNANTONI 1996 = GABRIELE GIANNANTONI, «Epicuro e l'ateismo antico», in *Epicureismo greco e romano* (Atti del Congresso internazionale di Napoli, 19-26 Maggio 1993), a cura di GABRIELE GIANNANTONI e MARCELLO GIGANTE vol I, Napoli, Bibliopolis, pp. 31-33, 44-46.

LEONE 2006 = GIULIANA LEONE, «Epicuro», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IV, Milano, Bompiani, pp. 3432–3441.

LOI 1983 = VINCENZO LOI, «Lattanzio» in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, diretto da ANGELO DI BERARDINO, Marietti, Genova, Marietti, vol. II, coll. 1905-1908.

MAGRIS 1990 = ALDO MAGRIS, «A che serve pregare se il destino è immutabile». Un problema del pensiero antico», *Elenchos*, 11 (1990), pp. 51-76.

MANZONI 1920-1921 = A. MANZONI, «Perché gli dei di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia», *Bollettino di filologia classica*, 27 (1920-21), pp. 186-189.

MONDOLFO 1958 = RODOLFO MONDOLFO, *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, introd. crit. e comm. di DOMENICO PESCE, Firenze, La Nuova Italia.

MORESCHINI 2013 = CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia cristiana tardo-antica*, Milano, Bompiani.

ORBINK 1996 = DIRK ORBINK, *Philodemus. On piety*, Oxford, Clarendon Press.

PESCE 1975 = DOMENICO PESCE, *Il pensiero filosofico e scientifico: antologia per le scuole medie superiori*, Firenze, Le Monnier.

PESCE 1988 = DOMENICO PESCE, *Saggio su Epicuro*, 2a ediz. aumentata, Brescia, Paideia.

PESCE 1996 = DOMENICO PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Roma- Bari, Laterza.

PIERGIACOMI 2013 = ENRICO PIERGIACOMI, «A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro e il piacere della preghiera», in *Bollettino della Società filosofica italiana*, n. s. n. 208 (2013), pp. 19-28.

SEDLEY 2011 = DAVID N. SEDLEY, «Epicurus' theological innatism», in JEFFREY FISH-KIRK R. SANDERS (eds.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-49.

USENER 1897 = HERMANN USENER, *Epicurea*, Leipzig, in aedibus Teubneri (rist. Roma, 1963; Stutgardiae, 1966).

USENER 1997 = HERMANN USENER, *Glossarium Epicureum*, a cura di M. GIGANTE e W. SCHMID, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.

USENER 2002 = HERMANN USENER, *Epicurea*, trad. it. di ILARIA RAMELLI, Milano, Bompiani.

USENER 1969 = HERMANN USENER, *Epicurea*, trad. it. di LIDIA MASSA POSITANO, Padova, Cedam.

LA CRISTOLOGIA DI PIER DAMIANI. ALCUNE NOTE

FABRIZIO AMERINI

1. Premessa

La teologia di Pier Damiani (†1072) è stata e per molti aspetti ancora rimane un capitolo poco studiato del suo pensiero. Come ho suggerito altrove¹, una delle ragioni sembra essere che la teologia damiana si riduce essenzialmente a un'esegesi del testo sacro, a una *meditatio sacrae paginae*. Da un lato, questa concezione di teologia non deve sorprendere, perché nell'XI secolo è piuttosto comune descrivere la teologia come una *sacra doctrina*, ossia come una pratica di definizione e interpretazione di un insieme di verità di fede dotate di un preciso fondamento biblico². Dall'altro lato, però, questa concezione determina in Pier Damiani un sostanziale disinteresse verso l'elaborazione di una scienza teologica astratta e sistematica, anche se occasionalmente non manca nei suoi scritti – come nel caso del *Dominus vobiscum* o del *De divina onnipotentia* – un atteggiamento più 'fondazionale' o comunque più impegnato sul piano teoretico nei confronti della teologia. Per Damiani, la Bibbia resta il testo autorevole e veritativo da cui partire. Le ve-

¹ Cfr. AMERINI 2015.

² Per un'introduzione alla teologia di Pier Damiani e al suo contesto storico e dottrinale, si vedano GRÉGOIRE 1974; LECLERCQ 1987; NUTI 1991; D'ONOFRIO 1996; HOLOPAINEN 1996; CANTIN 1997; MARCHITIELLI 2003; e, più recentemente, RANFT 2012. In particolare, su Damiani come esegeta biblico, si possono vedere i contributi di Salvatore Baldassarri usciti sul «Bollettino diocesano di Faenza», nn. 19-21, 1932-1934; e, più recentemente, MONTICELLI 1972; WÜNSCH 1992; FORNASARI 1996.

rità sono tutte contenute nel testo sacro, per cui il compito del teologo non è quello di teorizzare astrattamente sulla fede, ma di rendere chiare e comprensibili le verità di fede che la Bibbia rivela e trasmette.

Come suggerivo ancora in quello studio, un secondo motivo che può spiegare lo scarso interesse degli studiosi per la teologia di Pier Damiani è da ricercarsi nell'apparente mancanza di novità della sua *meditatio sacrae paginae*. Questo giudizio svalutativo sembra valere in special modo per la sua teologia trinitaria. Come è stato scritto, «la riflessione altomedievale sul mistero della Trinità non brilla certo per originalità»³, e questo appare particolarmente vero nel caso di Pier Damiani. Dopo lo studio di John Joseph Ryan sulle fonti canoniche dell'Avellanita⁴, infatti, è un dato ormai acquisito dalla letteratura che Pier Damiani sia giunto a definire la propria dottrina teologica e la propria interpretazione delle Sacre Scritture attingendo ampiamente da testi compilativi, da trattati apologetici e da centoni di epoca carolingia. La conseguenza di questo atteggiamento è che, sul piano dottrinale, Damiani ricorre a un repertorio di argomenti e di testimonianze bibliche del tutto tradizionale e stereotipato.

Quello che altrove ho detto per la teologia trinitaria potrebbe essere ripetuto qui per la cristologia di Pier Damiani. Gran parte della sua dottrina relativa all'Incarnazione del Verbo e alla natura di Cristo non è che una riproposizione di quanto Damiani poteva leggere nelle sue fonti, da Agostino a Girolamo, dal vescovo Isidoro di Siviglia all'abate carolingio di Saint-Michel,

³ Cfr. D'ACUNTO 2012, 53. Sulla teologia trinitaria di Pier Damiani, si veda anche FERRETTI 1961.

⁴ Cfr. RYAN 1956.

Smaragdo. Questi giudizi svalutativi non devono comunque scoraggiarci. Sebbene Damiani citi dalle sue fonti in maniera estesa e letterale, a uno sguardo più ravvicinato la sua cristologia non appare così priva di originalità come uno potrebbe attendersi dato quanto stiamo dicendo. È vero che Damiani si mostra interessato soprattutto – se non esclusivamente – a fornire una base scritturistica ad alcune fondamentali verità della fede cattolica, ma va anche detto che, ciononostante, Damiani mostra originalità nell'ordinamento delle testimonianze bibliche e – elemento questo più interessante ai fini del presente discorso – nella chiarificazione delle tesi cristologiche che vuole difendere. Ciò che intendo è che non mancano momenti nelle sue opere in cui Damiani esprime la necessità di sviluppare dei 'ragionamenti' (*ratiocinationes*) sulle verità della fede cattolica. Questo significa due cose.

Prima di tutto, ragionare sulle verità di fede vuol dire, per Damiani, arrivare a una loro corretta comprensione e definizione dottrinale, la quale inevitabilmente passa attraverso, come si è detto, una corretta interpretazione del testo sacro che le introduce. Ma in subordine, un simile ragionare è anche funzionale alla necessità di articolare correttamente le nozioni teologiche al fine di derivare da alcuni assunti fondamentali tutte le caratteristiche e le conseguenze che riguardano una determinata verità di fede. Vedremo più avanti che cosa questo vuol dire in ambito cristologico.

Per il momento possiamo limitarci a osservare che Damiani affronta problemi di cristologia in molti passi delle sue opere, ma di particolare importanza per il presente discorso è l'opuscolo 1 dell'edizione Migne, che corris-

ponde alla *Lettera* 81 nell'edizione critica moderna di Kurt Reindel⁵. Si tratta della cosiddetta epistola *De fide catholica* indirizzata a un non meglio precisabile Ambrogio, probabilmente un monaco appartenente alla comunità cenobitica di Fonte Avellana. Stando al Reindel, la lettera fu scritta dopo il 1060, vent'anni dopo quindi la prima epistola di Damiani⁶. Scopo del presente studio è ricostruire e discutere la dottrina cristologica di Damiani così come formulata in questa epistola.

2. Generazione del Verbo e Incarnazione in Pier Damiani

Numerosi studi dedicati al monachesimo di Pier Damiani hanno richiamato l'attenzione sulla centralità della figura di Cristo nella riflessione etica, politica ed ecclesiologica damiana⁷. Il Cristocentrismo è senz'altro una delle dottrine teologiche caratteristiche di Damiani, ma per arrivare ad affermare la centralità di Cristo nella storia e nell'economia della salvezza umana Damiani è chiamato a provare due tesi.

⁵ In questo studio, tutte le citazioni e i riferimenti alle *Lettere* di Pier Damiani sono tratte da DAMIANI 1983-1993, *Briefe*, edizione curata da Kurt Reindel. L'edizione è consultabile anche on-line al sito URL = www.dmgh.de. Per una traduzione italiana delle *Lettere*, si può vedere DAMIANI 2000-2005. Per un'introduzione alla vita e alle opere di Pier Damiani, rinvio a DRESSLER 1954, LUCCHESI 1975 e HOLOPAINEN 2012. Per una rassegna bibliografica su Pier Damiani, si possono invece consultare FACCHINI 2007 e D'ACUNTO 2010.

⁶ Per la datazione, si veda DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 417.

⁷ Si vedano, tra gli altri, VAILATI 1943; BLUM 1947; LECLERCQ 1960; MICCOLI 1961; CAPITANI 1964; COCCIA 1982; PALAZZINI 1982; LECLERCQ 1993; D'ACUNTO 1999 (cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici).

(T1) Primo, che Gesù Cristo è davvero la persona in cui si è incarnato il Verbo di Dio, la seconda Persona della Trinità.

(T2) Secondo, che nella persona di Gesù Cristo possono coesistere due nature – una umana e una divina – tra loro apparentemente inconciliabili.

Mentre la seconda tesi richiede una discussione e una dimostrazione squisitamente teologica, la prima tesi può essere provata solo sul piano storico, ossia mostrando che il riferimento delle profezie messianiche può essere identificato solo con Gesù Cristo. Provare che Cristo è la persona in cui il Verbo di Dio si è incarnato, tuttavia, è questione diversa dal provare il *perché* dell'Incarnazione. Questa seconda questione è cruciale per il cristiano, ma Damiani non si mostra mai interessato a risolverla, limitandosi nei fatti a seguire l'interpretazione agostiniana che aveva collegato l'evento dell'Incarnazione al progetto di redenzione del genere umano voluto da Dio. Nei suoi scritti, Damiani qualifica apertamente come incomprensibili le ragioni che hanno spinto Dio a concepire questo progetto di redenzione e a realizzarlo proprio in una determinata epoca storica⁸. Questa questione è dal suo punto di vista irresolubile, e questa è forse la ragione che può spiegare la poca attenzione che Damiani vi dedica nei suoi scritti. Damiani riserva invece molto spazio a provare che Gesù Cristo è precisamente il Messia annunciato dai profeti e per far questo Damiani procede fornendo un'ampia e accurata raccolta di passi biblici. Prima però di esaminare nei dettagli la posizione di

⁸ Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 421, ll. 25-26; 423, ll. 14-17; 426, l. 36; 430, l. 34 – 431, l. 5; 436, l. 18; 440, l. 24 – 441, l. 7; anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 6, ll. 1-3, 9-12 e 16-21, e 8, l. 23 – 9, l. 4.

Damiani sull'Incarnazione del Verbo, è opportuno collocare la dottrina dell'Incarnazione nel contesto trinitario da cui essa dipende.

Già nella prima delle sue epistole, la *Lettera 1* (risalente al 1040), Damiani si era soffermato sul tema trinitario, introducendo la propria posizione sulla generazione del Verbo e tentando una dimostrazione della prima tesi menzionata sopra (T1). In quella *Lettera*, Damiani aveva proceduto in due tempi: prima provando che Dio ha generato il Verbo da Sé stesso prima di tutti i secoli⁹, poi provando che tale Verbo a un certo momento si è incarnato in Gesù Cristo¹⁰. Il metodo adottato da Damiani nella sua prima *Lettera* era stato strettamente testuale. Ciò si spiega in ragione dell'occasione compositiva dell'epistola. La *Lettera 1* è indirizzata a un certo Onesto – probabilmente un laico colto ravennate o un chierico della comunità abbaziale di Pomposa, dove Damiani si trovava in quell'anno come *lector* biblico –, il quale aveva richiesto a Damiani alcuni argomenti da impiegare nelle dispute con gli ebrei. Damiani si era allora impegnato a raccogliere un insieme di testimonianze veterotestamentarie al fine di provare che gli ebrei sbagliano nel negare la natura trinitaria di Dio e l'Incarnazione del Verbo. Per come si era espresso Damiani, per raggiungere questo scopo si deve adottare un metodo che si articola in tre momenti: primo, *legere* nel testo sacro ciò in cui si deve credere; secondo, *credere* solo a ciò che si è potuto leggere nel testo sacro; infine, terzo,

⁹ Cfr. DAMIANI 1983, *Briefe 1*, 70, ll. 10 ss.

¹⁰ *Ibid.*, 70, ll. 25 ss.

probare con abbondanza di esempi (*copia exemplorum*) ciò che si è letto e in cui si crede¹¹.

Rispetto a questi tre momenti, il ragionamento di Damiani nella *Lettera 1* si era sviluppato in maniera logica e consequenziale. Per supportare il primo punto, ossia che Dio ha generato il Verbo da Sé stesso prima di tutti i secoli, Damiani aveva selezionato tutti quei passi in cui si fa riferimento, variamente, a un Verbo emesso da Dio. È questo, ad esempio, il caso di *Isaia* 55,11 («così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata»), o di *Salmi* 32,6 («Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera»), dove si menziona un Verbo di Dio e lo si presenta come lo strumento di cui Dio si è servito per la creazione di tutte le cose, passate, presenti e future¹². Per sostenere il secondo punto, ossia che tale Verbo a un certo momento si è incarnato in Gesù Cristo, Damiani aveva invece riportato, come da tradizione, alcuni passi profetici, tratti per lo più da *Isaia*, in cui viene preannunciata la nascita del Messia. Il compito dell'esegeta, in questo caso, è provare l'impossibilità di riferire tali profezie ad altri personaggi all'infuori di Gesù Cristo¹³. A questo scopo, nella *Lettera 1* Damiani si era impegnato a provare direttamente che le profezie sono compa-

¹¹ Cfr. e.g. *ibid.*, 70, ll. 10-13: «Deum itaque Patrem onnipotentem verbum de se ante omnia saecula genuisse legimus, credimus et probamus».

¹² *Ibid.*, 70, ll. 19-24.

¹³ Per escludere che le profezie messianiche possano essere riferite ad altri personaggi biblici, come Davide o Salomone, nella *Lettera* Damiani pone enfasi sull'impossibilità di riferire a un uomo mortale alcune caratteristiche attribuite dai profeti al Messia, come la durata plurisecolare, la coeternità con il Padre, l'onnipotenza, la spiritualità, la natura divina, la capacità taumaturgica. Cfr. *ibid.*, 77, l. 4 - 82, l. 12.

tibili con la cronologia di Gesù Cristo¹⁴ o che, in alcuni casi, il loro riferimento è inequivocabilmente da identificare con Cristo¹⁵. In qualche occasione, tuttavia, Damiani aveva demandato all'Ebreo questo compito, argomentando che se l'Ebreo non è in grado di indicare una persona diversa da Cristo quale riferimento delle profezie messianiche, allora deve accettare il dato di fede offerto dal testo e credere nell'Incarnazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo¹⁶.

Nella *Lettera 1*, l'orizzonte in cui si era inserito il ragionamento cristologico di Damiani, come si è detto, è quello apologetico della disputa con gli ebrei in merito all'Incarnazione del Verbo e al valore messianico di Gesù Cristo. Ciò spiega l'intento programmatico della *Lettera*, che è quello di arrivare alla conversione degli ebrei servendosi solo di testimonianze bibliche e non di argomenti astratti. Solo in questo modo – osserva Damiani a Onesto – la conversione dell'ebreo può essere considerata salda e meritoria. Se nella *Lettera 1* l'ottica di Damiani era stata strettamente esegetica, nella *Lettera 81* il ragionamento di Damiani diviene all'apparenza più complesso e articolato sul piano teologico. In ambito trinitario, Damiani si propone di rendere comprensibile il significato della Trinità di Dio e di provare come unità e trinità siano due caratteristiche di Dio perfettamente compatibili. Ma vediamo in dettaglio come si svolge il suo ragionamento.

Damiani elabora la propria teologia trinitaria muovendo da due principi. Il primo assume che Dio sia un ente infinito, e da ciò Damiani deduce che Dio deve essere uno e assolutamente semplice; il secondo principio, invece, as-

¹⁴ *Ibid.*, 72, ll. 9-12.

¹⁵ *Ibid.*, 77, l. 4 ss.; 80, ll. 7-8 e 27-29; 82, ll. 3-5; 83, ll. 14-18.

¹⁶ *Ibid.*, 72, ll. 5 ss.

sume come punto di partenza la nominazione biblica di Dio come *Padre*. Ammessi questi principi, la dottrina trinitaria di Damiani si sviluppa nel modo seguente. Il concetto di *padre* è un concetto relazionale. Ciò implica che nel momento in cui si descrive Dio come Padre, allora siamo costretti (*compellimur*) a dire che Dio *ha* anche un Figlio. In base al primo principio, però, il Figlio non può essere descritto come qualcosa di diverso dal Padre, per cui non basta dire che Dio ha anche un Figlio, ma occorre dire, più correttamente, che Dio è anche il Figlio che è stato generato dal Padre. Da ciò segue che, se Dio è assolutamente semplice e può essere descritto come Padre, allora Padre e Figlio, essendo entrambi Dio, devono condividere le stesse proprietà essenziali. Si può affermare, così, che il Figlio è coesenziale e consustanziale con il Padre, e quindi anche coeterno, perché se il Padre esiste fin dall'eternità, e se il Padre e il Figlio sono la stessa sostanza di numero, allora anche il Figlio deve esistere fin dall'eternità. Lo stesso ragionamento può essere fatto per le altre proprietà essenziali di Dio (come l'onnipotenza) e questo ragionamento può essere applicato anche allo Spirito Santo, la terza Persona della Trinità¹⁷.

Come nel caso dell'Incarnazione, così anche nel caso della Trinità Damiani non fornisce nessun argomento per spiegare *perché* l'unica sostanza di Dio deve articolarsi in tre Persone. Lo scopo della *Lettera* è solamente quello di definire correttamente e rendere comprensibile al monaco Ambrogio la posizione cattolica sulla Trinità, mostrando le conseguenze che possono derivare dall'accettazione dei due principi richiamati sopra. Questo è un aspetto

¹⁷ Per una discussione più approfondita di questo ragionamento, si veda AMERINI 2015, § 2.1.

che Damiani fa notare spesso ad Ambrogio: la *necessità* asserita dalle nostre conclusioni non riguarda Dio, ma solo i nostri ragionamenti a proposito di Dio. L'obbligo, la costrizione che abbiamo nel trarre certe conclusioni è dovuta solo al rapporto di necessità logica che collega le conclusioni alle premesse della dimostrazione. Nel caso della Trinità, se descriviamo Dio come Padre e come infinito, allora è *necessario* concludere che Dio è uno e trino. Alla luce di queste precisazioni, il punto centrale di Damiani è che, se la nominazione biblica di Dio come Padre viene presa come espressione veritiera della volontà di Dio, allora la scelta di articolare la natura divina in forma trinitaria è stata presa eternamente dalla volontà divina. Le ragioni di questa scelta, tuttavia, ci restano sconosciute. L'unica cosa che possiamo sapere è quanto le Sacre Scritture ci rivelano e dalle Scritture apprendiamo che Dio è nominato appunto come Padre. Da qui, la *necessità* di postulare l'esistenza di un Figlio (di cui pure le Sacre Scritture parlano) e, di conseguenza, di spiegare la sostanza e l'unità di Dio come una Trinità di Persone.

Un ulteriore elemento di interesse della *Lettera* è che in essa Damiani non si limita a giustificare la *necessità* della derivazione del Figlio dal Padre, ma abbozza anche una sorta di giustificazione della *sufficienza* della Trinità. L'argomento di Damiani è che se Dio-Padre genera Dio-Figlio e il Figlio è generato dal Padre, segue che non vi possono essere altri elementi che i tre dati dal Padre-generante, dal Figlio-generato e dal diletto (*dilectum*) reciproco e simultaneo che la relazione di generazione comporta¹⁸. Alla base di questa

¹⁸ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 421, ll. 21-27: «Et haec summa illa karitas est, qua genitus a gignente diligitur, suumque diligit genitorem. Ideoque non amplius quam tria sunt, et es-

‘deduzione’ sembra esservi la convinzione che da Dio non possa derivare che Dio e che, se Dio è uno, da Dio non possa derivare che un Dio che è uno in Sé e quindi uno con il Dio da cui deriva. Uno e unico quindi è il Padre e tale è anche il Figlio generato dal Padre; uno e unico allora deve essere anche lo Spirito Santo che collega necessariamente e reciprocamente il generante e il generato.

La rinuncia da parte di Damiani a fornire una spiegazione del mistero trinitario si ripete anche nel caso dell’Incarnazione del Verbo. In questo caso, come già notato, Damiani non si discosta da una consolidata tradizione teologica che dà conto dell’evento dell’Incarnazione in chiave morale ed escatologica. La venuta di Cristo è legata alla redenzione del genere umano e alla restaurazione della natura umana dopo la caduta del peccato originale. Damiani non ricerca una ragione intrinseca alla natura divina, non giustifica cioè la scelta di incarnarsi come segno di una maggiore perfezione di Dio rispetto alla scelta possibile di non incarnarsi. Anche riguardo a questo tema, Damiani si limita a riunire le testimonianze bibliche più significative a favore dell’Incarnazione. Nello specifico, siccome per il cristiano l’Incarnazione è evidente, Damiani ritiene che il suo compito sia quello di offrire dei passi che aiutino a fondare sul testo sacro questa evidenza. Ciò avviene in due modi. Da un lato, Damiani seleziona passi veterotestamentari che possono essere letti come un preannuncio della nascita di Cristo e di tutti gli altri eventi lega-

sentialiter indivisa, et tripartita proprie tate distincta. Unus diligens eum, qui de illo est, et unus diligens eum, a quo est, et ipsa dilectio de qua dicitur, *quia Deus caritas est*. Et hec est summa, ineffabilis et incomprehensibilis trinitas, non dicam unius Dei, sed unus Deus».

ti alla sua esistenza terrena¹⁹. Dall'altro, Damiani indica alcuni passi neotestamentari che a suo avviso non lasciano dubbi sulla natura divina di Cristo²⁰.

Damiani considera il caso di Cristo particolarmente importante, non solo perché Cristo risulta essere la seconda Persona della Trinità che si è fatta uomo, ma anche perché il caso di Cristo si presenta come speculare rispetto a quello trinitario: se in Dio coesistono tre Persone in una sola natura, in Cristo coesistono due nature in una sola persona. In questo caso, il problema principale da risolvere per Damiani è quello di rendere comprensibile al monaco Ambrogio la dottrina della doppia natura di Cristo. Nella *Lettera* 1 Damiani non aveva affrontato questo problema; è invece nella parte centrale della *Lettera* 81 che Damiani prova a giustificare la plausibilità dell'interpretazione cattolica della cristologia.

3. Aspetti della cristologia damiana

Il processo di creazione da parte di Dio, che vede nell'Incarnazione del Verbo il momento di supremo compimento, risulta per Damiani quello forse più difficile da spiegare. L'evento dell'Incarnazione richiede un impegno di chiarificazione di diversi punti. Quattro in particolare. (i) Primo, che il Verbo, coeterno e consustanziale a Dio, si è potuto incarnare in Gesù Cristo. (ii) Secondo, che l'Incarnazione ha riguardato esclusivamente la seconda Persona della Trinità e (iii) terzo, che in Gesù Cristo, inversamente a ciò che accade

¹⁹ Cfr. DAMIANI 1983, *Briefe* 1, 86-87.

²⁰ *Ibid.*, 77, l. 4 - 82, l. 12.

nella Trinità, coesistono due nature in una sola persona. (iv) Quarto, e infine, che la coesistenza delle due nature non implica né una divinizzazione dell'uomo né un'umanizzazione di Dio²¹. Come vedremo, Damiani dimostra di avere difficoltà con ciascuno di questi punti.

Partendo dalla risposta al punto (iv), una prima cosa che possiamo notare è l'insistenza con cui nella *Lettera* Damiani ricorda ad Ambrogio la necessità di considerare l'anima e il corpo di Cristo a tutti gli effetti umani. Secondo Damiani, essi devono essere considerati come legati al processo di generazione naturale di Cristo, a differenza invece della divinità di Cristo la quale dipende interamente dal Padre. La ragione di questa insistenza è che la difesa di questo punto è funzionale alla confutazione di due eresie classiche: quella manichea, secondo la quale Cristo non avrebbe avuto un vero corpo umano, e quella di Apollinare di Laodicea, secondo la quale corpo e anima di Cristo deriverebbero sì dal processo naturale di generazione, ma ad eccezione delle facoltà razionali superiori (*mens e consilium sapientiae rationalis*) che dipenderebbero, invece, direttamente dalla sua divinità²². Damiani ritiene queste eresie facilmente confutabili. Il corpo e l'anima di Cristo non possono essere considerati minori o maggiori in dignità, né dissimili per specie o per genere, rispetto a quelli degli altri uomini, tranne che per la macchia del peccato originale, che non si è trasmessa a Cristo. L'argomento di Damiani è che se ciò che vi è di più essenziale all'uomo, ossia il pensare e il volere, non appartenessero alla natura umana di Cristo o, viceversa, se le appartenessero in

²¹ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 424, ll. 15-23; 425, ll. 25-27.

²² *Ibid.*, 422, ll. 14-24.

modo più eminente, allora perderebbe di significato il ruolo di mediatore svolto da Cristo e di conseguenza verrebbe meno, per Cristo, la possibilità di prendere su di sé i peccati della natura umana al fine di redimerla. In breve, se Cristo avesse solo la natura umana o solo la natura divina, il concetto stesso di *incarnazione* risulterebbe contraddittorio. L'Incarnazione del Verbo richiede logicamente la presenza di due nature – quella divina e quella umana – nell'unica persona di Cristo²³.

Se l' 'umanità' di Cristo è un tema caro a Damiani e sul quale Damiani ritorna spesso nella *Lettera* e nelle sue opere, molto più rapide sono le chiarificazioni dei primi due punti. In particolare, il primo punto (i) è di fatto lasciato indiscusso da Damiani. Come abbiamo già avuto modo di notare, Damiani ritiene che gli atti della volontà di Dio che stanno a fondamento delle verità di fede in materia trinitaria non siano penetrabili dalla ragione umana, per cui le verità di fede stesse non sono, strettamente parlando, spiegabili attraverso una dimostrazione che riveli il *perché* di quelle verità. Così, nel caso dell'Incarnazione del Verbo, Damiani ritiene di doversi limitare a provare che l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo non è un evento che contraddice l'onnipotenza divina, e che, quindi, risulta pienamente accettabile e giustificabile rispetto al fine ultimamente escatologico della creazione²⁴.

²³ *Ibid.*, 422, l. 25 – 423, l. 10. Su questa valorizzazione dell'umanità di Cristo, Damiani innesta il tema dell'Immacolata Concezione e della verginità di Maria al momento del concepimento di Cristo e al momento della sua nascita. Cfr. *ibid.*, 422, l. 27 e 424, ll. 27-28. Per una discussione di questo aspetto del pensiero di Damiani, si vedano ROSCHINI 1972; e BALDASSARI 1933 e BALDASSARI 1958.

²⁴ *Ibid.*, 421, l. 34 – 422, l. 13.

Anche il secondo punto (ii) non è particolarmente discusso da Damiani ed è presentato come un dubbio che costituisce una conseguenza logica (*consequentia rationis*) dell'assunto che il Figlio è coesenziale e inseparabile dal Padre: come può solo il Figlio e non il Padre essersi fatto carne, se Padre e Figlio sono consustanziali e coeterni? Anche in questo caso Damiani non fornisce argomenti dimostrativi, ribadendo quanto già abbiamo avuto modo di notare, ossia il carattere ineffabile e inspiegabile dell'Incarnazione del Verbo²⁵. Di nuovo, Damiani si limita a fornire alcuni esempi per mostrare che non è contraddittorio, e quindi non è impensabile, che Dio abbia deciso di incarnarsi come Figlio e non come Padre; ciò è sufficiente a sostenere – e quindi a credere – che solo il Figlio si sia incarnato e non il Padre²⁶. Nello specifico, Damiani ricorre all'esempio del calore e dello splendore del sole, a quello della mano e della corda della cetra, e a quello del rapporto tra l'anima e la ragione. Al fine di rendere più chiaro il modo di procedere di Damiani, soffermiamoci per un momento su quest'ultimo esempio, tratto dal *Sermo* 295 all'epoca erroneamente attribuito ad Agostino. Damiani osserva che una cosa (*aliud*) è l'anima, un'altra cosa (*aliud*) è la ragione, nonostante che la ragione si trovi nell'anima e l'anima sia una sola cosa di numero. Ora, è un fatto che la ragione e l'anima esercitino operazioni diverse, anche se né l'anima è in grado di operare senza la ragione, né la ragione senza l'anima; per quanto

²⁵ *Ibid.*, 423, ll. 11-17: «Sed hic tibi, fili, cogitatio fortassis obrepat, que velut ex consequentia rationis obiciat, dum Filius, inquiring, unius cum Patre substantie et inseparabilis cedatur esse nature, quomodo sine Patre Filius, vel humanitatis potuit induere formam, vel solus passionis toleravit iniuriam? Quod quia divinum et inaccessible est, quod ex ipsius ineffabilis materie manifestis comprehendi nequit indiciis, a catholicis sepe doctoribus visibilium rerum declaratur exemplis».

²⁶ *Ibid.*, 423, l. 33 – 424, l. 6.

l'anima e la ragione siano nella realtà un'unica cosa, infatti, solo l'anima può essere considerata principio di vita, solo la ragione principio di conoscenza. Lo stesso può essere detto nel caso del Padre e del Figlio: sebbene il Padre e il Figlio siano una sola cosa di numero e un solo Dio nella realtà, tuttavia può essere sostenuto che solo il Figlio si sia incarnato²⁷. La non-contraddittorietà della scelta divina diventa la regola per provare la sua plausibilità: siccome non è impossibile pensare che Dio si sia fatto uomo come Figlio e non come Padre, allora per il cattolico è possibile credere che Dio si sia fatto uomo come Figlio e non come Padre. Allo stesso modo, non è nemmeno impossibile pensare – e quindi credere – che Dio si sia fatto uomo senza diventare materiale e senza rendere l'uomo divino, che abbia deciso di unirsi a una donna senza prendere moglie²⁸, o che abbia fatto nascere suo Figlio preservando la verginità di Maria²⁹.

Specificatamente, quest'ultimo punto viene difeso da Damiani in risposta al secondo interrogativo della *Lettera*: come ha potuto il corpo di Cristo essere un vero corpo umano se ha potuto uscire dal seno materno senza intaccare la verginità della madre³⁰? Anche in questo caso, Damiani si appella all'esperienza comune per difendere la piena e perfetta 'umanità' di Cristo: la

²⁷ *Ibid.*, 422, ll. 17-23: «Unde et beatus loquitur Augustinus: Aliud est, inquit, anima, aliud ratio; et tamen in anima est ratio; et una quidem est anima. Sed aliud anima agit, aliud ratio. Nam anima vivit, ratio sapit, et ad animam pertinet vitam, ad rationem pertinet sapientia; et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Et cum unum sint, anima sola suscepit vitam, ratio sola suscepit sapientiam. Sic et Pater et Filius, licet unum sint, et unus Deus sit, ad solum Christum pertinet caro».

²⁸ *Ibid.*, 426, ll. 17-35.

²⁹ *Ibid.*, 424, ll. 1 ss.

³⁰ *Ibid.*, 423, ll. 33 ss.

possibilità che agenti naturali (come la luce) hanno di penetrare i corpi lasciandoli inalterati rende plausibile la possibilità, a *fortiori*, che un agente soprannaturale ha avuto di mantenere l'integrità di Maria all'atto della nascita di Gesù Cristo. Nel caso di Cristo – Damiani sembra suggerire – non bisogna confondere la causa eccezionale e straordinaria della sua nascita dalle operazioni tipiche della specie umana cui Cristo, in quanto uomo, appartiene: il fatto che Cristo sia stato concepito per virtù dello Spirito Santo e sia nato lasciando integro il grembo materno non implica che la natura umana non abbia compiuto in Cristo ciò che è proprio e conforme alla sua specie. Cristo è interamente uomo quanto al corpo e quanto all'anima; in quanto uomo, conosceva e voleva come tutti gli altri uomini, anche se in quanto Dio, le sue possibilità conoscitive e volitive erano ovviamente illimitate³¹.

Il tipo di argomento che abbiamo evidenziato sopra – ossia, se non è impossibile o contraddittorio pensare che Dio abbia operato in un certo modo, allora può e deve essere creduto che Dio abbia operato in quel modo – è un punto delicato della *Lettera*. Lo stesso atteggiamento per così dire 'limitativo' che Damiani assume rispetto al punto (ii) si riscontra anche quando Damiani deve spiegare più nei dettagli la seconda tesi che abbiamo menzionato all'inizio di questo studio (T2) e che abbiamo richiamato sopra nel punto (iii), ossia la tesi che in Cristo vi sono due sostanze o nature in un'unica persona. Riguardo a questa tesi, che costituisce il cuore dell'interpretazione cattolica della cristologia, ci saremmo aspettati che Damiani avesse chiarito con precisione le modalità con cui due sostanze o nature tra loro apparentemente in-

³¹ *Ibid.*, 424, ll. 12-14 ss.

compatibili – una divina e l'altra umana, infinita ed eterna la prima, finita e mortale la seconda – possono coesistere in una stessa persona. L'obiettivo di Damiani nella *Lettera*, invece, è più circoscritto. Il fine è solamente quello di mostrare al monaco Ambrogio la non-contraddittorietà della tesi della coesistenza delle due nature nell'unica persona di Cristo. Di fronte all'impossibilità per la ragione umana di penetrare il mistero cristologico – osserva Damiani –, non resta che portare alcuni esempi e alcuni argomenti per rendere *chiaro e comprensibile* il principio su cui l'interpretazione cattolica della cristologia si basa, ossia la convinzione appunto che nell'unica persona di Cristo, coincidente con la seconda Persona della Trinità, coesistano due nature diverse.

Come abbiamo avuto modo di notare, l'insistenza sulla duplicità delle nature serve a presentare il caso di Cristo come speculare rispetto a quello trinitario³², mentre l'insistenza sull'unicità della persona serve a escludere, per converso, che l'Incarnazione abbia riguardato tutta quanta la Trinità³³. L'obiettivo principale che Damiani si propone di raggiungere nella parte centrale della *Lettera* è rendere chiaro al monaco Ambrogio che la coesistenza non va intesa come coabitazione di due nature separate. La chiave della sua spiegazione risiede nel concetto di 'counione' (*counio*), il quale cerca di catturare e restituire l'idea che le due nature sono unite in Cristo in modo tale da restare tra loro distinte. Il concetto è difficile e, alla fine, rimane abbastanza

³² Damiani fissa sinteticamente i rapporti tra i due casi in DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 6-17; ma si veda anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 26, ll. 5-6.

³³ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 31-34.

opaco e mai chiarito del tutto da Damiani. Alla luce di questo concetto, però, la spiegazione di Damiani risulta abbastanza chiara nelle sue linee generali.

Secondo Damiani, le due nature non possono essere unite in modo tale da restare ciascuna separata, altrimenti non potrebbero cooperare tra loro ed entrerebbero in conflitto, essendo due nature che esibiscono proprietà tra loro incompatibili. Per la stessa ragione, le due nature non possono nemmeno essere unite in modo tale da dar luogo a una terza natura, né possono tantomeno trasformarsi l'una nell'altra. La conclusione di Damiani è che le due nature devono condividere l'unione, essere cioè 'counite', ossia essere unite in modo tale da risultare indivise pur restando distinte. Sul piano del vocabolario, Damiani riesce a rendere chiaro questo concetto distinguendo puntualmente le proprietà di Cristo in quanto uomo da quelle di Cristo in quanto Dio, mediante la distinzione tra ciò che compete a Cristo considerato *sub forma Dei (ut Deus)* e ciò che compete a Cristo considerato *sub forma servi (ut homo)*³⁴. Questa distinzione agevola il compito di Damiani quando deve commentare il testo sacro³⁵, ma sul piano dottrinale, essa non appare particolarmente esplicativa, risultando più un criterio di interpretazione che non una spiegazione effettiva del concetto di 'counione'.

Di fatto, la necessità di sostenere che le due nature sono 'counite' in Cristo è semplicemente il risultato di alcune esclusioni: secondo Damiani, il cattolico deve escludere che tali nature possano coesistere come separate, o tras-

³⁴ La distinzione ricorre frequentemente. Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 424, ll. 24-26; 425, ll. 1, 7-8; 427, ll. 5-7; 430, ll. 8-12; 432, ll. 2-5; anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 12, ll. 6-7.

³⁵ Si leggano, ad esempio, le succinte ma efficaci formule cristologiche in DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 5-16.

formarsi l'una nell'altra, oppure confluire in una terza e diversa natura. A Damiani è sufficiente raggiungere questa conclusione e assumerla come principio-guida dell'interpretazione cattolica della cristologia. Damiani evita invece di approfondire questo concetto sul piano teologico. Come abbiamo già avuto modo di far notare altrove per la teologia trinitaria, anche in questo caso Damiani non va oltre il ritenere questa 'counione' come un dato teologico «incomprensibile» e «ineffabile»³⁶.

La difficoltà di dar conto del concetto di 'counione' delle due nature è evidente in Damiani e trapela dalle tensioni che possono essere riscontrate nelle sue formulazioni. Da un lato, Damiani osserva – in modo corretto stando alle proprie premesse teologiche – che le due nature si devono trovare nell'unica persona di Cristo ciascuna mantenendo le proprie caratteristiche essenziali. Sostenere la tesi dell'unione ipostatica delle due nature è una posizione in qualche modo obbligata per evitare eresie come quelle nestoriana ed eutichea che attribuivano a Cristo, rispettivamente, solo una natura umana o solo una natura divina³⁷. Nella *Lettera*, la relazione tra le due nature di Cristo è descritta variamente da Damiani: come *convenientia*, come *communio* e specialmente come *counio*. Ma in ogni caso, l'idea di fondo è la stessa: la coesistenza va intesa come un'unione per indivisione (*indivisio*), ma al tempo

³⁶ Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 426, ll. 27-29.

³⁷ *Ibid.*, 424, ll. 30-31; 425, ll. 11-12, 15-17, 25-27, 32-34; 428, ll. 1-4, 19-20; 429, ll. 20-25. Il tema dell'unità personale o ipostatica (*subsistentia*) dà origine alla dottrina della duplice natività del Cristo, su cui si veda 429, ll. 5-6 e 12-14: «Una igitur est in Christo subsistentia vel persona, sed non una substantia vel natura... Duas ergo natiuitates recte confitemur in Christo, unam de Patre sine initio et sine tempore sempiternam et coaeternam per omnia genitori, alteram de materna substantia sub curriculo temporali».

stesso anche come una non-mescolanza (*inconfusio*) delle due nature nell'unità della persona di Cristo. Damiani fa notare ad Ambrogio come la posizione corretta per un cattolico sia sostenere che le due nature non si confondono né restano giustapposte, ma si uniscono insieme conservando però ciascuna le proprie caratteristiche essenziali³⁸. La 'counione' non può implicare nessuna corruzione delle due nature nella formazione di una nuova, superiore natura: quella divina non può corrompersi, perché immutabile e impassibile per natura; ma nemmeno quella umana può modificarsi divenendo divina, perché altrimenti non avrebbe nemmeno senso parlare di incarnazione.

Il problema principale per chi, come Pier Damiani, voglia sostenere che le due nature sono 'counite' pur restando distinte è provare che alla duplicità delle nature non corrisponde una duplicità delle persone in cui tali nature si instanziano. La tesi dell'esistenza di 'due Cristi' è un punto critico dell'interpretazione cattolica della cristologia, una difficoltà che Damiani stesso riconosce. Ad esempio, Damiani si rende conto che la particella 'con' (*cum*) inclusa nelle espressioni con cui abitualmente si esprime la coesistenza delle

³⁸ *Ibid.*, 424, ll. 12-23: «Agit enim utraque natura, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne naturaliter exsequente quod carnis est. Unum enim horum coruscat miraculis, alterum succumbit iniuriis. Sed nec creatura in divinitatem versa, nec in creaturam divinitas est mutata. Ex duabus enim et in duabus naturis sic mediatoris Dei et hominum persona consistit... Ex duabus itaque naturis, quoniam utramque indivisibiliter counivit, in duabus autem, quoniam incorruptam utramque servavit»; 425, ll. 25-27: «Neque in Christo deitas hoc est quod caro, vel caro hoc est quod deitas potuit, sed divinitatis et humanitatis utraque natura incommutabilis et inconfusa in sua nihilominus proprietate permansit», e ll. 31-34 ; anche 428, ll. 19-22: «In Christo igitur et unitas est personae, et duae sunt inconfusa semper atque distincta proprietate naturae : una scilicet in eo natura est, quae ducit originem ex utero virginali, altera, quae sine ullo prorsus initio coaeterna est Deo Patri»; 429, ll. 14-25; 431, ll. 15-16 e 19-21.

due nature in Cristo – *convenientia, communio, counio* – potrebbe far pensare che alla duplicità delle nature corrisponda in qualche misura una duplicità personale in Cristo, al punto da concludere che Cristo-uomo altro non è che un ‘portatore di Dio’ (*deiferus*), di quel Cristo-Dio che si nasconde dietro l’aspetto umano. Se si ammettessero due persone in Cristo, niente vieterebbe di considerare Cristo come la composizione di un Dio che viene adorato e glorificato e di un uomo che viene solamente co-adorato e con-glorificato, in quanto involucro di Dio³⁹. Damiani esclude questa interpretazione, anche se, come vedremo, non sembra in grado di spiegare fino in fondo il modo in cui le due nature si compongono senza dare luogo a una duplicità personale.

Se, da un lato, Damiani pone di frequente l’accento sulla duplicità delle nature in Cristo, dall’altro lato va detto che Damiani talvolta si esprime come se le due nature fossero in qualche modo unificate o unite all’interno di un’unica natura, al punto che l’operazione compiuta dall’unica persona di Cristo è sempre una e una sola⁴⁰. Insistere sull’unicità della persona di Cristo, quale unico correlato della ‘counione’ delle due nature, serve a Damiani per negare eresie come l’adozionismo di Elipando di Toledo secondo il quale

³⁹ *Ibid.*, 431, ll. 21-26, 29-30.

⁴⁰ *Ibid.*, 429, ll. 19-27: «Non ergo alius sed unus idemque duas operationes exercuit, et utraque operata est forma vel natura cum alterius communione, quod proprium habuit... Idem itaque Deus et homo in una subsistentia vel persona, sed gemina utriusque servata proprietates substantiae, permanente natura, ut utramque videlicet neque dividat nec unio facta confundat. Verbum enim verbum est et non caro, et caro caro est et non verbum. Sed una est operatio carnis et verbi, quia et una est persona Dei et hominis» ; anche 430, ll. 13-20. Una situazione problematica in parte simile si ha nel caso della Trinità, dove le tre Persone agiscono e cooperano sempre verso un’unica azione, per il fatto che è sempre e solo l’unica essenza divina a promuovere le azioni proprie di ciascuna Persona. Cfr. *ibid.*, 434, ll. 16-18; 434, l. 28 – 435, l. 5; 436, ll. 12-14.

Cristo nella natura divina è vero Dio, mentre nella natura umana è Dio solo a titolo onorifico o adottivo⁴¹. Insistere troppo sull'unicità della persona di Cristo, però, sembra avere una conseguenza negativa: se è sempre e solo Cristo come uomo ad agire, allora o le due nature sono in qualche misura 'mescolate' nel momento in cui Cristo agisce, oppure si deve ritenere che in Cristo si sia in realtà instanziata una e una sola natura.

Come detto, Damiani non entra nei dettagli della metafisica cristologica e questo può forse spiegare quelle tensioni che sembrano celarsi nelle sue formulazioni. In realtà, Damiani difende la tesi centrale della propria cristologia in maniera molto rigorosa e coerente. La non-contraddittorietà della tesi della 'counione' di due nature diverse nell'unica persona di Cristo unita alle difficoltà delle posizioni eretiche sembra essere considerata da Damiani come una condizione sufficiente per abbracciare l'interpretazione cattolica. Quanto all'ipotesi dei 'due Cristi', Damiani ritiene che sia necessario sostenere che sia stato sempre uno e lo stesso Cristo a compiere tutte le azioni. La ragione, presumibilmente, è che se le azioni che Cristo ha compiuto fossero state in realtà compiute da due Cristi diversi, nessuno dei due Cristi sarebbe responsabile delle azioni compiute dall'altro Cristo. Ammessa l'unicità del soggetto dell'azione, può dunque essere inferita l'unicità della persona di Cristo. Non tuttavia l'unicità della sua natura. L'unicità personale o ipostatica, infatti, non è incompatibile con l'idea che vi siano in Cristo due principi delle azioni, che corrispondono alle due nature. Se, di fatto, è sempre uno e lo stesso Cristo a

⁴¹ Cfr. e.g. *ibid.*, 429, ll. 26-27 (si veda il testo sopra, nota 34); 431, ll. 15-16; 432, ll. 15-17: «nichil est utriuslibet naturae quod non sit utriusque», e ll. 23-26. Sulle critiche all'adozionismo, si veda *ibid.*, 427, ll. 30 ss.; 429, ll. 5-11 e ss.

compiere un'azione, le azioni che Cristo può compiere sono comunque di due tipi diversi, a seconda che il principio dell'azione sia la natura umana o la natura divina. Siccome il soggetto dell'azione alla fine è uno e uno soltanto, Damiani conclude che il cattolico deve sostenere che in entrambe le azioni le due nature in qualche modo cooperano (*communicant*) o collaborano vicendevolmente⁴². Sfortunatamente, Damiani non va oltre queste affermazioni; il modo in cui le due nature dovrebbero interagire tra loro – che costituisce il vero *punctum quaestionis* per l'interpretazione cattolica della cristologia – è lasciato totalmente inesplorato.

Comunque sia, l'assoluta peculiarità del caso di Cristo, del caso cioè di un uomo in cui coesistono una natura umana e una natura divina, è difesa da Damiani con particolare vigore e a più riprese nel corso della *Lettera* 81. L'occasione forse più nitida per affermare questa peculiarità si offre a Damiani quando deve chiarire la differenza che vi è tra il caso dello Spirito Santo che ha preso le sembianze di colomba per scendere su Gesù Cristo e il caso del Verbo che ha preso le sembianze umane di Cristo – un tema, come Damiani ricorda, spesso frequentato nei dibattiti cristologici⁴³. Il caso è interessante. Damiani si rende conto che la colomba potrebbe essere considerata un buon contro-esempio per negare l'umanità di Cristo: come lo Spirito Santo non è nato da una colomba, così qualcuno potrebbe sostenere che neppure Cristo è nato da donna umana. Damiani, però, obietta che, per quanto il ra-

⁴² *Ibid.*, 429, ll. 12-27.

⁴³ Introdotto *ibid.*, 427, ll. 21-24, è diffusamente trattato da Damiani alle 430, l. 21 – 431, l. 28. Damiani tocca solo incidentalmente, invece, la manifestazione sensibile del Padre sotto forma di voce. Cfr. *ibid.*, 434, ll. 16-27.

gionamento sia in sé valido e comprensibile, il teologo non deve procedere in astratto ma deve preoccuparsi di dar conto dei passi della Sacra Scrittura, e la Scrittura ci dice che nello stesso luogo dove si parla dello Spirito Santo che ha preso le sembianze di colomba (e.g., *Vangelo di Luca*, 3,22), si dice anche che Cristo è nato da una donna (e.g., *Vangelo di Luca*, 2,6-7). Di conseguenza, se si crede (*si credimus*) al Vangelo, si deve credere a ogni sua formulazione. Compito del teologo è allora quello di qualificare l'analogia. Per quale motivo non si può dire che lo Spirito Santo è nato da una colomba? La ragione – spiega Damiani – è che lo Spirito Santo non è venuto per redimere con la sua comparsa le colombe, ma per indicare visibilmente, attraverso questa forma, l'amore spirituale e l'innocenza che lo caratterizza in modo essenziale. Se da un punto di vista metafisico il caso di Cristo e della colomba appaiono simili (entrambi infatti possono essere spiegati come la materializzazione visibile di una natura divina e spirituale), la loro funzione teologica è profondamente diversa. Nessuna delle manifestazioni sensibili di Dio – come potrebbe essere, ad esempio, anche la *voce* con cui il Padre si rivela – può essere accostata al caso del Verbo che si è incarnato in Gesù Cristo⁴⁴.

4. Conclusione

Rispetto alla *Lettera 1*, dove il tema cristologico era solo accennato, la *Lettera 81* costituisce un sicuro avanzamento di Damiani sul piano argomentativo. Spesso abbiamo notato come Damiani si sia limitato a indicare e commen-

⁴⁴ *Ibid.*, 430, l. 21 - 431, l. 15, in partic. 430, l. 34 - 431, l. 1.

tare passi biblici a sostegno di una determinata dottrina teologica. In questa *Lettera* Damiani imposta il discorso in modo diverso, riservando solo il riepilogo finale alle autorità bibliche, mentre dedica ampio spazio alla questione della corretta comprensione (*recta intelligentia*) dell'interpretazione cattolica della cristologia. Nonostante i tentativi di chiarimento, però, Damiani riconosce che resta la difficoltà di spiegare come sia possibile che Dio si sia fatto uomo senza assumere veramente la persona di uomo o che, se l'ha assunta, questa assunzione non abbia dato origine a due, per quanto indistinte, persone o ipostasi. Il concetto di 'counione' della natura umana e di quella divina rende intuitivamente chiara la contemporanea unità e distinzione delle due nature. Come abbiamo detto, Damiani però si ferma a questo punto, non avanzando nessuna spiegazione su come possa funzionare in concreto la 'counione'. Per i suoi scopi, è sufficiente dichiarare che questa interpretazione è ragionevole e logicamente corretta, date le premesse di partenza, e che alcuni Padri della Chiesa l'hanno confermata. Sul finire della *Lettera* Damiani ricorda il *De fide sanctae et individuae trinitatis* di Alcuino di York e il *Tractatus* XXIII di papa Leone I Magno, e conclude notando come questa interpretazione della natura di Cristo, per altro, sia l'unica accettabile una volta che uno abbia ammesso che la divinità sia qualcosa di essenzialmente immutabile e che, ciononostante, si sia incarnata. Ipotizzare due persone in Cristo o negare che vi siano due nature semplicemente equivale a contraddire il concetto stesso di incarnazione, che *necessariamente* prevede l'assunzione della natura

divina da parte di una persona dotata di una natura umana perfetta e completa⁴⁵.

FABRIZIO AMERINI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

⁴⁵ *Ibid.*, 432, ll. 9-11, e 433, l. 30 - 434, l. 3.

BIBLIOGRAFIA

D'ACUNTO 1999 = D'ACUNTO NICOLANGELO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo (Nuovi Studi Storici, 50).

D'ACUNTO 2010 = D'ACUNTO NICOLANGELO, «I cambiamenti. Storia di una storia recente», *Reti medievali Rivista* XI, 1 (2010), URL = www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/12/324.

D'ACUNTO 2012 = D'ACUNTO NICOLANGELO, «Un episodio della polemica sul Filioque: la lettera di Pier Damiani a Lichoudes patriarca di Costantinopoli» in CITTADINI FULVI MARIA GRAZIA, D'ACUNTO NICOLANGELO, COMMODI BERNARDO, GASPERONI PANELLA VANIA, MEZZANOTTE FRANCO (eds.), *La Trinità tra fede e ragione. Dispute teologiche, esperienze mistiche e rappresentazioni iconografiche*, Perugia, Morlacchi, pp. 53-76.

AMERINI 2015 = AMERINI FABRIZIO, «Pier Damiani e la teologia trinitaria», *Medioevo* 40 (2015), di prossima pubblicazione.

BALDASSARI 1933 = BALDASSARI SALVATORE, «La mariologia in S. Pier Damiano», *La Scuola Cattolica* 61 (1933), 304-312.

BALDASSARI 1958 = BALDASSARI SALVATORE, «San Pier Damiani S. Mariae virginis camerarius», *Tabor* 24 (1958), 900-918.

BLUM 1947 = BLUM OWEN J., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*, Washington D. C., The Catholic University of America Press (Studies in Mediaeval History, n.s. 10).

CANTIN 1997 = CANTIN ANDRÉ, *Foi et dialectique au XI siècle*, Paris, Editions du Cerf (Initiations au Moyen Âge).

CAPITANI 1964 = CAPITANI OVIDIO, «San Pier Damiani e l'istituto eremitico» in AA.VV., *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 122-163.

COCCIA 1982 = COCCIA ANTONIO, «Il principio informativo della cristologia della "devotio crucis" di s. Pier Damiani» in AA.VV., *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma, Herder, pp. 59-90.

DAMIANI 1983, 1988, 1989, 1993 *Briefe* = REINDEL KURT (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV. Band, Teil 1 (Nr. 1-40), Teil 2 (Nr. 41-90), Teil 3 (Nr. 91-150), Teil 4 (Nr. 151-180), München, Monumenta Germaniae Historica.

DAMIANI 2000-2005 = PIER DAMIANI, *Opera Omnia*, voll. 1/1 (*Lettere 1-21*), 1/2 (*Lettere 22-40*), 1/3 (*Lettere 41-67*), 1/4 (*Lettere 68-90*), a cura di D'ACUNTO NICOLANGELO, GARGANO G. INNOCENZO, SARACENO LORENZO, Roma, Città Nuova.

DRESSLER 1954 = DRESSLER FRIDOLIN, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma, (Studia Anselmiana, 34).

FACCHINI 2007 = FACCHINI UGO, *Pier Damiani un padre del secondo millennio: bibliografia 1007-2007*, Roma, Città Nuova.

FERRETTI 1961 = FERRETTI GIUSEPPE, «La SS. Trinità in s. Pier Damiano (Pensiero e pietà)» in AA.VV., *Studi su S. Pier Damiano in onore del cardinale Amleto Giovanni Cicognani*, Faenza, Seminario vescovile Pio XII, pp. 217-236.

FORNASARI 1996 = FORNASARI GIUSEPPE, «L'esegesi gregoriana» in CREMASCOLI GIUSEPPE, LEONARDI CLAUDIO (eds.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, pp. 199-214.

GRÉGOIRE 1974 = GRÉGOIRE RÉGINALD, «S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo», *Studia monastica* 16 (1974), pp. 69-87.

HOLOPAINEN 1996 = HOLOPAINEN TOIVO J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 54).

HOLOPAINEN 2012 = HOLOPAINEN TOIVO J., «Peter Damian» in ZALTA EDWARD N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu>.

LECLERCQ 1960 = LECLERCQ JEAN, *S. Pierre Damien, ermite et homme d'église*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

LECLERCQ 1987 = LECLERCQ JEAN, «Filosofia e teologia» in AA.VV., *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, Garzanti-Scheiwiller, pp. 215-237.

LECLERCQ 1993 = LECLERCQ JEAN, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age*, Paris-Tournai, De Brouwer-Groupe mame.

LUCCHESI 1975 = LUCCHESI GIOVANNI, «Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche» in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, vol. 1, pp. 13-179, e vol. 2, pp. 13-160.

MARCHITIELLI 2003 = MARCHITIELLI ELENA, «Fede e ragione in Pier Damiani» in CIPOLLINI FRANCESCO (ed.), *Pier Damiani (†1072). Figura, aspetti dottrinali e memoria nella diocesi di Velletri. Giornate di studio, Velletri, 9-10 novembre 2000*, Venafro (Isernia), EVA, pp. 77-112.

MICCOLI 1961 = MICCOLI GIOVANNI, «Théologie de la vie monastique chez Saint Pierre Damien (1007-1072)» in AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris, Aubier, pp. 459-483.

MONTICELLI 1972 = MONTICELLI FRANCESCO, «Il senso spirituale delle scritture in Pier Damiano», *Vita monastica* 17 (1972), 150-177.

NUTI 1991 = NUTI FERNANDO, «Filosofia greca e teologia cristiana a raffronto nel pensiero di Pier Damiano» in AA.VV., *Gubbio e san Pier Damiani. Atti del XIII convegno del Centro di studi avellaniti. Fonte Avellana-Gubbio, 29 agosto 1989*, Città di Castello, Tibergraph, pp. 43-53.

D'ONOFRIO 1996 = D'ONOFRIO GIULIO, «I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani» in D'ONOFRIO GIULIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I: *I princìpi*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 436-444.

PALAZZINI 1982 = PALAZZINI PIETRO, «Teologia, pedagogia e “devotio crucis” in S. Pier Damiani» in AA.VV., *Fonte Avellana nel suo millenario. 1: Le origini*, Urbino, Arti grafiche editoriali, pp. 63-117.

RANFT 2012 = RANFT PATRICIA, *The Theology of Peter Damian*, Washington D.C., The Catholic University of America.

ROSCHINI 1972 = ROSCHINI GABRIELE M., «La mariologia di San Pier Damiani» in AA.VV., *San Pier Damiani. Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Faenza, Società Torricelliana di Scienze e Lettere, vol. I, pp. 195-237.

RYAN 1956 = RYAN J. JOSEPH, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto, P.I.M.S. (Studies and Texts, 2).

VAILATI 1943 = VAILATI VALENTINO, «La devozione all'umanità di Cristo nelle opere di San Pier Damiani», *Divus Thomas* 46 (1943), pp. 78-93.

WÜNSCH 1992 = WÜNSCH THOMAS, *Spiritualis intelligentia. Zur allegorischen Bibelinterpretation des Petrus Damiani*, Regensburg, S. Roderer 1 (Theorie und Forschung, 190).

PERERIO, 'CATTIVO MAESTRO': SU UN *COLD CASE* NELLA STORIA DELLA PEDAGOGIA GESUITICA.¹

CRISTIANO CASALINI

Benet Perera (o Pererius, Pereyra, Pereira, Pererio, 1535-1610) cominciò a insegnare filosofia presso il Collegio Romano nel 1559. Pochi anni dopo, il rettore, Diego Ledesma, ed un altro docente dello stesso Collegio, Achille Gagliardi, lo accusarono di sostenere proposizioni averroistiche durante le lezioni. Il problema doveva interessare il Preposito Generale: l'empietà del *Commentatore* era una macchia che non poteva inquinare l'ortodossia della più prestigiosa istituzione educativa della Compagnia. La polemica si sarebbe protratta negli anni, varcando le Alpi e coinvolgendo alcuni collegi della provincia germanica, presso i quali si tentò di arginare il repentino diffondersi del presunto "averroismo romano" tra gli studenti, per poi spegnersi nel silenzio della storia senza una sentenza definitiva: Pererio continuò ad insegnare, ma teologia, al Collegio Romano anche dopo la morte di Ledesma, mentre Gagliardi fu inviato altrove.¹

La questione può apparire una mera controversia interna all'Ordine; al contrario, essa è assai indicativa della vitalità culturale della filosofia gesuitica fin dai suoi primordi, come del suo originario "spirito della frontiera". Non solo perché dice di un'ipotesi di sconfinamento (meglio sarebbe dire, *acomodamento*) di un gesuita nelle terre più arate dall'avanguardia culturale ac-

¹ Un lavoro d'archivio sui manoscritti del Pererio è ciò con cui desidero salutare Fabio Rossi, alla cui *mattiniera* lezione di *Storia della filosofia morale* (su Bernhard Welte) ho appreso - spero - la necessità, storica e filosofica insieme, del dettaglio accurato.

cademica italiana, segnata da Averroè e dal naturalismo padovano. Ma anche perché può gettare luce sul rapporto tra un maestro gesuita e quelle *auctoritates* che, dalle Costituzioni della Compagnia, era chiamato a difendere. In sostanza, riaprire questo *cold case* della storia “minore” della filosofia può aiutare a percepire quelle pulsioni di *libertas opinandi* che caratterizzarono la prima fase del filosofare gesuita e a comprendere il significato nel panorama complesso della tarda scolastica.

La letteratura su questo caso non è vasta, anche se piuttosto recente e ben articolata. Paul Richard Blum ha sfumato i contorni del presunto averroismo del Pererio, individuando tutta una serie di fonti e riferimenti culturali – spesso a forte impronta neo-platonica – che indurrebbero a pensare ad una strumentalizzazione del termine operata dal Ledesma (e sostenuta da Achille Gagliardi) per attaccare il Pererio. Mário Santiago de Carvalho ha individuato nelle teorie del Pererio punti di distanza da un altro modello psicologico gesuita, quello di Manuel de Góis, redattore principale del *Cursus Conimbricensis*. Christoph Sander ha studiato invece, con acribia e ricchezza di dettagli, la polemica tra Ledesma e Pererio, sostenendo che il punto di crisi tra i due non vertesse tanto sul contenuto, quanto sul modo di insegnare la filosofia: in una espressione, lo stile pedagogico².

Intendo dunque qui tornare su questo caso, perché alcuni manoscritti rimasti in ombra in questa letteratura possono fare luce sul rapporto tra Pererio e averroismo, sul modo di filosofare di Pererio e, soprattutto, sul suo modo di essere maestro.

² BLUM, 2006, 2007, DE CARVALHO 2013, SANDER 2014.

1. L'accusa

Di cosa effettivamente Pererio venne accusato? Possiamo riassumere le critiche di Ledesma e Gagliardi in due gruppi: in primo luogo, essi lamentavano il fatto che Pererio esagerasse nel lodare Averroè (e i commentatori greci, a scapito dei latini) e nel filosofare troppo liberamente senza appoggiarsi alle *solide* e comuni autorità. In secondo luogo, Ledesma si premurò di redigere un elenco di proposizioni che Pererio avrebbe sostenuto durante le sue lezioni, e che al rettore parevano empie e censurabili³.

Ora, posto che i margini storico-filologici della lode da parte di Pererio al *Commentatore* sono stati indagati dalla letteratura che ho citato in precedenza, ciò che intendo affrontare qui è verificare: 1) se le proposizioni che Ledesma attribuisce a Pererio siano legate in qualche all'averroismo e 2) se effettivamente siano state sostenute dal Pererio. Finora infatti questo lavoro non mi pare sia stato compiuto: credo tuttavia che una puntuale verifica della presenza di queste dottrine nei manoscritti possa contribuire non solo a sciogliere il caso-Pererio, ma anche a gettare un po' di luce sulla nebbia che circonda l'etichetta "averroismo" nel panorama del Cinquecento italiano.

Le proposizioni elencate da Ledesma possono essere raggruppate secondo quattro principi ordinatori: le prime 6, infatti, mirano a mostrare l'infedeltà del Pererio nei confronti del Laterano V:

- 1) Alcuni argomenti contro la verità, come ad esempio che l'anima sia una forma *assistens*, e non *informans*, sono «insolubiles»; ed è altrettanto in-

³ V. di L. LUKÁCS 1965-1992 [d'ora in poi, MPSI], II (1557-1572), Mon. 73 (A-B-C), pp. 496-503.

decidibile la questione che riguarda l'anima immortale e il corpo mortale, se l'anima è una forma.

- 2) Non si può dare una scienza dell'anima nel suo stato separato, né se si dia – e in che modo – tale stato.
- 3) Non si può conoscere l'operazione né il *modus operandi* dell'anima separata.
- 4) Non si può sapere se l'anima razionale sia forma del corpo.
- 5) Non si può sapere se esistesse prima del corpo, né il modo in cui è stata creata.
- 6) Non è necessario argomentare contro le opinioni contro la fede, «sed neque oportere his fidem confirmare, imo derogari fidei, si quis conetur rationibus luminis naturalis eam fulcire»⁴.

Quest'ultima proposizione è l'unica in elenco che Ledesma afferma di aver udito in parte con le sue orecchie.

Il secondo gruppo è composto da tre proposizioni che abbiamo trovato *e contrario* negli elenchi precedenti. Pererio avrebbe infatti sostenuto che la forma coincide con la quiddità; che le anime nell'uomo sono tre (secondo un tradizionale schema platonizzante) e che sangue e umori non sono parti del corpo umano. In questo Ledesma esplicita le erronee conseguenze teologiche di una tale affermazione; dice infatti che

haec etenim propositio et resumptioni sanguinis Christi et humorum, et unioni eorum hypostaticae in eo pugnare videtur, et veritati ac integritati resurgentis Christi corporis, et consecrationi eucharistiae sanguinis⁵.

⁴ Ivi, p. 503.

⁵ *Ibidem*.

Il terzo gruppo riguarda due affermazioni che Pererio avrebbe sostenuto avvalendosi dell'autorità del padre generale. Per quanto riguarda la dottrina dell'anima mortale e della negazione della provvidenza, il padre generale avrebbe sostenuto, secondo il Pererio, che Aristotele fu condannato da tutti gli antichi e sacri dottori. E, di nuovo, il padre generale avrebbe negato che la questione: «se l'anima è immortale perché ha avuto un corpo mortale?» sia risolvibile dal punto di vista del lume naturale. Infatti, secondo la ragione il corruttibile e l'incorruttibile non possono essere uniti.

L'ultimo gruppo riguarda l'atteggiamento tenuto dal Pererio durante la lezione, cosa che - evidentemente - non poteva certo essere desunta dagli appunti degli studenti. Pererio disputa *fuse et admodum acriter* contro la verità, mentre *perparum et languide* a favore della verità. Tratta con ben poca reverenza Tommaso d'Aquino e spesso disputa con ardore contro i commentatori latini. Ed infine lascia irrisolte (ovvero non nega) molte questioni *de mente Aristotelis* che sono palesemente contro la verità.

In sostanza, Pererio avrebbe insegnato tutte le dottrine contrarie a quelle che Ledesma avrebbe voluto impartite dai maestri della Compagnia. Per peggiorare la situazione, la delazione sul coinvolgimento di Lainez nell'insegnamento di dottrine pericolose macchierebbe Pererio anche dal punto di vista di membro dell'Ordine. La maggior parte delle proposizioni elencate dal Ledesma sono contrarie un altro elenco che Ledesma stesso allegava a quello di carattere accusatorio: un elenco di proposizioni che Ledesma proponeva da doversi difendere da parte di ogni filosofo gesuita. La sovrapposibilità degli elenchi è pertanto manifesta e credo sia sufficiente a suffragare l'ipotesi di un

tentativo “debole”, da parte di Ledesma, di promuovere davvero l'*uniformitas doctrinae* all'interno della Compagnia.

La lista delle accuse al Pererio sembra così delineata. Resta tuttavia da chiedersi: le proposizioni sono davvero coerenti tra di loro? Delineano un profilo dottrinale coerente del maestro accusato, e quale? Pererio ha davvero affermato tali dottrine? E, infine, se il capo generale di accusa al Pererio, da parte sia di Ledesma che di Gagliardi, è quello di “averroismo”, questi documenti corrispondono a proposizioni canonicamente attribuite al Commentatore?

2. Cosa ha effettivamente detto Pererio

Cercherò di muovermi seguendo la posizione del Pererio in merito ai due assi di accuse che gli sono state formulate. In primo luogo, quale fu il suo atteggiamento nei confronti di Averroè?

I documenti che possono aiutare a ricostruire l'atteggiamento didattico del Pererio sono le opere, le trascrizioni delle lezioni che ancora oggi si conservano, e le *reportationes* delle discussioni inerenti la redazione della *Ratio studiorum* che riportano nominativamente i dissensi e le opinioni di minoranza all'interno del Collegio Romano.

Rispetto questo quadro di fonti, occorre premettere che c'è una cronologia (meno certa quella degli appunti dei corsi) che prosegue ben oltre la data fatidica del 1564 rispetto alla quale non pare che Pererio modificò nella sostanza i principi del suo modo di intendere la funzione docente. Dovessimo misurare il successo o l'insuccesso dell'azione accusatoria di Ledesma e Ga-

gliardi dal mutamento, almeno prudenziale, del Pererio in ordine all'elogio di autori arabi o greci, dovremmo concludere che il tentativo si rivelò un fiasco clamoroso.

Infatti, ancora nel 1586, quando i professori del Collegio Romano furono chiamati a dare un parere sul capitolo riguardante la filosofia della *Ratio studiorum*, Pererio non aveva alcun riguardo a verbalizzare il suo dissenso sulla bozza di paragrafo 9, che riguardava esplicitamente Averroè:

Placet totus ut iacet; excepto P. Pererio, cui videntur quaecunque et in Averroë et in aliis gentilibus vere dicta sunt, simpliciter esse citanda atque docenda; praesertim cum in digressionibus Averrois uberius soleat esse philosophiae doctrina⁶.

Nei documenti che accompagnano la redazione della *Ratio studiorum* del 1586, non si tratta dell'unica occasione in cui Pererio manifesta il proprio dissenso. Negli altri casi, tuttavia, Pererio interviene a difendere un principio di "ordine", su cui torneremo più avanti. Nel caso specifico che abbiamo appena citato, va rimarcata una costante delle affermazioni realmente fatte dal filosofo: Averroè è (quasi) sempre accompagnato da "altri gentili". Raramente viene preso come un autore da considerarsi in se stesso. Pererio lo cita in molte occasioni come nome di una lista in cui vengono mescolati commentatori greci, quasi sempre trattandosi di Temistio e Simplicio. Che, come abbiamo visto parlando dell'averroismo padovano cinquecentesco, venivano variamente incollati o scollati dal nome di Averroè da una turba di filosofi.

Vent'anni prima, quando si era nel pieno della battaglia al Collegio Romano e Pererio sembrava soggiacere allo schiaffo di Ledesma e Gagliardi,

⁶ MPSI, VI, p. 261.

aveva elencato una serie di autori da leggere e discutere nel commentare le opere di Aristotele:

Leggere Averroè è molto utile, sì per la sua dottrina, come per la fama che ha in Italia; et per poterlo intendere, leggerà li suoi seguaci, come Janduno, Barleo, Paulo Veneto, Zimarra, Nipho⁷.

Blum qui giustamente puntualizza che l'elenco è replicato nella stessa occasione da parte del Toletto, che certo non poteva essere sospettato di averroismo.

Ma nelle *reportationes* delle lezioni del Pererio sul *De anima* non si registrano né elogi sperticati, né tantomeno critiche gratuite ad Averroè. Nelle lezioni, il Commentatore appare quasi sempre come ultimo della lista "Temistio, Simplicio, Averroè". Nel corso di psicologia⁸, sembra che il punto di riferimento maggiore del Pererio, inteso quasi sempre a partire dall'interpretazione pomponazziana, è Alessandro di Afrodisia. Per quanto attiene l'argomento dell'elogio, tuttavia, nemmeno lui riceve l'entusiastica adesione del Pererio, o viceversa un insulto puntuto.

Si potrebbe certo considerare la mera assenza di quest'ultima pratica, assai diffusa nei commentari, come una ambigua cautela del Pererio. E molto probabilmente si tratta proprio di questo. Tuttavia rimarrebbe da spiegare il fatto che, paradossalmente, il Pererio prende posizione a favore di Averroè nelle occasioni ufficiali, mentre sembra sfumare il suo *engagement* negli apparenti momenti di maggiore libertà, come la lezione.

⁷ MPSI, II, pp. 665-661.

⁸ Uso questo vocabolo, che in realtà verrà coniato dal Freig (Freigius) nel 1574, benché il termine "psicologia" non ricorra in Pererio, per le ragioni di consistenza epistemologica che egli attribuisce a questa disciplina e su cui torneremo più avanti. Cfr. LAMANNA 2009, p. 301.

Mancasse l'elenco del 1564, si potrebbe sospettare che il Pererio avesse aspettato che le acque si calmassero, prima di tornare su un tema a lui così caro. Ma la presenza di questo elenco, in cui compaiono autori che in altri atenei avrebbero di certo richiamato immediatamente una tradizione, per farci sospettare che il Pererio avesse un ingegno piuttosto pugnace.

Il sapore della resa dei conti pervade sicuramente la prefazione della più importante opera di Pererio, il *De principiis*. Pubblicato a otto anni di distanza dalla polemica del '64, avuto l'*imprimatur* e ormai fuori pericolo, il Pererio si può togliere i sassolini dalle scarpe. Ricordiamo: le accuse di elogio ad Averroè si mescolavano al modo sarcastico o apertamente ostile con cui Pererio avrebbe trattato gli autori latini, con esplicito riferimento all'autorità di san Tommaso, sancita dalle costituzioni dell'ordine.

Nella prefazione, Pererio introduce il senso dell'opera, ovvero l'ordine - che costituisce una novità di grande rilevanza, e su cui torneremo in seguito. Pererio afferma infatti di non aver inteso scrivere un commentario, nel quale seguire passo dopo passo le orme di Aristotele, commentandone le sentenze e le parole. Al contrario, il *De principiis* si sviluppa per via di ragione, ossia raccogliendo tematicamente le questioni e collazionando i passi di Aristotele dalle varie opere che trattano ogni singolo tema affrontato da Pererio.

Dopo aver reso esplicita la sua preferenza per la *via rationis*, e aver reso giustizia del suo modo di trattare Aristotele, Pererio si sofferma sugli interpreti di Aristotele con cui ha inteso irrobustire il suo ragionare. E comincia proprio dai Greci, poco curandosi della precedenza di dignità cristiana e non seguendo nemmeno un preciso ordine cronologico. Egli dice, infatti, di voler esporre anzitutto Alessandro di Afrodisia, Temistio e Simplicio,

in Aristotelicis sententiis et verbis explandandis praeter ceteros secuti sumus. Hos enim extra controversiam est omnium optime Aristotelem intellexisse, et in eius scriptis interpretandis, diligentissimos et accuratissimos fuisse.

E prosegue alzando il tono elogiativo:

Horum fontibus, fateor me hos meos hortulos irrigasse hoc est, ex doctissimis eorum commentariis, multa quae interiorem quandam et reconditam habent Peripateticae disciplinae cognitionem, in hos libros transtulisse⁹.

Una delle cose peggiori che un filosofo gesuita potesse fare, si ricorderà, era proprio quella di magnificare i commentatori greci a scapito dei latini, facendoli apparire in competizione tra loro o addirittura denigrando i latini. Qui l'eloquenza del Pererio si fa più sottile, e a me pare indiscutibile l'ironia di questo lento ma inesorabile climax:

Latinos vero philosophos, praesertim autem Theologos Scholasticos propter ingenii acumen et ubertatem, propter incredibilem vim atque copiam argumentorum, quibus de omni re proposita in utramque partem disputare solent, equidem semper sum admiratus in hoc autem opere, non raro etiam imitatus. Quorum disputationibus, has meas commentationes nervosiores et robustiores factas esse non dubito.

E, finalmente, Tommaso:

Sed D. Thomam eximium Philosophia decus et splendidissimum Theologiae lumen, firmissimumque columnen, prae caeteris miramur et colimus: cuius divini ingenii monumentis, quantum nos adiuti et locupletati simus, haec nostra qui legent facile intelligent.

Pererio affronta quindi gli arabi, che qui vengono ridotti ad Avicenna (buon medico e metafisico, ma scarso interprete di Aristotele) e Averroè. Il giudizio sul Commentatore è, strutturalmente, centrale e abnorme; è evidente che qui Pererio vuol chiudere un caso.

⁹ PERERIUS 1585, Praefatio, c. 2v.

De Averroë [...] dicam breviter, ut sentio. Ego, sicut eos non laudo, qui Averroem fastidiose contemnunt, convitiis lacerant et veluti pestem ingeniorum omnibus fugiendum esse clamant; sic contra, quosdam esse, qui eum laudibus in coelum efferant et quasi Deum quendam Philosophia colant, eiusque sententias tanquam oracula divinitus aedita in veneratione habeant¹⁰.

L'affermazione è rispettosa della richiesta, più volte emersa nei documenti della Compagnia, di non legarsi strettamente a una sola autorità. Entrambi gli atteggiamenti, di critica o di lode, appaiono al Pererio egualmente viziosi. Naturalmente, chiosa il Pererio, l'errore di chi denigra Averroè appare meno grave dell'altro; ma ciò solo dal punto di vista cristiano, perché è dovuto ad un eccesso di «pietas». Tuttavia, Pererio sentenzia anche che questo errore è causato anche dall'«ignorantia». Considerato il fatto che si sta riferendo ad altri maestri, e presumibilmente a colleghi del Collegio Romano, il giudizio non poteva non suonare provocatorio. L'errore degli *addicti* ad Averroè è invece "razionalmente" grave. Cosa c'è di più turpe – si chiede il Pererio – di difendere tutto di un solo uomo, aderendo alla sua dottrina come ad uno scoglio?

Invito alla prudenza, sembrerebbe un richiamo di tradizione al *magis amica Veritas*¹¹. Invece Pererio si scaglia subito in un affondo contro costoro, non tanto per la loro esagerata venerazione, quanto per le storture a cui costringono lo stesso Averroè. Cosa c'è, infatti, di più disonesto

¹⁰ Ivi, c. 3r.

¹¹ Marco Lamanna vede in questa prefazione «l'inaugurazione di una nuova relazione con l'autorità», LAMANNA 2009, p. 327. Nuovo o meno, l'atteggiamento è comunque condiviso e riscontrabile in altri commentari dei gesuiti, come ad esempio nel caso dei conimbricensi. V. DE CARVALHO 2013, p. 92.

quam multas Averrois sententias, et quae vocant commenta, tertio quoque verbo usurpantes, sese iactare; et in his puerilibus nugis, primae sapientiae suae partes collocare?¹².

Proprio loro, che lodano l'ingegno di Averroè, il suo giudizio, la sua *diligentia*, in realtà non possono negare che, commentando Aristotele, per ignoranza della lingua greca, penuria di buoni traduttori, «mendososque codices», Averroè si sia in molti luoghi («multifariam») ingannato su Aristotele.

In sostanza, essi rendono un cattivo servizio alla reale portata intellettuale di Averroè. Non si possono chiudere gli occhi sui molti passi che, in materia di filosofia naturale, sui temi che riguardano l'uomo e le cose divine Averroè abbia sostenuto diverse cose empie o assurde. Ma il problema dell'empietà di Averroè è superato per Pererio dalla giustificazione filologica del filosofo arabo: codici errati, ignoranza della lingua. Le stesse accuse, potremmo dire, che possono essere rivolte ai commentatori latini medievali, compreso Tommaso d'Aquino. Pererio dunque, replicando l'accusa di empietà ad Averroè, ne lascia intonsa la gran parte della filosofia: là dove le teorie di Averroè appariranno inaccettabili da un punto di vista cristiano, sarà doveroso correggerlo. Ma questo di tipo di correzioni – questo è il non detto che Pererio consapevolmente lascia al lettore – non necessariamente saranno “anti-averroistiche”. Se Averroè è stato ingannato in un passo da una cattiva traduzione, non è detto che la traduzione giusta non possa consentire una teoria *de mente Averrois*.

Dunque, per Pererio la questione è duplice: da un lato è in gioco l'atteggiamento del filosofo, che lo stesso nome indica come un amante della sapere e perciò non può costringersi nel replicare come *servum pecus* la dottrina di un

¹² PERERIUS 1585, c. 3v.

altro uomo, per quanto dottissimo. Ma, dall'altro lato, questo "autocostringersi" è in realtà un "costringere" la dottrina di Averroè, deformarla, tarpare le ali a quelle teorie averroistiche che, al contrario, potrebbero ricevere addirittura nuova linfa da un acribico lavoro di filologia che Averroè non aveva potuto fare.

Lo stesso atteggiamento, d'altra parte, è richiesto al filosofo anche nei confronti del più spinoso Alessandro d'Afrodisia. Quando, all'interno del *De principiis*, Pererio si occupa dei peripatetici antichi, non nega ad Alessandro la fama che merita:

Alexander Aphrodiseus omnes pene libros Aristotelis diligenter et accurate interpretatus est; qua re tantum nomen, tantamque auctoritatem est consecutus, ut nemo olim Aristoteles haberetur, qui non esset Alexandreus; aequalis fuit Galeni Medici, Ptolomaei Mathematici et nostri Iustini, nobilis quidem Philosophia, sed Martirii gloria longe nobilioris¹³.

Nella sua opera filosofica maggiore, Pererio non modifica nella sostanza il suo atteggiamento fondamentale nei confronti delle autorità greche e arabe. Se per "averroismo" poteva intendersi al suo tempo la mera lode del Commentatore o l'assenza di formalistici vituperi che potevano tornare in molti commentari secondo la formula rituale del bando dell'empio, Pererio va senz'altro annoverato tra costoro. In questa accezione, d'altronde, il termine "averroista" poteva essere esteso ad abbracciare i commentatori proprio come Alessandro, che Pomponazzi aveva dimostrato essere molto diverso da Averroè. Pererio, sotto lo scudo della libertà del filosofo che ama la verità, si libera dalla macchia di settario, ma al contempo crea uno spazio teoretico in cui gli autori a rischio di ateismo sono sdoganati per il filosofo cattolico. In

¹³ PERERIUS 1585, pp. 215-216.

questo senso, dunque, è molto probabile che le accuse di Ledesma e Gagliardi cogliessero nel segno.

Devo ammettere, tuttavia, che a parte l'evidenza della chiave ironica nella prefazione, non si trovano riscontri espliciti di denigrazione dei latini da parte del Pererio, che pure appaiono in modo obliquo e più spesso allusivo sia nel *De principiis* sia nelle lezioni. Curiosamente, peraltro, nel *De principiis* domina la non scontata triade Tommaso-Scoto-Ockham, tra i riferimenti più discussi dal Pererio.

I limiti e il senso dell'atteggiamento del Pererio nei confronti di Averroè (e, rimarco, di Alessandro d'Afrodisia) sono stati chiariti. Resta tuttavia da chiedersi se alla lode dei commentatori gentili corrispondessero effettivamente (e quali) dottrine che Pererio accoglieva da loro; e, per sciogliere il *cold case* generato da Ledesma e Gagliardi, che cosa Pererio davvero avesse scritto o insegnato intorno alle singole proposizioni di cui era stato accusato presso il Collegio Romano.

3. L'anima secondo Pererio

3a. I corsi di Psicologia

Pererio, secondo Ledesma, aveva sostenuto la non risolvibilità degli argomenti riguardanti l'anima razionale (ed in particolare nel suo stato di separazione) dal punto di vista del lume naturale. Il problema fondamentale del Pererio sembra dunque quello di carattere epistemologico. Si tratta cioè di capire quali siano i confini del lume naturale, che molto spesso lo stesso Pererio associa al termine "scienza".

Pererio affronta questo problema principalmente nelle questioni relative al primo libro del *De Anima*, come da tradizione. E, come spesso accade, la sua indagine ruota attorno alle altrettanto tradizionali questioni proemiali, di cui la prima è: se l'indagine dell'anima razionale appartenga al fisico (al filosofo naturale) oppure no. Qui Pererio si muove rivendicando la psicologia al filosofo naturale, ma elabora una strategia apparentemente in contrasto con la linea Temistio-Simplicio-Averroè. Strategia apparentemente rispettosa di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, ma l'argomentazione presenta in realtà non poche sorprese.

Posto che secondo Teofrasto, Temistio, Simplicio e Averroè la scienza dell'anima razionale pertiene al metafisico, Pererio oppone a questa opinione una lista di autorità cristiane (Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano) a cui antepone il più pericoloso Alessandro d'Afrodisia. Al termine dell'esposizione dell'opinione dei "latini", Pererio aggiunge alcune argomentazioni a sostegno della pertinenza del fisico: l'uomo è tale in quanto ha l'anima razionale, ma siccome il fisico si occupa dell'uomo gli è lecito trattare dell'anima razionale e così via. Gli è chiaro, tuttavia, che questa serie di argomenti (di carattere dialettico e definitorio, oppure legati ai gradi di dignità tra l'anima razionale e le sfere celesti) ha bisogno di ulteriori contrafforti. La questione - in sostanza - è decisiva per determinare il punto di vista di Pererio, soprattutto in ordine a ciò che egli intende per "scienza" e "scientifico".

Sed ne videatur dubium et incertum quid sentiam in hac re, nunc exponam sententiam meam super hanc quaestionem. Et duo supponemus nunc. Unum: animam esse immortalem, et inseparabilem ut ostendemus secundum veritatem et secundum Aristotelem. Alterum: quod duae sunt opiniones secundum sententiam Aristotelis de essentia animae: una est quod anima rationalis sit tantum as-

sistens homini, et haec est falsa secundum veritatem; altera quod sit forma inherens et dans esse homini et haec est vera et tenenda¹⁴.

Le due interpretazioni del concetto di anima come forma *assistens* e *inherens* replicano qui l'opposizione tra Averroè e Tommaso che Pererio ha esposto appena prima. Se l'anima è forma *assistens*, la psicologia razionale non pertiene al fisico *quidditative*, perché egli considera solo le forme materiali. Se invece l'anima conferisce l'essere quidditativo all'uomo, cioè è forma inerente, allora il fisico può occuparsene.

Qui Pererio adduce una serie di argomenti che, se da un lato sostengono l'opinione della forma inerente, e quindi la pertinenza del fisico a trattare la questione, dall'altro vanno nella direzione di escludere del tutto l'idea tomista che l'anima, al di fuori del corpo, possa essere conosciuta. E non solo dal filosofo naturale.

La quiddità dell'anima razionale comprende due concetti: ciò che essa ha in comune con le altre forme, e ciò che la distingue. La proprietà comune è quella di «dare» l'essere alla materia, cioè *efficere* il composto naturale. In quanto atto del corpo, dunque, cioè per quanto pertiene allo statuto ontologico della forma, l'anima è oggetto di indagine da parte del filosofo naturale. Quanto invece a ciò che ha di proprio, ossia che sia separabile e possa essere senza materia, vi sono alcuni che ritengono che essa sfugga come oggetto di scienza al fisico e sia di pertinenza del metafisico. Si tratta dell'opinione di Tommaso d'Aquino: «Sed haec est opinio non mea tantum vel secundum Peripatetici, sed secundum veritatem»¹⁵.

¹⁴ PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 9r.

¹⁵ Ivi, cc. 9r-10v.

Questa presa di posizione illumina rispetto alla triangolazione che Pererio opera delle prospettive di indagine: *secundum Aristotelem*, *secundum veritatem*, e *l'opinio mea*. Curiosamente, e direi in maniera piuttosto evidente, la teoria della doppia verità – e il codice lateranense, che ne prevede la confutazione – vengono entrambi sciolti nell'idea che la prospettiva filosofica stia proprio nella libertà dell'opinare. Cioè, proprio in ciò che Ledesma e Gagliardi più paventavano quando ammonivano i maestri della Compagnia a non amare eccessivamente le proprie idee e a non far mostra delle proprie convinzioni in quanto proprie (anteposte cioè a quelle delle *auctoritates*). E, soprattutto, è marcato qui il valore che Pererio attribuisce al “*secundum veritatem*”, da lui inteso come cifra del ciò che si deve credere, non di ciò di cui si può speculare.

Infatti, delle due condizioni “temporali” dell'anima rispetto al corpo, ovvero quando è attualmente in vita e quando si trova *extra corpus*, solo la prima può essere indagata. La seconda, che concerne un tempo «eterno ed infinito», rimane al di là delle possibilità non solo del fisico, ma del filosofo in generale: «loquendo secundum lumen naturalem, nam resurrectio mortuorum non est cognoscibilis a philosopho»¹⁶.

Che in questo passo Pererio intenda il filosofo in generale, e non soltanto il filosofo naturale, è chiarito dalla soluzione che egli offre della pertinenza in campo filosofico del tema dell'anima separata. È qui che, finalmente, troviamo alcune delle conclusioni che lo scandalizzato Ledesma riportava al Generale. L'anima separata, dice il Pererio, è incompleta dal punto di vista della quiddità comune a tutte le forme: non è dunque conoscibile dal fisico.

¹⁶ Ivi, c. 10v.

Ma l'anima separata non è nemmeno un dato certo, come lo sono le intelligenze che il metafisico indaga. Dunque, per Pererio: «Nulla scientia humana potest considerare animam rationalem separata»¹⁷.

Due corollari seguono questa conclusione: 1) per quanto l'anima separata abbia potenza e una disposizione ordinata («potentiam et ordinem») al corpo, ciò non può essere conosciuto naturalmente; 2) per quanto l'anima razionale informi il corpo così come le altre anime, il termine "anima" non può predicarsi univocamente.

Entrambi i corollari sono stati evidenziati da Ledesma. Per Pererio, infatti, è impossibile conoscere naturalmente la disposizione al corpo dell'anima separata perché altrimenti sarebbe conoscibile naturalmente la resurrezione dei morti. L'esempio torna per indicare l'irrazionalità di quanti si danno invece a dimostrare questa verità di fede che, tuttavia, resta al di là di qualsiasi tentativo razionalizzante. Il giudizio di Pererio su questi tentativi è *tranchant*, Ledesma aveva visto giusto: l'operazione di dimostrare col lume naturale verità di fede indimostrabili è sintomo di una «fatua pietate» che, a parere di Pererio, danneggia la religione cristiana.

Quanto al secondo corollario, sono portato a credere che Ledesma equivochi (o finga di equivocare) il concetto di analogia che Pererio applica alle anime dell'uomo, e lo accusi di sostenere la pluralità delle anime nell'uomo, come d'altronde sembra lasciare intendere questo passo del Pere-

¹⁷ Ivi, c. 11r. Pererio riassume così gli argomenti a favore della sua conclusione: 1) l'anima separata non può essere oggetto né del fisico né del metafisico. 2) Molti filosofi dubitano della sua esistenza *extra corpus* e 3) né i moti né le operazioni dell'anima in stato separato non possono essere scientificamente conosciuti. «Concludo quod de anima rationali separata non potest esse scientia, sed vel ex probabilibus [...] et hoc teneo secundum veritatem quia est sententia Theologorum», ivi, c. 11v.

rio: «Aliae animae generantur ex semine, et dependent ex corpore, at anima rationalis non, et hoc teneo et secundum veritatem»¹⁸.

D'altronde, tutti i commentatori di Aristotele si sono soffermati su un passo del *De anima* in cui Aristotele afferma che il desiderio di conoscere naturalmente l'operazione propria dell'anima è naturalmente insito in tutti gli uomini. Da cui, di nuovo, la questione su cosa si possa sapere dell'esistenza dell'anima separata. È l'occasione, che Pererio coglie, di raccogliere gli interpreti di Aristotele in scuole di pensiero attorno al problema posto da Alessandro di Afrodisia, gravissimo per la religione cristiana, il quale riteneva che secondo Aristotele l'anima fosse mortale. Ma è anche l'occasione per Pererio di esprimere una propria posizione, piuttosto divergente da quella dei "latini".

Su questo passo di Aristotele – dice Pererio – Alessandro e i suoi seguaci (ovvio il riferimento a Pomponazzi, che verrà considerato direttamente nel commento al III libro del *De anima*) «triumphant» con il loro argomento: se l'intelletto è immaginazione, o non è senza immaginazione, non è separabile.

Pererio riassume le possibili risposte all'argomento di Alessandro in quattro posizioni: 1) quella di Filopono, che ragiona grammaticalmente sui vari modi di "non esse sine alio"; 2) quella dei latini, che distinguono il modo di operare delle potenze nel corpo. Ma le loro soluzioni non soddisfano appieno Pererio, che ritorna sull'indimostrabilità scientifica del modo di operare dell'anima in stato di separazione; 3) quella di Temistio-Simplicio-Averroè, i quali considerano che l'anima per Aristotele sia separabile e immortale, in

¹⁸ Ivi, c. 12r. Si noti la scansione delle formule "hoc teneo" e "secundum veritatem", per Pererio mai confondibili.

quanto sostanza astratta dalla materia. Per essi le operazioni dell'anima sono due, ovvero una coeterna e consustanziale a se stessa (operazione primaria), e l'altra variabile e mutevole (operazione secondaria). La separabilità dell'anima è garantita dal fatto che, nonostante l'intelletto dipenda dal corpo individuale quanto all'operazione secondaria, l'operazione primaria – che le pertiene in quanto forma specifica – non dipende dalla corruzione dei singoli uomini. Pererio condividerà molto di questa posizione, nei termini di corretta interpretazione del testo aristotelico, quando tratterà nel dettaglio il III libro del *De anima*. Per ora si limita a esporla rimandando il lettore più avanti, avviandosi finalmente a esporre la quarta posizione possibile: 4) la propria. In questo luogo si tratta di rispondere ad Alessandro d'Afrodisia confutandone insieme l'interpretazione di Aristotele e la coerenza interna. Si tratta allora di contrapporre un Aristotele ad un altro Aristotele.

Quanto al commento di Alessandro, Pererio elenca una serie di luoghi del testo aristotelico che contraddicono la mortalità dell'anima, e confermano che l'intelletto possa *intelligere* anche senza immaginazione (come d'altronde per Averroè); ma il punto principale su cui punta come sempre Pererio è quello della non conoscibilità della questione dal punto di vista fisico. Appartengono alla considerazione fisica, infatti, o quegli oggetti che sono in movimento, o tutti quelli la cui cognizione avviene per lume naturale (in opposizione alla cognizione rivelata), come avviene del resto nel caso dei principi matematici e metafisici.

Per Pererio l'immortalità dell'anima non può essere dimostrata né nel primo senso né nel secondo, almeno *in via Aristotelis*. Resta tuttavia da chiedersi se questa verità di fede possa essere dimostrata per via di ragione, come

ha tentato – Pererio usa un’ autorità al di fuori del mondo accademico – Giulio Scaligero. Il filosofo gesuita batte in realtà una strada ben diversa dallo Scaliger. La questione dell’immortalità può essere affrontata razionalmente solamente dimostrandola rispetto ad alcuni principi metafisici: la sostanza, la potenza, l’operazione, l’oggetto. Ma l’anima razionale non può essere dimostrata a partire dalla sostanza, perché la sostanza è estesa e divisibile. Non può essere dimostrata secondo le sue potenze, cioè l’intelletto e la volontà, sia perché le potenze naturali sono organiche (cioè dipendono dal corpo, in quanto ne sono l’atto) sia perché i loro fini, cioè la cognizione del sommo vero e la fruizione del sommo bene sono eterne. Allo stesso modo, Pererio liquida il classico argomento dell’appetito insito in ogni uomo dell’immortalità e respinge gli argomenti secondo l’operazione e l’oggetto.

Ci troviamo così di fronte ad una evidente biforcazione tra ciò che Aristotele pensa e le convinzioni del Pererio. Il filosofo gesuita concorda con la linea Temistio-Simplicio-Averroè nell’affermare che per Aristotele l’intelletto può operare anche senza immaginazione, cioè non dipende in tutte le sue operazioni dai fantasmi e dal corpo. Ma, si chiede, la stessa cosa può essere dimostrata secondo verità? «Ego credo non»¹⁹, afferma dubitante. Lo stesso dubbio razionalistico pervade la conclusione, in cui risuona lo stile pompomazziano:

Resolutio huius dubitationis non potest pertinere ad ullam scientiam humanam, neque potest sciri naturaliter, sed est recurrendum ad fidem²⁰.

¹⁹ Ivi, c. 28v.

²⁰ *Ibidem*.

Al termine delle disputazioni che il Pererio presenta sul primo libro del *De anima*, escono pertanto confermate le principali attribuzioni del Ledesma a carico del suo docente: Pererio ha senz'altro oltraggiato il Lateranense V rispetto alla difesa razionale delle verità di fede, che restano per lui (come già per il Caietano) al di là delle possibilità umane. È interessante qui notare l'opposizione operata implicitamente dal Pererio del termine "scienza" al concetto di "verità rivelata", appartenendo all'ambito scientifico tutto ciò che ricade all'interno della filosofia, ivi compresa quella metafisica i cui confini e le cui sorti non erano ancora stati separati da quelli della teologia. Va a questo proposito sottolineato il fatto che uno dei contributi più significati del Pererio alla storia della filosofia, e forse uno dei motivi di maggiore interesse verso di lui nelle terre germaniche, fu proprio quello della definizione della metafisica in due campi distinti: l'ontologia e la teologia razionale.

Abbiamo visto come Pererio manifesti sempre la sua opinione a concludere l'esposizione delle principali autorità e come, senza mai vituperarli, quasi mai si faccia forte degli argomenti dei latini. È dunque apparentemente colpevole, come abbiamo visto, di cedere alla tentazione di una certa *singularitas*, costruita quasi sempre da ragionamenti e non da autorità.

Resta da verificare il motivo principale della cattiva fama che dal Collegio Romano alla provincia germanica gli procurò tanta ostilità dai superiori e, apparentemente, un così largo successo tra gli studenti: Averroè.

Il commento al III libro del *De anima* inizia con l'esposizione, da parte di un Pererio ammirato, della digressione di Averroè sul concetto di intelletto possibile. È questo il luogo migliore in cui verificare l'adesione o meno del gesuita alle dottrine averroistiche. Di certo, abbiamo in questo caso uno dei

rarissimi slanci di ammirazione per qualche autore riportati nel codice: la digressione di Averroè è «pulcherrima, et difficilis»²¹.

E il fatto che Pererio si limiti ad esporre il ragionamento di Averroè, seguendone gli argomenti contro gli altri commentatori alla maniera di Pomponazzi, senza mai contraddirlo, lascia il senso della sua stima nei confronti dell'ingegnoso arabo. Nella questione riguardante il come sia possibile che, essendo l'intelletto agente e possibile eterni, non lo sia altrettanto l'intelletto *speculativus*, Pererio si fa scudo dell'autorità di Alberto Magno per dire che Averroè ha risposto *egregie*. E quando Averroè sostiene che l'intelletto è unico, Pererio aggiunge un'obiezione ma la fa seguire subito da una risposta con cui Averroè stesso

solvit quaestionem dicendo: primo, quod intellectus non est forma dans esse homini, sed est perfectio assistens sicut nauta in navi. 2° supponit quod intellectus possibilis non intelligit sine phantasmate, unde necesse est ipsum uniri intrinsece cum imaginativa, ad hoc ut habeat intelligibilia²².

Ma l'ammirazione per una soluzione ingegnosa non implica necessariamente l'adesione alla dottrina di Averroè. Come abbiamo visto, nelle questioni del primo libro Pererio dichiara di concordare con l'interpretazione averroistica del testo aristotelico, ma non sul fatto che il testo aristotelico sia necessariamente la verità. È proprio qui, al terzo libro, che Pererio aveva rimandato per risolvere nel dettaglio ai pilastri della dottrina averroistica: unicità e immortalità dell'intelletto, anima razionale come forma *assistens* e non *inherens* del corpo. Pererio pone come necessarie tre *disputationes* intorno all'anima razionale, che suddivide in tre capitoli:

²¹ Ivi, c. 197v.

²² Ivi, c. 201r.

- 1) Dell'immortalità;
- 2) Se sia una forma *dans esse ut assistens*;
- 3) Se sia una o molteplice²³.

Nel primo capitolo per Pererio ne va di determinare la vera opinione di Aristotele, l'opinione di Platone, e se si possa *simpliciter et absolute* affermare l'immortalità dell'anima al di fuori dell'aristotelismo.

Rispetto all'opinione di Aristotele, Pererio allega gli argomenti di una pluralità di autori che sostengono la mortalità dell'anima *in via Aristotelis*, vale a dire: Alessandro d'Afrodisia, Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, Duns Scoto, il Caietano e una serie di padri della chiesa e cristiani antichi che, come Gregorio di Nissa, Giustino martire,

*denique omnes antiqui cristiani ante nostros latinos qui corditer tenuerunt, ut dixit mihi noster pater Generalis, Aristotelem impium et perversis dogmatis ex duobus, quippe negaverit providentiam divinam in his inferioribus, et immortalitatem animae nostrae*²⁴.

Un'altra accusa del Ledesma è dunque verificata: Pererio ha chiamato in causa il padre generale per sostenere che tutti gli antichi cristiani ritenevano Aristotele empio sui temi della provvidenza e della immortalità. Ma perché ricorrere all'autorità del padre generale? E, poi, è riscontrabile questa affermazione nel Borgia? O Pererio si riferiva ad altro padre generale, ovvero a Lainez o addirittura ad Ignazio?

Un padre generale, secondo Pererio, si sarebbe posto in contraddizione con il concilio Lateranense V, sostenendo una posizione di fatto antitomista. Ma, per capire le intenzioni del Pererio a questo riguardo (e se l'autorità del

²³ Ivi, c. 198r.

²⁴ Ivi, c. 200v.

Generale gli servisse per appoggiare una sua pericolosa convinzione oppure come arma politica da usare proprio contro il generale stesso), occorre procedere con l'esposizione dell'opinione contraria, che, appare al Pererio «et vera, et doctrinae Aristotelis magis consentanea»²⁵.

Teofrasto, Prisciano, Temistio, Ammonio, Filopono e Simplicio hanno sostenuto l'immortalità dell'anima secondo Aristotele. E così dei platonici come Porfirio. Altrettanto hanno fatto Avicenna e Averroè, e, tra i latini, Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano. Ma queste autorità, con cui Pererio concorda, si dividono poi sulla natura di quest'anima immortale: per Averroè è una forma inerente, per i latini una forma informante.

Pererio sostiene anche in questo caso la lettura averroista di Aristotele. Un Averroè, come quasi sempre del resto, inserito in una lista di *philosophi antiqui* in cui Temistio e Simplicio vengono fatti sostanzialmente concordare. Proprio ciò che Toletto ammoniva a non fare. Questa operazione conduce inevitabilmente Pererio a opporre i commentatori greci e arabi ai latini, dando ragione ai primi. Tuttavia, nella sua dettagliata rassegna di luoghi aristotelici e argomenti a supporto della forma *assistens*, Pererio trova uno spiraglio per inserire una autorità cristiana insospettabile, Duns Scoto, di cui egli richiama una affermazione perfettamente aderente allo proprio stile: Scoto, infatti, avrebbe sostenuto che l'intera questione della forma, non solo *in via Aristotelis*, ma anche in termini di verità, non è risolvibile col lume naturale²⁶.

²⁵ Ivi, c. 200r.

²⁶ Ivi, c. 214r.

Qui sta di nuovo il punto, per Pererio. Posto che la filosofia aristotelica non soccorre la verità di fede sul tema dell'anima separata, è possibile dimostrare che l'anima è forma informante con argomenti razionali?

La posizione del Pererio qui si specifica: mentre una serie di argomenti vanno nella direzione della verità dell'immortalità dell'anima, sia di carattere scientifico sia di carattere morale, la dimostrazione che l'anima sia forma *dans esse homini* resta, come affermato da Scoto, indecidibile.

Il fatto che Pererio apporti qui degli argomenti razionali a supporto dell'immortalità dell'anima appare in contraddizione con ciò che lui stesso aveva dichiarato nelle questioni relative al I libro del *De anima*. È vero che ciò che allora interessava prevalentemente Pererio era dimostrare la non pertinenza del fisico a trattare tali questioni, e in generale tutte quelle che concernono l'anima nel suo stato separato. Ma questo interesse era poi rapidamente scivolato verso la dichiarazione di impertinenza anche del metafisico, e, per estensione, del filosofo in generale. "Scientificamente", l'immortalità dell'anima era indimostrabile.

Nel III libro, invece, la questione dell'immortalità diventa perlomeno affrontabile:

Videndum est simpliciter an possit demonstrari immortalitas animae semovendo Aristotelem et omnes philosophos. Et dico quod naturaliter [...] potest demonstrari immortalitas animae²⁷.

E, aggiunge, due sono i modi di tale dimostrazione: quello scientifico e quello morale.

²⁷ Ivi, c. 206r.

Il modo scientifico offre tuttavia una serie di veloci argomenti che puntano sulla incapacità dell'intelletto di cogliere l'eterno, Dio, e se stesso in questa vita e la contraddittorietà di porre un intelletto materiale ed esteso, ma atto a comprendere le cose immateriali ed invisibili; oppure, Pererio riutilizza il tradizionale argomento dell'appetito naturale dell'anima all'immortalità, insaziabile in questa vita. Argomenti apparentemente deboli e meno corposi della trattazione analoga compiuta nel I libro, mentre Pererio allora aveva annunciato approfondimenti²⁸. Al termine, tuttavia, della lista degli argomenti morali a sostegno dell'immortalità, Pererio dichiara di omettere altri argomenti che, annuncia, potranno trovarsi nei suoi scritti.

Ma ciò che appariva come una presa di posizione incoerente del Pererio sembra a questo punto divenire una *corvée* da cui egli stesso prende le distanze: «Hanc opinionem de immortalitate animae habuerant omnes viri optimi»²⁹. A questa opinione, infatti, possono essere opposte cinque proposizioni alcune delle quali ricalcano la dichiarazione di irrisolvibilità per via naturale della questione.

Le risposte che Pererio offre a queste obiezioni disegnano una sua teoria ontologica dell'anima: essa è una sostanza media tra le sostanze immateriali e quelle materiali, partecipando di entrambe. Ovvero, è una sostanza che, come quelle immateriali, «habet esse per se subsistens et actuativus» ma, come quelle materiali, è incompleta senza il corpo. Il suo operare dunque è in parte

²⁸ Va detto che gli argomenti morali sono considerati "scientificamente" secondari dallo stesso Pererio. La ragione è di carattere epistemologico: per Pererio la scienza morale «magna ex parte pendet a scientia animae», *De principiis*, I, c. 4, p. 12. Mário Santiago de Carvalho sottolinea come questa gerarchia si appoggi sull'autorità di Averroè; cfr. DE CARVALHO 2013, p. 92.

²⁹ PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 207r.

corporeo e in parte incorporeo e, per questo motivo, la sola l'operazione corporea dipende dai fantasmi.

In che modo questa teoria della medietà incide sulla conoscibilità scientifica dell'anima immortale?

De anima rationali aliqua possunt sciri naturaliter, aliqua per coniecturas ex his quod scimus. Ea cognoscuntur scientificae quae cognoscuntur per medium sensatum et certum, et ita cognoscimus separabilitatem animae. At quedam alia non possunt sciri nisi per rationes logicas et communes, ut quod anima rationalis creatur a Deo, et quod separata operetur per species infusas³⁰.

Allo stesso modo in cui, aggiunge il Pererio, Aristotele distingue le conoscenze nel *De coelo* tra le cose conoscibili per lume naturale e quelle solamente *probabiliores* (come ad esempio, quale sia il moto più nobile tra le sfere e le stelle).

Il riferimento al *medium sensatum* richiama infatti in gioco il filosofo naturale e le diverse tipologie tra le dimostrazioni (*quia, quid, simpliciter*). Pererio qui dice infatti che il *medium sensatum et certum* è ciò per mezzo di cui noi conosciamo non l'anima separata, ma la sua separabilità. La proposizione va intesa in senso dubitativo, non affermativo: cioè, solo attraverso la dimostrazione *per medium sensatum et certum* si può decidere intorno alla separabilità (o meno) dell'anima. Il discorso viene dunque a sovrapporsi a quello formulato dal Pererio nel I Libro: e siccome, in quel luogo, egli aveva dichiarato la non risolvibilità dell'argomento da parte del filosofo naturale, questa proposizione suona, di fatto, più come una negazione che viceversa.

La cosa è corroborata dalla serie dei corollari che seguono subito dopo, e che invece di essere argomentati razionalmente dal Pererio, vengono da lui

³⁰ Ivi, c. 208r.

inseriti alla spicciolata in un elenco di verità da credersi (*tenendae*). Di nuovo, dunque, un esempio del suo atteggiamento piuttosto disinvolto nei confronti del Laterano V:

Nunc completa hac disputatione in via philosophica et naturali, reliquum est ut afferamus in medium ea quae tenenda sunt de anima rationali per fidem, et in hoc constituemus aliquas propositiones:

- 1.a Animae rationales immediate creatae a Deo ex nihilo.
- 2.a Anima rationalis non fuit ante corpus.
- 3.a Anima rationalis est forma dans esse homini.
- 4.a Anima rationalis est multiplicata ad multiplicationes individuorum.
- 5.a Anima rationalis habet liberum arbitrium, et non subiacet coelo.
- 6.a Anima rationalis est immortalis et separabilis a corpore.
- 7.a Anima rationalis separata a corpore non utitur illis officiis aut sensitivis, aut corporeis, aut vegetativis, sed etiam intellectivis.
- 8.a Anima rationalis separata a corpore precedentibus gestis in hac vita, recipit aliqua ut praemia aeterna, ut eternas poenas.
- 9.a Anima separata a corpore, reunietur iterum corpori virtute Dei superna.
- 10.a Separatio animae a corpore accidit homini propter peccatum, nam mortem non fecit Deus.
- 11.a Anima rationalis quae sunt necessaria ad salutem et finem suum consequendi, nobis ut cognoscemur, ut facemur sine speciali lumine divino.
- 12.a Anima rationalis separata habet alium modum operandi quam per phantasmata³¹.

Curiosamente, la terza e la quarta proposizione replicano le questioni che Pererio ha da poco affermato di dover affrontare dal punto di vista della ragione: la loro collocazione in questa serie ha il sapore o della ridondanza o di una anticipazione.

E si tratta proprio di un'anticipazione, dato che sul tema della forma informante, per quanto la fede imponga di crederla, Pererio conclude – ancora un volta – per la indecidibilità scientifica³². L'unica difficoltà che soccorre in

³¹ Ivi, c. 208v.

³² Ivi, c. 215v.

questo caso la fede è che il darsi dell'anima come forma assistente implicherebbe, per lui, che l'anima sia anche una sostanza completa, mentre la sua quiddità – torna il tema della medietà – deve anche dipendere dal corpo.

In *De anima Libri III* Pererio torna sulla medesima questione dedicando un capitolo allo stesso tema ("De anima rationali quae sint sentienda secundum fidem, et quae evitanda"³³). Qui Pererio dichiara in esplicito cosa vada inteso per dottrina eretica, cosa per pericolosa, e quali opinioni siano lecite al filosofo dal punto di vista del Concilio lateranense. Egli dice:

Est autem notandum: primum, dicere animam esse mortalem, non esse formam, non esse unam in singulis hominibus est heresis; 2° dicere Aristotelem Platonem, ut Anaxagoram, ut Averroem hoc sensisse non est heresis; 3° dicere lumine naturali non posse cognosci animam esse immortalem formam unam in singulis hominibus non est error, neque damnatum est ab ecclesia [...] tamen est periculosum³⁴.

Sono così chiariti i margini di libertà del filosofo, per Pererio legato dal Laterano V a non affermare positivamente dottrine eretiche, ma non vincolato a cristianizzare gli autori gentili o a forzare la verità di ragione per adeguarla a quella di fede. Il suo argomento è obliquo, e la sua interpretazione della concordanza tra ragione e fede appare molto più simile a quella di un Caietano che non a quella di un Toletto:

Philosophia aut vera est, aut non: si non, non est philosophia: si sic, est impossibile ut repugnet veritati fidei, quamvis multa possumus cognoscere per lumen fidei, quae non possumus lumine naturali³⁵.

³³ PERERIUS DE ANIMA, *Ejusdem quaestionis...*, cc. 41r. e 42v.

³⁴ *Ivi*, c. 42v.

³⁵ *Ibidem*.

Un'altra accusa del Ledesma ha colto così nel segno: Pererio trova un modo per sfuggire al precetto di confermare sempre, con argomenti razionali, le verità di fede.

D'altro lato, la questione dell'unicità o della molteplicità dell'anima offre invece una riflessione più diretta del Pererio rispetto ad Averroè. Per comprenderla, occorre tener ben presente lo schema argomentativo, che al solito viene suddiviso tra ciò che veramente ha inteso Aristotele su questa questione e ciò che può essere concluso *simpliciter* su di essa.

Pererio dice che due sono i modi di intendere la molteplicità dell'anima: quello di Platone, secondo il quale le anime sono costituite in principio ed entrano nei diversi corpi in tempi diversi; e quello, secondo verità, per cui ciascun uomo possiede un'anima razionale distinta. E, in *via Aristotelis*, entrambe le soluzioni devono essere negate, come d'altronde Pererio aveva sostenuto nel I libro.

La situazione muta quando si tratta di verificare se Aristotele abbia sostenuto, e in quale modo, l'unicità dell'anima per tutti gli uomini. Pererio liquida, in quanto assurda e *inimaginabilis*, la soluzione proposta da alcuni *recentiores*, secondo i quali sia Aristotele sia Averroè avrebbero sostenuto l'unicità dell'anima in quanto forma informante. Ma quando si tratta di analizzare la soluzione alternativa, vale a dire l'unicità dell'anima come forma assistente, la consueta catena Temistio-Simplicio-Averroè si disgiunge, e Pererio distingue tra gli antichi commentatori (qui cade Simplicio, ma si unisce Teofrasto) e l'arabo. I primi avrebbero sostenuto questa tesi dicendo che l'anima è assistente e la sua operazione è coeterna e invariabile: essa piuttosto varia in base alle nostre *cogitationes*, ma questa variazione è tale solo rispetto a noi,

non rispetto alla cosa in sé, di cui non può mai dire che conosce in assoluto alcunché di nuovo. Tale dottrina, secondo Pererio, non è però riscontrabile in Aristotele.

L'interpretazione di Averroè è diversa. L'intelletto è sì unico e forma assistente, ma ha diverse *opiniones*: una eterna e invariabile, l'altra variabile in base alla variazione dei fantasmi dei singoli uomini. Pererio non accetta soprattutto la celebre comparazione con cui Averroè tenta di spiegare questa moltiplicazione dell'intelletto, ovvero l'immagine del sole che irradia la medesima luce in specchi diversi. Questa opinione, dice Pererio, è *falsa et absurda*, tant'è che Averroè stesso, affermando l'immortalità dell'anima, fu poi costretto a sostenere quell'unicità che ne fa una sostanza astratta e non più una forma, «sed re vera haec opinio est absurdissima»³⁶.

Vero è che quest'ultima questione, sia la dottrina di Temistio sia quella di Averroè, pur ricadendo nel capitolo in cui Pererio sta trattando dell'opinione di Aristotele, non cita nessun luogo di Aristotele. Appare cioè evidente che qui Pererio sta prendendo di petto gli argomenti di entrambi dal punto di vista della sostenibilità della ragione, non dal punto di vista dell'ermeneutica aristotelica. Quando si tratta di concludere con lume naturale sulla moltiplicazione dell'anima, Pererio si limita a rimandare alle sue precedenti posizioni relative all'immortalità e alla forma inerente: date quelle, dice, segue naturalmente anche la moltiplicazione delle anime in base agli individui.

3b. Il *De principiis*

³⁶ PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 219r.

Nella sua opera maggiore la questione dell'anima razionale viene trattata in modo piuttosto succinto, salvo poi ritrovarsi delle tracce in modo sparso in tutto il libro. Vale la pena di ricordare quanto stabilito da Blum, ovvero che per la gran parte il *De principiis* è fondato sui corsi di metafisica che Pererio aveva tenuto tempo prima presso il Collegio Romano.

La cosa è significativa soprattutto per la prospettiva epistemologica con cui Pererio guarda non solo il problema dell'anima, ma in generale tutti i problemi che, nei corsi di psicologia che abbiamo appena visto, egli stesso qualificava come "scientifici".

Qui Pererio riassume le possibili opinioni sull'anima razionale in quelle di Alessandro, di Averroè e di Tommaso, depurandole dalle altre autorità greche, arabe e latine che erano molto presenti nelle lezioni. Fin da subito Pererio stabilisce come vera la dottrina di Tommaso, ma resta per lui da stabilire la competenza scientifica, primo dei problemi su cui le tre interpretazioni non concordano: per Alessandro, dato che l'anima è una forma naturale dell'uomo e, come tale, generabile e corruttibile, la competenza è interamente del fisico. Secondo Averroè, invece, la competenza è in parte del fisico, nella misura in cui l'anima è forma assistente, che esercita nel corpo le funzioni intellettive; ma è competenza del metafisico la considerazione dell'anima *per se et quidditative*. Questa dottrina è, secondo Pererio, la più vicina ad Aristotele:

Ego sic statuo, etiam si Aristoteles senserit (quod nos pro certo habemus), animam rationalem esse immortalem et verum actum corporis; nihilominus tamen scientia eius non possit a Physico perfecte cognosci ac tradi, sed tantummodo aliqua ex parte.

Diventa dunque prioritario, per Pererio, stabilire i confini della comprensibilità umana dell'anima razionale, cosa se ne può conoscere per mezzo della

fisica, cosa della metafisica, e cosa, infine, resta al di là della scienza in generale. Il problema – come vediamo – si presenta in larga parte parallelo ai corsi di psicologia, così come molti esempi che Pererio apporta (come l'esempio del fisico che non può conoscere nulla della resurrezione dei morti).

Il carattere sistematico del *De principiis* conferisce però alla prosa del Pererio maggior secchezza e chiarezza. Escluso che l'anima razionale sia oggetto *simpliciter et omnino* del fisico, Pererio nega anche l'esclusività della competenza al metafisico. Dell'anima razionale il fisico, infatti, tratta: 1) del momento di produzione dell'anima, che diversamente dalle altre forme naturali, le quali vengono per disposizioni precedenti tratte dalla potenza della materia, viene creata da Dio nello stesso istante in cui ne dispone la materia. La preoccupazione del Pererio qui è quella di garantire che il fine dell'umanità non è endogeno. 2) Dell'unione dell'anima e del corpo in quanto naturale: in parte cioè relativamente alle disposizioni fisiche indotte dagli agenti naturali, e in parte relativamente all'appartenenza dell'anima razionale alle forme naturali, che si uniscono coi corpi non in quanto forme assistenti, ma in quanto forme informanti. 3) Del significato di anima come entelechia prima del corpo naturale organico. 4) Del modo con cui l'anima razionale pone l'uomo come specie tra i viventi. 5) Dell'eccellenza sensoriale garantita dal possesso dell'anima razionale all'uomo, rispetto agli altri viventi. 6) Del modo in cui, per mezzo dell'anima razionale, l'uomo conosce e vuole. 7) Infine, di una serie di questioni tradizionali quali il perché l'intelletto sia per sé pura potenza *ad intelligendum*, perché il conoscere sia un certo sentire, perché il conoscere dipenda dai fantasmi etc.

Al di fuori di questa serie di problemi c'è per Pererio un'area di imper-
tinenza scientifica in cui solo la dottrina rivelata può soccorrere³⁷. In questa
area di esclusiva competenza della fede, che Pererio riassume succintamente,
compare ancora una delle questioni sollevate dal Ledesma, relativa al perché
Dio abbia congiunto ad un corpo mortale l'anima immortale: «monstruosa ta-
lis coniunctio», chiosa il Pererio.

Nessuna delle proposizioni di cui era stato accusato viene così ritrattata
dal Pererio al momento della stampa del *De principiis*, a partire dall'idea che
molte sono le cose riguardanti l'anima razionale inaccessibili al lume natura-
le. C'è tuttavia uno slittamento semantico della parola "scientia", che, mentre
nei corsi di psicologia rimaneva strettamente ancorata alle conoscenze date
dal lume naturale, qui si estende a ricomprendere, seppure in parte, anche
quelle conosciute tramite rivelazione. Ne esce infatti uno statuto epistemolo-
gico della psicologia complesso, che Pererio definisce "misto":

Ut perfecta scientia eorum omnium quae conveniunt animae, sit mixta ex tribus
doctrinis, nam partim est Physica, partim Metaphysica, partim est doctrina re-
velata. Ex quo fit, ut scientia illius sit maxime difficilis, praestans et admirabi-
lis³⁸.

Col lume naturale è possibile, anche nel *De principiis*, stabilire le ragioni
dell'immortalità dell'anima e, soprattutto, fare ancora una volta i conti con le
principali dottrine di Averroè su di essa. La trattazione di questo problema
riguarda l'ultimo capitolo del libro sesto, dove Pererio, pur ricalcando in gran

³⁷ «Nonnulla sunt, quae neque Physice, neque Metaphysice, neque per ullam scientiam
humanam sciri possunt de anima rationali; sed habentur cognita ex sacris literis et per lu-
men fidei nobis divinitus infusum», PERERIUS 1585, p. 34. Di questo tipo sono l'indagine
sul fine ultimo dell'anima razionale, cosa le sia necessario per ottenerlo e tutte le questioni
collegate allo stato di separazione dell'anima.

³⁸ Ivi, p. 35.

parte gli argomenti adottati nei corsi di psicologia, inverte l'ordine di esposizione e schematizza le opinioni riportando solo quelle delle massime autorità filosofiche.

Pererio struttura la disputazione in due parti, di cui la prima consiste nell'affermazione e dimostrazione dell'immortalità dell'anima in quanto forma molteplice che dà l'essere a ciascun uomo, e la seconda nella replica agli argomenti contrari:

Nos in presentia priorem tantum partem exponemus, posteriorem autem reicemus in lib. De anima; nam si hanc quoque pertractandam susciperemus, et libri magnitudo nimirum excresceret, et multa hic disputari necesse esset, ad instituta huius operis ratione valde aliena³⁹.

Mentre nel corso l'esposizione di Aristotele precedeva quella di Platone, nel *De principiis* Pererio inverte l'ordine, ma mantiene sostanzialmente intatti gli argomenti di entrambi. Per Pererio Aristotele dimostra l'immortalità dell'anima razionale dichiarando tanto l'intelletto agente quanto quello possibile immortali e separabili.

Pererio risponde poi alle obiezioni di Scoto e del Caietano, secondo i quali l'immortalità dell'anima non è dimostrabile per via di ragione, adducendo qualche argomento - gli stessi già presentati nel corso - a favore di essa. Tra questi argomenti, figura anche l'affermazione della Provvidenza divina per le cose umane, che esige dal punto di vista della ragione morale la soddisfazione dei meriti e la punizione delle colpe in una vita eterna. Questa proposizione conferma una volta ancora un atteggiamento del Pererio nei confronti di Aristotele assai disinvolto, dato che per lo stesso Pererio Aristotele-

³⁹ Ivi, p. 386.

le negava la provvidenza ed era una autorità inutile per i cristiani perlomeno in questo problema⁴⁰.

Ma l'immortalità dell'anima razionale, sebbene affermabile per diversi argomenti, non distingue la posizione del Pererio da quella di Averroè. Egli dunque si rivolge allo statuto ontologico dell'anima razionale per riaffermarne la definizione di forma naturale dell'uomo informante e molteplice.

Con alcune ferme ragioni è possibile dimostrare che l'anima è vera forma dell'uomo, tra le quali spiccano quelle che concernono l'attribuzione dell'atto di intellesione. Pererio infatti sostiene che l'uomo è detto intelligente e perciò l'anima intellettiva ne deve essere la forma essenziale. Se l'anima non fosse infatti una vera forma naturale dell'uomo, ma solo assistente, non si potrebbe dire l'uomo intelligente in modo diverso da una nave o da un cavallo, che possono dirsi intelligenti in virtù dell'assistenza dell'uomo che opera in loro secondo il proprio intelletto.

Il secondo argomento è molto interessante, perché riguarda l'atto auto-cosciente del pensiero; in qualche modo, la fenomenologia di un *cogito* che Pererio esige analoga all'autopercezione della vita sensibile:

Sicut quilibet hominum experitur se esse, qui videt et audit et denique sensit, & non esse aliud quiddam ab ipso separatum; sic etiam quilibet experitur se esse qui intelligit, et non esse aliquam substantiam secundum esse separatam ab homine, quae producat et recipiat intellectionem⁴¹.

La stessa analogia è quindi posta dal Pererio, con argomento teologicamente significativo, tra atto di volontà, libero arbitrio, e anima intellettiva.

⁴⁰ Si veda la trattazione diretta del problema dell'eternità del mondo e dell'operare necessario di Dio secondo Aristotele e gli aristotelici (ivi, pp. 768-778), dove Pererio argomenta proprio contro la dottrina aristotelica.

⁴¹ Ivi, p. 393.

Torna poi anche nel *De principiis* la negazione dell'anima come forma assistente basata sulla contraddittorietà tra la quiddità indipendente di tale forma e la necessità, per l'anima, di essere atto del corpo:

Si anima rationalis est substantia completa, nec in esse nec in quidditate ullo modo dependens a corpore, propria eius operatio, quae est intellectio, deberet esse omnimodo independens a corpore; at nos experimur eam semper obiective dependere a corpore, hoc est a phantasmatis⁴².

All'obiezione di chi pone due modi di considerare l'atto dell'anima razionale, uno come divina intellesione completamente slegata dai fantasmi, ovvero puro e semplice atto intuitivo, e uno come forma assistente dell'uomo, variabile e dipendente dall'uomo, Pererio replica con le parole dello stesso Averroè, dichiarandola un *merum figmentum*. Egli dice infatti che se l'anima razionale possedesse davvero quella divina intellesione, vana (*frustra*) sarebbe l'altra dipendente dai fantasmi.

La trattazione del problema dell'unità dell'intelletto segue passo passo quella del corso sul *De anima*, ivi compresa la negazione della metafora (qui attribuita tanto ad Averroè quanto a Temistio) del sole, la cui unica luce si moltiplica in base alla moltiplicazione delle cose illuminate. Per Pererio questo è l'ultimo *perfugium* in cui Averroè e Temistio si difendono, ma se si segue quest'argomento permane la *difficultas, vel potius absurditas* di affermare che in quale modo lo stesso intelletto possa avere simultaneamente innumerevoli intellesioni e atti di volizione, molti dei quali contrari e opposti tra loro.

In conclusione, anche nel *De principiis* Pererio non si discosta dalla prospettiva basilare che ha adottato nei corsi sul *De anima*: un conto è leggere Aristotele, un conto è filosofare. Quando si tratta di interpretare la dottrina di

⁴² Ivi, p. 395.

Aristotele, Pererio chiaramente opta per coloro che chiama gli *antiqui peripapetici*, ovvero la linea Teofrasto-Temistio-Simplicio e, soprattutto, Averroè, trovando in questa linea una certa uniformità di lettura, segnatamente in contrasto con l'interpretazione materialistica di Alessandro di Afrodisia, ma altrettanto in contrasto con i commentatori latini, come Alberto Magno e, a maggior ragione, Tommaso d'Aquino. La cosa cambia completamente di segno quando si tratta di filosofare *tout court*: in questo caso è proprio l'autorità di Aristotele, non solo quella di Averroè, che vacilla in più punti; e si scoprono fonti che sembrano più influenti su Pererio, come ad esempio Filopono.

Ne è valido esempio la trattazione di un problema che non riguarda in primo luogo, come quasi tutti quelli considerati sopra, lo statuto dell'anima razionale, ma la definizione in generale della forma. Problema metafisico, che tuttavia era stato toccato da Ledesma nelle proposizioni erronee attribuite al Pererio: Ledesma accusava il suo professore di aver insegnato che la forma è *tota quidditas*.

Nel *De principiis*, Pererio inanella una serie di argomentazioni pro e contro la partecipazione della materia alla quiddità della cosa naturale, esponendo l'opinione concorde di Tommaso e Scoto, poi quella dei soliti peripatetici. Anche in questa occasione, l'interpretazione di questi ultimi è corretta *in via Aristotelis*, ma dal punto di vista della ragione naturale le cose vanno diversamente. Non che Pererio adotti la posizione di Tommaso, anzi. A lui sembra che l'intera questione sia più di parole che di sostanza, e così prende posizione (ci si ricordi della *singularitas* di cui Pererio non manca mai) nel dibattito stabilendo la propria opinione:

Omnis haec opinionum varietas atque dissensio, non tamen in re ipsa, quam in verbis et modo loquendi consistit. Etenim, si nomen quidditatis significat totum

id quod pertinet ad integritatem substantiae et naturae ipsius compositi (quomodo id nominis est in usu apud recentiores Philosophos et Theologos) solum excludendo accidentia, non est dubium quin materia habenda sit pars quidditatis: sin autem vocabulum quidditatis angustius et precisius sumatur, id tantum significans in quolibet composito naturali, quod est eius actuativum, distinctivum, denominativum, definitivum, intelligibile, determinativum et perfectivum, quo modo ipsum usurpant antiquiores Peripatetici, luce Solis clarius est, cum haec omnia a forma proficiscantur, materiam non esse parte quidditatis⁴³.

3c. Le altre opere

Rimane da osservare ciò che accade alla trattazione dell'immortalità dell'anima nelle altre opere di Pererio che, ad eccezione del *De magia*, sono tutte di carattere teologico.

Questa trasposizione ha una incidenza rilevante: il diverso piano della trattazione comporta per Pererio non solo l'adozione di un quadro di riferimenti autoritativi unicamente cristiani, ma anche una specificazione del problema dell'anima razionale nel caso esemplare (unico?) di Adamo. La creazione del primo uomo pone tradizionalmente una serie di problemi teologici che, nel Cinquecento delle esegesi riformate, acquiscono la sensibilità e la sorveglianza della chiesa, come nel famoso caso lovaniense di Baio. Quale la condizione creaturale di Adamo? Quale lo stato? E dunque, per quanto attiene il problema psicologico: come considerare la creazione dell'anima di Adamo in rapporto a quella di tutti gli altri uomini?

Pererio si occupa di tutto questo nel suo commento al *Genesi*, dedicandovi una disputa suddivisa in due questioni. Dal punto di vista epistemologico è interessante notare che il punto di vista del problema è qui interno dell'ese-

⁴³ Ivi, p. 364.

gesi biblica: per quanto riguarda la scienza dell'anima, ci si trova cioè all'interno della dottrina rivelata, che Pererio indicava come terza branca "scientifica" della psicologia razionale. Ciononostante, Pererio non rinuncia a introdurre sequenze degli argomenti di ragione, da lui già adottati nei corsi e nel *De principiis*, anche qui.

Nella prima questione, Pererio discute se l'anima di Adamo sia stata creata da Dio prima di essere infusa nel corpo. La questione trae origine dall'interpretazione delle teorie di Platone e Aristotele, ma la soluzione qui viene cercata da Pererio solo all'interno della teologia cristiana, rifuggendo egli da citazioni dirette di filosofi greci o arabi. Egli sostiene che, mentre non c'è dubbio sulla dottrina platonica, gli interpreti si dividono su quella di Aristotele, citando alcuni un passo del *De generatione animalium* in cui sembra che lo Stagirita affermi l'esistenza dell'anima *prima* del corpo, e gli altri replicando con un luogo della *Metafisica* in cui Aristotele dichiara che la forma non può essere prima del composto.

Ne scaturisce una rassegna di variazioni interpretative in campo cristiano, la prima delle quali è quella, erronea secondo Pererio, di Origene, per il quale le anime furono create da Dio *ab initio*, e in base alle loro scelleratezze infuse in corpi tali da portarne la pena. Rufino attribuisce lo stesso errore a Girolamo, e lo stesso Agostino pare - a detta di Pererio - non aborrisse questa dottrina, affermando nel commento al *Genesi* che le anime furono create nello stesso momento degli angeli, venendo in seguito infuse nei corpi.

Mentre Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo dubitano su questo problema, altri teologi affermano la tesi contraria, ovvero che anche l'anima del primo uomo sia stata creata assieme al corpo, alla maniera in cui vengono

create le anime di tutti gli uomini. Tra questi, Gregorio di Nissa, e lo stesso Agostino: il quale, dice Pererio, sembra più propenso a questa teoria in un passo del suo *De civitate Dei*. Come è noto, è la tesi sostenuta anche da Tommaso d'Aquino.

Nemmeno qui Pererio evita di dichiarare la propria opinione, vestendola in questo caso con il manto delle possibili argomentazioni che possono essere utili a corroborare la tesi tomista. Esse ricalcano quelle addotte nei corsi e nel *De principiis* come evidenze per il lume naturale, e sono argomentazioni di carattere filosofico: l'anima è una parte dell'essenza dell'uomo, e fuori dall'uomo si può trovare solo in stato imperfetto. Ma è assai improbabile, sostiene Pererio, che Dio abbia creato all'inizio delle cose imperfette. Perché dunque non ritenere che la creazione dell'anima del primo uomo non sia avvenuta nello stesso modo di quella di tutti gli altri uomini? Torna quindi l'argomento secondo cui l'unione dell'anima col corpo avvenga per natura o contro natura, ovvero in modo violento, ma Dio creò le cose secondo le leggi di natura. Se l'anima venisse infusa nel corpo contro natura, allora si dovrebbe sostenere che la cosa più eccellente in natura, ovvero l'uomo, sia per eccellenza contro natura, e che piuttosto la morte, non la nascita, sia da considerarsi un fatto naturale. Finalmente trova legittimità l'argomento della resurrezione dei morti, che, secondo il Pererio, sarebbe da negarsi come sommo bene per l'uomo in caso l'unione della sua anima al corpo fosse violenta.

Proprio lo stato dell'anima in attesa della resurrezione pone a Pererio l'interrogativo se la necessità dello stato separato *post mortem* possa essere

analogamente presupposta per lo stato *ante corpus*. Egli nega l'analogia, avvalendosi di un ragionamento di Bonaventura⁴⁴.

Il piano teologico su cui si pone il Pererio commentatore della Sacra Scrittura, lo induce ad osservare il precetto lateranense: la seconda questione infatti riguarda la dimostrabilità secondo ragione dell'anima immortale in base al passo di *Genesi* (cap. II, v. 7): *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, & factus est homo in animam viventem*.

Qui la prima preoccupazione di Pererio è quella di scartare la teoria secondo cui le anime non sono state create *ex nihilo* da Dio, ma propagate e generate dai primi genitori non diversamente dai corpi. In seguito, Pererio mette in parallelo la citazione biblica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio con l'analogo argomento di Platone e Porfirio per dimostrare l'immortalità dell'anima dell'uomo⁴⁵, ed elenca una serie di luoghi del Vecchio e del Nuovo Testamento a sostegno dell'immortalità.

Si presenta tuttavia il problema di stabilire se l'immortalità dell'anima di Adamo derivi dalla natura propria oppure sia concessa per grazia di Dio, che

⁴⁴ «Quod enim animus post mortem hominis supersit, id accidit ex necessitate naturae tam corporis humani quam anima rationalis: cum enim homo sit mortalis, animus vero noster immortalis, extincto homine animum superesse et omni aevo permanere necesse est: at vero cum anima rationalis sit forma naturalis et pars ipsius hominis, nulla est ratio cur ante generationem hominis creari et existere debeat», PERERIUS 1606, p. 134.a.113.

⁴⁵ L'argomento platonico del *Fedone* e dell'*Alcibiade* viene seguito dal consueto elenco di prove razionali: «Haec autem hominis et Dei similitudo quatuor in rebus potissimum enitet. Primo, in quadam infinita capacitate mentis, quae habilis et idonea est ad agnoscendas omnes res. Deinde, in appetitu voluntatis humanae ac infinito, ut nullo bono praeter infinitum, id est, Deum, omnino expleri et satiari queat. Postea, in libertate voluntatis, et ut loquuntur in scholis, in quadam indeterminatione ad quaelibet particularia et finita bona. Denique, in quadam naturali cupiditate aeternitatis quam sibi expetit animus, suam ea re aeternitatem et immortalitatem satis prodens ac probans», *ivi.*, p. 135.a.117.

riflette la più generale questione dello stato di Adamo *ante peccatum*, su cui si erano accapigliati i teologi durante la *querelle* del baianesimo.

Per Pererio l'immortalità dell'anima è di natura, e non accade ad Adamo nulla di diverso da ciò che accade al resto del genere umano; è la stessa costituzione dell'anima ad esigerlo: la sua natura è infatti semplice, immateriale e sussistente per sé. Non solo dunque per le parole del Pentateuco, ma anche in virtù della speculazione razionale la storia della creazione di Adamo può essere considerata esemplare e paradigmatica dell'uomo in generale. La sua anima è infatti forma informante, dato che le parole del *Genesi* "spiraculum vitae" vanno intese come ciò che rende vivente l'uomo. Se l'anima è forma sostanziale, continua Pererio, essa si moltiplica secondo la moltitudine degli uomini. Resta da chiarire se il rapporto tra il razionale, il sensitivo e il vegetativo nell'uomo venga risolto anche da Mosè nel senso dell'affermazione di un'unica anima:

Quibus verbis hoc indicavit Moses? videlicet cum narrans creationem animae rationalis, appellavit eam simpliciter spiraculum vitae: quasi triplex vita quae est in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva, a sola praestetur anima rationali. Nec tantum dixit hominem esse factum viventem anima humana et intellectiva, sed dixit per eam praecise ac simpliciter factum esse viventem, quasi ab ea acceperit omne genus vitae et omnem vivendi gradum quem in se habet⁴⁶.

È una, dunque, per il Pererio del commento al *Genesi*, l'anima dell'uomo. Ma resta anche qui uno spazio di interpretabilità, dato che egli stesso si sofferma su una polemica interna che riguarda proprio questo tema. Egli infatti sostiene che vi sono *docti viri* che nella storia della Chiesa hanno ritenuto necessario affermare come dogma questo statuto dell'anima, e dichiarare espli-

⁴⁶ Ivi, pp. 135-136.b.a.121.

citamente eretica l'affermazione della molteplicità delle anime nell'individuo. Da questa posizione Pererio prende le distanze, e ricorda: «Neque enim hoc usquam expressum est, vel in Scriptura, vel in Conciliis, neque a Patribus ut dogma fidei traditum est: neque Theologi nominales, qui tres animas in quolibet homine esse censent, ullo tempore sunt damnati ab Ecclesia ut haeretici»⁴⁷.

Si deve allora tornare ad Ockham per comprendere la posizione del Pererio dal punto di vista del lume naturale intorno al numero delle anime? Certo è che anche l'ultima proposizione condannata dal Ledesma sembra qui trovare qualche appoggio.

3d. Un documento ambrosiano⁴⁸

La biblioteca ambrosiana conserva un manoscritto del Pererio intitolato "Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student". È interessante notare che l'attacco del *primum documentum* affronta a viso aperto la questione del rapporto tra l'autorità della fede e autorità di Aristotele:

Meminerunt [gli studenti di filosofia] philosophiam subiectam esse debere fidei, et religioni Christianae, ita ut quicquid fides docet verissimum et certissimum habeant. Quidquid vel repugnet Aristoteli vel ad eius cognitionem philosophia aspirare non possit⁴⁹.

⁴⁷ Ivi, p. 136.a.122.

⁴⁸ Già citato dal Blum, devo tuttavia la segnalazione all'attenzione di Christoph Sander, studioso di Ledesma e Pererio.

⁴⁹ PERERIUS DOCUMENTA, . c. 25r.

Per quanto il documento prosegua con tradizionale elogio dell'incommensurabilità della conoscenza umana al Divino, e del conseguente monito ad accontentarsi del sapere *ad sobrietatem*, ciò che Pererio ha in mente è di certo distinguere con nettezza i confini dei due modi di conoscere, sganciando e la filosofia dalla sola autorità di Aristotele, e la fede dalle incertezze di alcuni suoi dogmi. Egli infatti aggiunge:

Licet in iis quae docet fides christiana perspicuum sit quaedam esse quae non possunt lumine naturali nec scientificè comprehendì, aut demonstratione probari, cuiusmodi sunt ea quae traduntur de creatione hominis de primae suae integritate atque innocentia, de ultimo fine eius, de resurrectione mortuorum et alia horum similia⁵⁰.

Pererio conferma così le convinzioni che un tempo Ledesma tanto aveva stigmatizzato. Ma il filosofo che tenta di conciliare tali verità di fede con prove razionali è condannato ad addurre argomenti deboli o semplicemente erronei. E tuttavia, per quanto le dottrine di fede possano contrastare con la filosofia aristotelica, non è lecito al filosofo negarne la verità: poiché – argomento ricorrente in tutte le opere di Pererio – Aristotele è un uomo, e come tale può sbagliare.

Egli è tuttavia l'autore che prima di tutti deve essere oggetto della *lectio*, e il suo testo prima degli altri letto e commentato. Ma, una volta determinato questo, Pererio dedica un documento (l'ottavo, e ultimo, del manoscritto a mia disposizione) ai commentatori, dando di ciascuno un giudizio "pedagogico".

In questo documento Pererio stabilisce, come abbiamo già visto altrove, tre classi di commentatori: i greci, gli arabi e i latini. Qui greci e arabi sono sepa-

⁵⁰ *Ibidem*.

rati, anche perché a Pererio le classi qui interessano soltanto come mera nomenclatura: egli infatti si dilungherà in modo piuttosto dettagliato su ciascuno dei più noti commentatori.

Della classe dei greci, Pererio ripete ciò che era solito dire Averroè, ovvero che «*nemo aristoteles haberetur qui non esset Alexandrus*»⁵¹. La lode per Alessandro di Afrodisia si estende ancora una volta a Temistio⁵², il cui merito principale pare però essere nell'aver reso le sue parafrasi di Aristotele un *purissimum succum* a cui si è potuto abbeverare Simplicio, sulla cui erudizione e fruibilità pedagogica Pererio si dilunga in modo significativo.

Tra gli arabi, Pererio menziona solo Avicenna e Averroè, il primo utile soltanto per la medicina. Tornano in questo documento parole su Averroè che Pererio aveva già speso nel *De principiis*: «*Averroes fuit singularis decus*», ma in questo caso divide la gloria del migliore commentatore aristotelico con Alessandro e Simplicio.

I suoi commentari eccellono, di fatto, in tutti i campi, e Pererio suggerisce di adottarli tutti nell'ideale *lectio* che sta teorizzando. Certo, con le stesse cautele che Pererio aveva avanzato nel *De principiis*, ma qui l'elogio del Commentatore offre a Pererio l'occasione di citare l'"averroista" Zimara, un contemporaneo che egli ha mostrato di apprezzare anche in altre occasioni, e un episodio biografico, che finalmente apre uno squarcio sulla vita vissuta del filosofo gesuita:

Sed de Averroee plura non dicam, illud solum hoc loco; quasi clausulam huius memorabo, quod dictum fuit a quodam clarissimo philosopho. Is cum doceret

⁵¹ Ivi, c. 28v.

⁵² «De Themistio pauca dicenda sunt, cuius summa brevitatis, maxima perspicuitas, singularis elegantia, paraphrases eius in Aristotelem amabiles et claras omnibus reddiderunt», *ibidem*.

publice philosophiam saepe nobis dicere solebat neminem unquam fore bonum Aristotelicum, qui non esset perfectus Averroista⁵³.

Un'ultima parola sui latini. Alberto Magno e Tommaso ricevono da parte di Pererio i consueti onori. Su Tommaso, tuttavia, l'ambivalenza del Pererio è testimoniata – una volta ancora – dal fatto che del dottore angelico egli suggerisce come ottimi libri il commento alle *Sentenze*, il *De ente et essentia*, e la *Summa theologiae*. Ma qui stiamo parlando di filosofia, ed in particolare stiamo elogiando i commentatori di Aristotele, dando di ciascuno una valutazione in merito alla validità della sua interpretazione del testo aristotelico. E Tommaso, allora?

Quod in eo fuit amplissima non tantum petenda est ex commentariis eius in Aristotelem, quos ille breves & succinctos esse voluit, ut sententias Aristotelis breviter et dilucide exponeret, non ut ostentaret subtilitatem et copiam eruditionis⁵⁴.

Tommaso teologo e Tommaso filosofo: per Pererio, al primo va l'onore dello studio; al secondo, no. Certo, le *Costituzioni* della Compagnia vincolavano i filosofi alla spiegazione di Aristotele, mentre Tommaso era precetto teologico. Ma questa dichiarazione di povertà intellettuale dei suoi commentari suona come una bocciatura generale del peso *filosofico* di Tommaso, e – una volta ancora – come un campanello di allarme per quanti continuano a pensare filosofia e teologia in termini non di contiguità (che Pererio accetta, come vedremo), ma di parziale sovrapposibilità.

4. Quale autorità?

⁵³ Ivi, c. 30r.

⁵⁴ Ivi, c. 31r.

In conclusione, la posizione di Pererio mi sembra qui delineata: le accuse del Ledesma e del Gagliardi possono essere considerate fuori bersaglio se si attribuisce loro l'intenzione di affibbiare l'etichetta di "averroista" al Pererio.

Pererio è esplicito in tal senso: il Concilio lateranense non vieta di dire che Aristotele era empio, o che il suo miglior interprete sia Averroè, ma vieta di sostenere dottrine eretiche, quali effettivamente sono proprio quelle del Commentatore. Da questo punto di vista, sembra che per Pererio l'aristotelismo sia in molti luoghi, soprattutto sui temi più scottanti riguardanti l'anima, inservibile alla filosofia cristiana.

Tale atteggiamento è stato dichiarato talvolta "scettico", talvolta "eclettico". Ma risponde ad una opzione epistemologica del Pererio, che individua tre assi attorno a cui ruota la speculazione razionale sull'anima: la fisica, la metafisica e la dottrina rivelata, quest'ultima intesa come una sorta di teologia razionale. È evidente che alla teologia razionale non può essere attribuita la definizione di "scienza", secondo le stesse parole del Pererio. Ma è vero che questo sapere è utile a superare l'*impasse* cristiana di fronte all'immortalità e alla struttura dell'anima.

Cade Aristotele, e con lui gli antichi commentatori Teofrasto, Temistio, Simplicio e l'arabo Averroè. Alessandro d'Afrodisia cade perché erra anche dal punto di vista della dottrina aristotelica. E, nonostante l'atteggiamento ritualmente celebrativo della prefazione al *De principiis*, cade anche chi ha tentato la cristianizzazione di Aristotele: Alberto Magno e, naturalmente, Tommaso d'Aquino.

Questo, dal punto di vista delle indicazioni date da Ignazio di Loyola, è il problema fondamentale del Pererio maestro gesuita: le autorità maggiori, Aristotele e Tommaso, subiscono un tracollo di fronte alla prova dell'indagine razionale. Il filosofo gesuita si trova così, oltre all'adesione ad un diverso modo di affrontare le questioni nei suoi testi scritti, esplicitamente libero da autorità consacrate. Esplicitamente, ma anche pericolosamente.

Quando Pererio esalta Averroè lo fa in quanto commentatore. Ma questa lode non significa adesione alle sue dottrine. Sempre nella prefazione al *De principiis* il richiamo del Pererio a non legarsi ad un solo autore è più del semplice adagio *amicus Plato*: è un invito a filosofare secondo ragione, superando la necessità dell'ancoraggio alle *auctoritates*.

CRISTIANO CASALINI

DIPARTIMENTO ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA-BOSTON COLLEGE

BIBLIOGRAFIA

ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Philosophy*, Dordrecht - New York, Springer 2013.

BLUM, 2006 = PAUL RICHARD BLUM, «Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origin of Jesuit Science», *Science and Education*, 15 (2006), pp. 279-304.

BLUM, 2007 = PAUL RICHARD BLUM, «"Cognitio falsitatis vera est". Benedictus Pererius critico della magia e della cabala», in FABRIZIO MEROI, ELISABETTA SCAPPARONE (eds.), *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale: atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003*, Firenze, Olschki 2007, pp. 345-362.

PAUL RICHARD BLUM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden: Brill, 2012 (Chapter Nine: «Benedictus Pereirus: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science», pp. 139-182).

DE CARVALHO 2013 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «A recepção da psicologia aristotélica (Séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica da Coimbra*, 45 (2013), pp. 89-112.

CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione al Collegium Artium*, Roma, Anicia 2012.

LAMANNA 2009 = MARCO LAMANNA, «'De eo enim metaphysicus agit logice'. Un confronto tra Pererius e Goclenius», *Medioevo*, 34 (2009), pp. 315-60.

CHARLES H. LOHR, «Metaphysics», in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, and JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1988, pp. 535-638.

LUKÁCS 1965-1992 = LANDISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*, II, III, VI, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

PERERIUS 1585 = BENEDICTI PERERII S. I., *De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim, Qui plurimus conferunt, ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*, Lugduni, Sib. A Porta.

PERERIUS 1606 = BENEDICTUS PERERIUS S. I., *Commentariorum et disputationum in Genesim, Tomi Quatuor*, Coloniae Agrippinae, Antonius Hierat.

SANDER 2014 = CHRISTOPH SANDER, «In dubio pro fide. The Fifth Council of the Lateran Decree Apostolici Regiminis (1513) and its Impact on Early Jesuit Education and Pedagogy», *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, 3, 1 (2014), pp. 39-62.

CHARLES B. SCHMITT, *Appendices: The rise of the philosophical textbook*, in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, and JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 792-804.

Documenti Manoscritti (abbreviazioni)

PERERIUS DOCUMENTA = BENEDICTUS PERERIUS, *Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 496 inf., 1, cc. 25r-31v.

PERERIUS DE ANIMA = BENEDICTUS PERERIUS S. I., *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*, Roma Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-95r.

PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA = BENEDICTUS PERERIUS, *Lectiones super Primo et Tertio libro de Anima*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-247r.

RALPH CUDWORTH E LE ORIGINI DELLA “FILOSOFIA DELLA RELIGIONE” IN EPOCA MODERNA

MARIO MICHELETTI

Diverse volte nei miei scritti ho ricordato che l'espressione 'Filosofia della religione' appare per la prima volta in un testo di Ralph Cudworth, esattamente nella *Prefazione* alla sua opera principale, del 1678, *The True Intellectual System of the Universe*¹. La "filosofia della religione" ("Philosophy of religion") è qui introdotta da Cudworth come «l'obiettivo principale del libro». «Nel quarto capitolo – egli scrive – dall'oggetto stesso della trattazione siamo stati costretti a ricorrere alla filologia e a volgerci all'antichità. Anche in altre parti del libro, del resto, spesso rendiamo conto della dottrina degli antichi. È possibile che filosofi severissimi trovino disgustosa questa procedura, o la tengano in scarsa considerazione o la disprezzino; tuttavia, può darsi che questa varietà di stili, che noi abbiamo concepito come necessaria, non risulti sgradevole ad altri; può darsi che a costoro tale mescolanza con la filologia, in tutto il libro, addolcisca e mitighi la severità della filosofia. Tuttavia l'obiettivo principale del libro (*the main thing which the Book pretends to*) è la filosofia della religione».

La mia segnalazione di questo testo come comprendente la prima occorrenza dell'espressione "filosofia della religione" è stata talvolta ripresa da

¹ CUDWORTH 1678, «The Preface to the Reader», Sig. ***. Cfr. MICHELETTI 1976, p. 145 nota; MICHELETTI 1984, p. 9; MICHELETTI 2011, p. 21. Sulla prima occorrenza in Cudworth dell'espressione "philosophy of religion" si erano già pronunciati Muirhead e Cragg: cfr. MUIRHEAD 1931, p. 29: «A phrase ["philosophy of religion"] which Cudworth seems to have been the first to use»; CRAGG 1968, p. 21: «Apparently Cudworth coined the phrase».

altri studiosi, anche se generalmente la presenza di tale espressione in Cudworth non è stata considerata significativa riguardo alle origini della moderna concezione della filosofia della religione. Naturalmente, in questo tipo di valutazioni svolge un ruolo rilevante la precomprensione circa il significato da attribuirsi propriamente alla locuzione 'filosofia della religione', un tema su cui non è sempre facile pervenire a un accordo fra gli studiosi, come ha messo in evidenza Fabio Rossi, particolarmente competente in questo ambito, e sempre interessato ai complessi problemi relativi alla definizione di tale disciplina, anche su base storica².

1. Alcune interpretazioni recenti delle origini della moderna filosofia della religione.

Particolarmente indicative sono le osservazioni di M.M. Olivetti sviluppate nell'importante saggio dedicato alla "Filosofia della religione" nel primo volume de *La Filosofia*, l'opera diretta da Paolo Rossi (1995). Olivetti rileva che, sebbene Cudworth si riferisca alla *philosophy of religion* come all'obiettivo principale del suo libro e la distingue dall'erudizione storica (*philology*), che, presente in modo massiccio nell'opera, non è evidentemente considerata della medesima importanza, tuttavia l'espressione 'filosofia della religione' si fa notare più come «solecismo» che come termine tecnico³. Nondimeno Olivetti ritiene che la prima attestazione (quella inglese, tardo secentesca) possa essere assunta ad emblema di una prima fase in cui l'epoca moderna categoriz-

² Cfr. soprattutto i seguenti scritti di Fabio Rossi: ROSSI 1987; ROSSI 1988; ROSSI 2004; ROSSI 2006; ROSSI 2007; ROSSI 2009.

³ OLIVETTI 1995, p. 185.

za la religione, identificandone un'essenza universale, «naturale», al di qua o al di sopra delle differenze storiche. Proprio per questa ragione e proprio in questo senso preciso, per Olivetti, l'identificazione si autocomprende come «filosofica». La successiva utilizzazione, quella tedesca, tardo settecentesca, può essere assunta invece ad emblema di una fase in cui il problema diviene esattamente quello delle differenze storiche e, comunque, degli elementi «positivi» e non «naturali» della religione; contestualmente il problema diviene anche quello di una comprensione della “filosofia” in termini che la abilitino ad entrare in merito a siffatte questioni. Si tratta dunque di una fase in cui non solo e non tanto si categorizza la religione per via “filosofica”, quanto e soprattutto di una fase riflessa, o di metalivello, in cui la stessa determinabilità e determinazione dell'essenza della religione per via filosofica entra a far parte della storia della filosofia e della storicità della filosofia. In questa prospettiva, pertanto, autori del tardo Settecento come Ruckersfelder e Storchenau⁴, che intendono prolungare senza soluzione di continuità la “teologia na-

⁴ Olivetti si riferisce a RUCKERSFELDER 1770, VON STORCHENAU 1772. Ricordo che l'opera di Cudworth fu pubblicata in traduzione latina in Germania nel 1733, a cura di Johann L. Mosheim: CUDWORTH 1733. Cfr. il rilievo di OLIVETTI 1995, p. 185: «La letteratura di lingua tedesca, invece, mostra di ritenere che la prima utilizzazione del termine sia successiva di circa un secolo [a quella inglese]. In effetti, nel 1772 il gesuita Sigmund von Storchenau pubblica anonima un'opera con questo titolo; prolungata poi per dodici volumi complessivi (*Die Philosophie der Religion*, 1772-1789), l'opera godrà di un'ampia recezione, raggiungendo presto la nona edizione. Due anni dopo l'espressione “filosofia della religione” è attestata anche in Francia (F. PARA DU PHANJAS, *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion: ou la philosophie de la religion*, Parigi 1774), dove peraltro rimane sporadica. In Germania invece l'uso dell'espressione si diffonde rapidamente, divenendo per qualche anno anche parte del titolo di una rivista, accompagnandosi ad espressioni simili (tra cui quel “dottrina filosofica della religione”, *philosophische Religionslehre*, con cui Kant indicava la sua opera sulla *Religione* del 1793) ed istituzionalizzandosi come disciplina dell'enciclopedia filosofica e come argomento di corso universitario (abbiamo già ricordato i corsi che Hegel tenne in proposito a più riprese, dal 1824 sino all'anno della sua morte).

turale” in “filosofia della religione”, contribuiscono alla crisi della prima e alla sua sostituzione con la nuova disciplina.

«Hegel, il quale contrapporrà la “filosofia della religione”, in tutta la sua storicità, alla “astrattezza” della passata “teologia naturale” - afferma Olivetti -, riprenderà però le massime esigenze di quest’ultima, ritenendo di dar loro per la prima volta vera soddisfazione. Più realista del re, Hegel non solo vuole restituire nel massimo grado cognitività alla religione, ma vuole restituire alla religione né più né meno che “Dio”, affermandone l’essenzialità in ordine alla religione e legandone la realtà stessa - l’esistenza stessa di “Dio” - alla cognitività della religione»⁵. Che la cognitività e “Dio” stesso siano potuti divenire bisognosi di restituzione alla religione può forse riuscire sorprendente, osserva Olivetti, il quale sostiene infine che, per intendere non solo come ciò sia potuto accadere, ma come, paradossalmente, proprio la religione, categorizzata dalla modernità, abbia prodotto questo risultato, sia necessario intrattenersi su due tratti salienti, distinti e connessi, della prima fase, storica, della “filosofia della religione”: la naturalizzazione e la moralizzazione della religione. La “religione naturale” sarebbe storica sia nel senso di essere indipendente dalla religione esterna e visibile (civile, pubblica, politica ecc.) sia nel senso di essere indipendente da eventi storici «rivelativi», di carattere, appunto, non «naturale», bensì «sovranaturale»⁶. Nella prima modernità non solo la religione viene destituita di cognitività, ma tale destituzione avviene nei termini generali di una riduzione pratica della religione, per lo più appunto nei termini specifici di una moralizzazione, che produce

Dicevamo che queste distinte utilizzazioni storiche possono essere assunte a nomi propri per un primo orientamento nella mappa storico-teorica della filosofia della religione».

⁵ Ivi, p. 188.

⁶ Ivi, p. 189.

una sorta di ribaltamento radicale, in base al quale il significato «soggettivo» prevale e diviene sovraordinato rispetto a quello «oggettivo» e il significato morale (soggettivo e interiore) prevale e diviene sovraordinato rispetto a quello conoscitivo. Il ribaltamento avviene all'interno del processo di categorizzazione della 'religione' e come conseguenza di questo processo «religioso». «Una certa paradossalità - osserva Olivetti - consiste nel fatto che il processo è "religioso" non solo sotto il profilo contenutistico delle idee in oggetto, ma, di norma almeno, anche sotto il profilo dell'autocomprensione soggettiva. Normalmente, infatti, ciò che viene fatto oggetto di polemica è considerato non "religione", ma appunto "superstizione", alla cui costitutiva intolleranza viene ascritta l'accusa di ateismo subita da chi si ritiene invece, se non "teista" (secondo il termine usato per primo da Cudworth), almeno "deista", e comunque affermatore della "religione" e della "virtù". Lungi, di norma, dall'essere irreligiose o "atee", le intenzioni di coloro che contribuiscono al processo di categorizzazione della religione, sono non di rado persino apologetiche»⁷.

⁷ Ivi, p. 197. Sulle innovazioni linguistiche di Cudworth, cfr. HALL 1960, pp. 427-432; HALL 1963, pp. 313-314; HALL 1975, pp. 313-314. Sull'introduzione da parte di Cudworth del termine 'consciousness' nel lessico filosofico inglese, cfr. LÄHTEENMÄKI 2010, CARTER 2010. GREISCH 2002, si riferisce a Storchenau e Ruckersfelder, ma non a Cudworth: «La paternité du terme semble revenir au jésuite carinthien Sigismund von Storchenau (1732-1797), philosophe wolffien, adversaire acharné du déisme, qui enseignait la logique et la métaphysique à Vienne» (p. 31). Jean Greisch colloca la nascita della filosofia della religione come disciplina filosofica specifica nel tardo Settecento: «La naissance de la discipline couramment appelée de nos jours 'philosophie de la religion' remonte aux vingt dernières années du XVIII^e siècle, qui ont également vu s'éclorre le criticisme kantien et la philosophie de l'histoire. Sa naissance a pour toile de fond plusieurs controverses philosophiques célèbre.. la 'querelle du pantéisme'... la 'querelle de l'atéisme'... la 'querelle des chose divines'... C'est au cours de ces années mouvementées du 'crepuscule des Lumières' que nous assistons à la naissance de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la religion comme disciplines philosophiques à part entière, sans oublier la naissance d'un nouveau para-

Su posizioni analoghe si muove, in un testo recente, Andrea Aguti, il quale rileva sì che il termine 'filosofia della religione' appare per la prima volta nell'opera *The True Intellectual System of the Universe* di Ralph Cudworth, platonico di Cambridge, che mirava con essa alla «confutazione del materialismo di Hobbes e Gassendi», ma vi appare «in modo piuttosto occasionale»⁸. Il contesto in cui Aguti formula questo giudizio è quello in cui si mostra come la filosofia della religione moderna offra un particolare modello di rapporto tra filosofia e religione, che tenta di rispondere a una serie di problemi sollevati da profonde trasformazioni religiose, culturali, sociali e politiche, e si indaga sui motivi che hanno portato, in epoca moderna, a introdurre il termine 'filosofia della religione' e a costituire la corrispondente disciplina accademica. Aguti mette in evidenza tre fattori: 1) la consapevolezza della pluralità religiosa; 2) la rottura dell'unità confessionale del cristianesimo; 3) la divaricazione tra metafisica e teologia naturale, e la rottura della saldatura di queste

digme de l'herméneutique, sous forme d'une théorie de la compréhension et de la mécompréhension, chez Friedrich Schlegel et Friedrich Schleiermacher» (pp. 11-12). Greisch ribadisce che quella che oggi chiamiamo 'filosofia della religione' è il risultato di differenti progetti (abortiti) di costituire una *teologia naturale* con il centro di gravità nel concetto ambiguo di 'religione naturale'. «Nonobstant les précurseurs géniaux tels que Hume, Pascal et Spinoza - egli osserva -, on peut difficilement parler de 'philosophie de la religion' antérieurement au XVIII^e siècle qui, rien que du point de vue lexical, se caractérise par une véritable profusion de publications traitant de la religion» (p. 31). Se dobbiamo a Storchenau l'invenzione del neologismo 'filosofia della religione', il suo vero profilo filosofico, osserva Greisch, prende forma solo con le *Lettere sulla filosofia di Kant* (17816-1787) di Karl Reinhold (*ibidem*). Circa il senso della sua ricerca, Greisch afferma: «Le term 'invention' qui figure dans le sous-titre de cet ouvrage a une double signification, objective et subjective. Son objet formel, c'est l'invention de la philosophie de la religion comme discipline philosophique *sui generis*. Elle suppose la découverte d'un champ d'investigation spécifique, distinct aussi bien de la théologie philosophique, qui se demande comment 'le dieu', ou Dieu, vient dans la philosophie, que de la 'philosophie religieuse', qui déploie les implications philosophiques d'une vision religieuse particulière du monde» (p. 9). In quanto distinta dalla filosofia religiosa, «la philosophie de la religion a pour tâche de penser la religion dans la totalité de ses manifestations» (p. 33). Cfr. anche GREISCH 2001, p. 402.

⁸ AGUTI 2013, p. 34.

con la tradizione religiosa cristiana⁹. Anche Aguti ricorda che la prima opera che porta come *titolo* “Filosofia della religione” è quella del gesuita austriaco S. von Storchenau (*Die Philosophie der Religion*, 1772), sottolineando tuttavia che essa non è intesa nel senso di una disciplina filosofica autonoma, bensì come una parte dell’apologetica cattolica, quella che nei manuali sarà in seguito indicata con il nome di *demonstratio religiosa*, a sua volta distinta da una *demonstratio christiana* e da una *catholica*. A prescindere dal significato che l’espressione “filosofia della religione” assume nei primi autori che la usano, essa è venuta a indicare, secondo Aguti, una precisa modalità del rapporto tra filosofia e religione, tipica della modernità, almeno nella sua tendenza principale. Da una parte la filosofia della religione moderna si caratterizza, quindi, per la ricerca di una “religione naturale” o “razionale”, dall’altra per la disamina razionale delle religioni storiche. Aguti ricorda che alcuni studiosi ritengono, per esigenze di periodizzazione, che il *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza segni la data effettiva di inizio della filosofia della religione moderna, e nota che la distinzione che lì si trova tra un *externus cultus* e un *Dei internus cultus*, unita a un’esegesi razionalistica della Bibbia e alla critica degli elementi immaginativi presenti nell’ebraismo e nel cristianesimo, avvalorano questa ipotesi¹⁰.

⁹ Ivi, pp. 24- 8.

¹⁰ Ivi, p. 34. Cfr. MANCINI 1991: «In effetti, la *prima* forma di filosofia della religione, gestita per tutto il periodo greco e in quello medievale, è data da un’ermeneutica *dentro* la tradizione. Fino al *Tractatus theologico-philosophicus* (1670) di Spinoza non mi pare che si sia usciti da questa forma» (p. 12). «Spinoza... apre razionalisticamente questo periodo e rappresenta la cerniera tra l’età ermeneutica e l’età della filosofia della religione propriamente detta» (p. 16). «Fino a tutto il Seicento, la filosofia della religione è ermeneutica della tradizione cristiana; anche se in Spinoza si avvera la crisi che porterà al successivo sviluppo illuministico ed alle forme, proprie della filosofia della religione dominata dalla filosofia, che esamineremo più avanti. Spinoza pertanto è l’ultimo ermeneuta e il primo filosofo del-

Aguti invita tuttavia a considerare anche l'opera precedente di Herbert di Cherbury *De veritate* (1624), e nota che questo autore, pur riconoscendo l'esistenza di una religione rivelata e mettendo in evidenza il nesso intrinseco tra religione e ragione, ricerca le "nozioni comuni" proprie alla *religio*, l'istinto religioso dell'uomo, individuandole nell'esistenza di un essere divino superiore, nella sua adorazione, nella virtù come migliore via del culto divino, nella remissione dei peccati, nel giudizio finale dopo la vita. Lo stesso Herbert di Cherbury, del resto, ricevette a sua volta uno stimolo importante dall'opera di Ugo Grozio *De veritate religionis christianae* (1622), che «mira esplicitamente a una semplificazione dogmatica del cristianesimo, ne accentua la componente pratica e adotta un criterio filologico nello studio della Bibbia che è riconducibile alla riflessione di Erasmo da Rotterdam». In un'opera ancora precedente, quella di Jean Bodin, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (1593, inedito fino al 1857), del resto, «si trova chiaramente prefigurata - osserva Aguti - la nozione di *religio naturalis*, intesa come la forma più pura e originale di adorazione che è generata dalla ragione»¹¹. In questo contesto, c'è un nuovo riferimento al platonismo di Cambridge: la finalità apologetica della nozione di *religio naturalis* permane in autori successivi,

la religione» (p. 39). Anche Mancini, tuttavia, registra la prima occorrenza in Cudworth della espressione "Philosophy of religion" (p. 37 n.). Cfr. le osservazioni di BRITO 1993, p. 15: «L'espressione 'philosophy of religion' fu utilizzata per la prima volta, pare, da Ralph Cudworth, nella prefazione a *The True Intellectual System of the Universe* (1678); come spesso accade, la 'cosa' ha preceduto la parola. È certamente sempre rischioso voler assegnare limiti cronologici precisi ad un processo in cui sono confluiti fattori tanto diversi, ma non è irragionevole la tendenza abituale a far risalire la nascita della filosofia della religione alla data di apparizione del *Tractatus theologico-philosophicus* di Spinoza (1670)».

¹¹ AGUTI 2013, p. 35. Aguti ricorda peraltro che di tale nozione, ancora prima, si era servito il francescano Christophe De Cheffontaines «per indicare l'attitudine naturale dell'uomo ad amare e venerare Dio» (*ibidem*). In nota Aguti rileva che, naturalmente, un'anticipazione del concetto di "religione naturale" è possibile ritrovarla anche nell'antichità, in particolare in autori come Cicerone o Seneca.

come per esempio nella scuola platonica di Cambridge, ma essa, osserva Aguti rinviando a un mio rilievo, appare sempre più gravata da un'ambiguità di fondo, come quella per cui «l'esaltazione (all'interno di una preoccupazione antropologica fondamentale) della religione come la determinazione più alta dell'uomo, come quella che gli è più specifica, ha forse in sé oggettivamente il germe o, se si vuole, il rischio del suo rovesciamento in una riduzione dei contenuti religiosi nell'ambito delle funzioni e delle determinazioni meramente umane»¹².

La ricostruzione storica che offre Charles Taliaferro è radicalmente diversa dalle prospettive finora esaminate, specialmente per il diverso ruolo attribuito al platonismo di Cambridge. Per Taliaferro il riferimento storico ai *Cambridge Platonists* consente anche di determinare con esattezza il significato stesso della 'filosofia della religione' sul piano sistematico. La circostanza che il primo filosofo inglese a usare l'espressione 'filosofia della religione' sia stato nel sec. XVII un platonico di Cambridge, Ralph Cudworth, non risulta pertanto occasionale. In questa prospettiva, Cudworth e gli altri esponenti del platonismo cantabrigense, *in primis* Henry More e John Smith, paiono considerare la filosofia della religione come un esercizio centrale per la filosofia stessa: «l'esplorazione filosofica avente per oggetto la nostra relazione con Dio, la natura dell'anima e del cosmo, gli animali e l'ordine creato, il perseguimento del bene, della verità e della bellezza sia nella pratica sia nella teoria». Con i *Cambridge Platonists* ebbe inizio il lungo dibattito, arrivato fino a

¹² *Ibidem*. Cfr. MICHELETTI 1984, p. 40. Il rischio, sottolineato con finezza da Aguti, del rovesciamento dell'antropologia religiosa dei cantabrigensi in una riduzione dei contenuti religiosi nell'ambito di funzioni e determinazioni meramente umane, è appunto per me un *rischio*, che si è manifestato concretamente però solo in sviluppi successivi del pensiero religioso e in contesti intellettuali mutati.

noi, che verte sul modo in cui l'esistenza della coscienza può contribuire a svelare il significato ultimo e la costituzione del cosmo. In essi si può trovare un serio sforzo per promuovere la causa della tolleranza religiosa e per comprendere l'importanza dell'ateismo nonché la necessità di affrontarne la coerenza filosofica. Taliaferro sottolinea che i platonici di Cambridge credevano nella rilevanza pratica, personale e politica della filosofia della religione. Per questa ragione nel 1647 Cudworth tenne un sermone dinanzi al Parlamento, in cui discusse in particolare il "dilemma di Eutifrone", difendendo l'*intrinseca* bontà di Dio e criticando il nominalismo e il volontarismo etico. Su queste basi Taliaferro invita gli storici della filosofia della religione a prendere in seria considerazione i platonici di Cambridge e la loro durevole influenza, in quanto essi diedero inizio a una tradizione nel mondo di lingua inglese che è ancora viva, anche se forse il conflitto storico da loro identificato come centrale, quello che oppone il teismo al naturalismo, è destinato a presentarsi in forme nuove e alternative¹³. Non è quindi casuale che l'espressione 'filosofia della religione' appaia per la prima volta nell'opera di Cudworth. Se si insistesse nel datare l'origine della filosofia della religione come disciplina, ci sono buone ragioni, per Taliaferro, per sostenere che essa ebbe origine, anche se gradualmente, intorno alla metà del secolo XVII. Gran parte degli argomenti trattati da Ralph Cudworth e Henry More, rileva Taliaferro, hanno un rapporto di continuità con l'agenda attuale della filosofia della religione (argomenti circa l'esistenza di Dio, la rilevanza del pluralismo religioso, la natura del bene e del male in relazione a Dio, e così via) e molti dei

¹³ TALIAFERRO 1.

termini che circolano oggi nella filosofia della religione ebbero origine anch'essi nelle opere di Cudworth e More¹⁴.

Nella sua importante opera di ricostruzione storica, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century* (2005), Taliaferro sostiene che la posizione dei *Cambridge Platonists* nella storia della moderna filosofia della religione è tanto più significativa per il fatto che essi compresero l'importanza della scienza moderna, accettarono gran parte della nuova razionalità scientifica, pur opponendosi al materialismo e a una scienza che non lasciasse alcuno spazio per la mente come fonte indipendente di attività, e si sforzarono di promuovere «una vita politica non-violenta e la tolleranza in un'epoca di conflitti e di aspra lotta politica e settaria»¹⁵. Fra le ragioni che legittimano una ricostruzione storica della filosofia della religione nel pensiero moderno che cominci con i platonici di Cambridge Taliaferro dà rilievo sia alla circostanza che in loro si trovano quasi tutti i temi che definiscono la filosofia della religione fin dalla prima modernità sia alla loro attualità, dal momento che c'è ora, a suo avviso, «una rinascita del tipo di filosofia della religione da loro praticata»¹⁶ (un'allusione alle discussioni recenti sull'evidenzialismo e a quelle tendenze nell'attuale filosofia analitica della religione che, senza negare ovviamente il valore della razionalità scientifica, si oppongono al naturalismo e difendono il teismo¹⁷). Taliaferro trova alcune importanti ca-

¹⁴ Cfr. la voce «Philosophy of Religion», scritta da Taliaferro, § 1 *The Field and its Significance*, in TALIAFERRO 2.

¹⁵ TALIAFERRO 2005, p. 3. Cfr. anche p. 39.

¹⁶ Ivi, pp. 3-4.

¹⁷ Cfr. TALIAFERRO 1998, ch. 10: 'Theism and Naturalism'; TALIAFERRO 2000. In TALIAFERRO 2005, p. 42, Taliaferro rinvia, ad esempio, a HASKER 1999, per mostrare il carattere non puramente antiquario di taluni interessi dei platonici di Cambridge. Taliaferro, col quale condivido la non frequente combinazione di interessi per i platonici di Cambridge e per la

ratteristiche della filosofia della religione della prima modernità non solo nell'opera maggiore di Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, ma anche nel suo giovanile sermone del 1647 tenuto dinanzi al Parlamento, pur riconoscendo che nella letteratura del secolo XVII, come nelle opere della maggior parte degli autori medievali, non sono chiare le linee di demarcazione tra filosofia e teologia e mancano parametri definiti che identifichino la filosofia della religione come un disciplina filosofica specifica¹⁸. L'accento è posto soprattutto su Cudworth, ma Taliaferro non trascura gli altri esponenti del platonismo di Cambridge, e in particolare non esita a presentare i *Divine Dialogues* di Henry More come «un esempio di primaria importanza, nel secolo XVII, di una forma popolare di filosofia della religione»¹⁹.

Per quanto mi riguarda, pur avendo sempre ricordato la problematicità, in campo storiografico, di qualsiasi ricerca delle origini di fenomeni così complessi come la nascita della filosofia della religione nella modernità, ho dato rilievo non solo alla prima occorrenza, in Cudworth, dell'espressione '*philosophy of religion*', ma anche al ruolo svolto in questo ambito dai platonici di Cambridge, cercando al tempo stesso di mostrare come la rilevanza fondamentale della moralità per loro non si traduca in una forma di riduzionismo etico e come la centralità dell'antropologia nella loro interpretazione del fatto religioso non si trasformi in antropocentrismo. Ho contestato infine la legittimità di interpretare il pensiero dei cantabrigensi alla luce degli sviluppi successivi anziché delle sue caratteristiche intrinseche e delle sue fonti storiche di ispirazione. Riguardo infatti al controverso *topos* storiografi-

filosofia analitica della religione, si sforza, in *Evidence and Faith*, specialmente nella parte finale, di mostrare alcuni punti di convergenza fra i due ambiti di studio.

¹⁸ TALIAFERRO 2005, pp. 13-14.

¹⁹ Ivi, p. 22. Cfr. MORE 1668.

co del ruolo dei platonici nello sviluppo del razionalismo religioso ho sempre difeso il punto di vista secondo cui si deve distinguere chiaramente tra il riconoscimento dell'influsso storico dei platonici di Cambridge sul pensiero filosofico successivo, in particolare del legame con gli sviluppi del pensiero religioso inglese fra Sei e Settecento, e la tendenza a interpretare i platonici principalmente alla luce di tali sviluppi, talvolta contrastanti con l'ispirazione di fondo della loro etica e filosofia della religione. Il mio scopo è stato esattamente quello di far emergere la fondamentale ispirazione del pensiero etico-religioso dei platonici di Cambridge, in rapporto alle sue fonti e al contesto storico e intellettuale in cui prende forma.

2. Benjamin Whichcote, John Smith e Henry More.

Già nel mio volume *'Animal capax religionis'. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, utilizzando alcuni criteri circa l'origine della moderna concezione della filosofia della religione proposti da studiosi come Charlesworth e Collins, sostenni la tesi, secondo cui ci sono valide ragioni per attribuire un ruolo di un certo rilievo nella formazione della filosofia della religione nel pensiero moderno alle riflessioni che i platonici di Cambridge svolsero sul fenomeno religioso, riflessioni generate per lo più dalla consapevolezza della peculiare situazione problematica in cui la religione era venuta a trovarsi nel nuovo contesto storico, determinato dai conflitti religiosi e dall'emergere della *new philosophy*, della nuova visione scientifica del mondo dai cantabrigensi fon-

damentalmente accettata, e sviluppate come parte integrante della loro indagine filosofica²⁰.

Anche recentemente nel libro *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso* ho parlato, non senza cautela, espressamente di “filosofia della religione dei platonici di Cambridge”, delineandone anche le linee essenziali²¹. Prima di affrontare il tema centrale del significato che la “filosofia della religione” assume in Cudworth, ricapitolo qui i temi principali da me posti in evidenza nel mio libro, da cui si evince che il problema fondamentale per i cantabrigensi non è quello di ridurre la religione alle sue dimensioni puramente naturali e universali e in definitiva alla moralità naturale, secondo un modello storiografico ancora assai diffuso, ma è, specialmente con More e Cudworth, piuttosto quello apologetico di una confutazione dell’ateismo, visto pericolosamente connesso con le prospettive metafisiche ed etico-politiche di Hobbes nonché con possibili sviluppi unilaterali del meccanicismo, e soprattutto quello *ermeneutico*, prodotto dall’acuta consapevolezza storica, che ho sopra ricordato, della necessità di una reinterpretazione della fede, come compito imprescindibile di fronte sia alle controversie teologiche e dottrinali e ai contrasti religiosi del loro tempo sia al sorgere e al prevalere della *new philosophy*, una reinterpretazione che pone al centro del fenomeno religioso la

²⁰ Cfr. MICHELETTI 1984, pp. 10-11. Cfr. CHARLESWORTH 1972, p. VIII; COLLINS 1967, pp. VIII-IX, 353, 443.

²¹ Cfr. MICHELETTI 2011, pp. 21-38. Rinvio a questo volume, da cui traggio qui gli spunti essenziali di una “filosofia della religione” nei *Cambridge Platonists*, per riferimenti bibliografici più vasti e per una trattazione più ampia del loro pensiero etico-religioso, del pensiero etico di Henry More, del problema dell’ateismo e del tema dell’esperienza religiosa nei platonici di Cambridge. Non c’è concordanza fra gli studiosi sulla nozione di “platonismo di Cambridge” e sull’elenco dei filosofi e teologi che rientrerebbero nel suo ambito. Io faccio riferimento qui ai pensatori che sono generalmente considerati i principali esponenti del movimento: Benjamin Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Henry More (1614-1687) e soprattutto Ralph Cudworth. (1617-1688).

sua dimensione *morale ed esperienziale*, non disgiunta tuttavia da quella *intellettuale*.

Benjamin Whichcote sottolinea la funzione prevalentemente ermeneutica della ragione, cui è attribuito il compito di *ricevere* la verità, naturale e rivelata, e *interpretarla, ad modum recipientis*, non di costruirla. L'antropologia di Whichcote si fonda sulla presupposizione che la *capacità religiosa* dell'uomo gli appartiene in modo *strutturale* e la sua attuazione coincide in linea di principio con lo stadio di maggiore perfezione della sua capacità razionale. La ragione stessa è, secondo l'espressione ricavata da *Prov. 20, 27*, «the candle of the Lord», un lume acceso da Dio, che serve a discernere e scoprire Dio. È questa capacità a conferire senso e valore alla vita umana. La religione, per Whichcote, affonda profondamente le sue radici nella natura umana. La vera religione, «nel soggetto in cui si trova, non solo illumina la mente e l'intelligenza, convince e soddisfa la ragione, ma rinnova anche il cuore e gli affetti, e così diventa una trasformazione dell'uomo intero»²². La conoscenza deve diventare «bontà»²³. Investendo l'intera personalità dell'uomo, la religione lo «possiede e coinvolge tutto». Non consiste in un «sistema di proposizioni», ma in una «struttura interna», in un «temperamento» capace di produrre una vita santa²⁴. La nostra ragione, afferma Whichcote, tende a Dio come al suo «centro»²⁵. «Dio è il fine ultimo dell'uomo, e il centro in cui riposa»²⁶. La relazione della creatura razionale con Dio è costitutiva del suo essere; c'è pertanto un rapporto stretto, per Whichcote, fra il rispetto di sé, e so-

²² WHICHCOTE 1751, vol. II, p. 142.

²³ Ivi, vol. III, p. 214.

²⁴ Ivi, vol. II, pp. 387, 393; WHICHCOTE 1753, n. 956.

²⁵ WHICHCOTE 1751, vol. III, p. 144.

²⁶ Ivi, vol. III, p. 374.

prattutto della propria ragione, e il rispetto di Dio. La nostra ragione, afferma Whichcote, tende a Dio come al suo «centro»²⁷. «Dio è il fine ultimo dell'uomo, e il centro in cui riposa»²⁸. La nostra felicità consiste nell'assimilazione a Dio. Quanto più penetriamo nel cuore della religione, tanto più comprendiamo quanto essa sia conforme alla nostra natura e sia volta a condurci alla nostra felicità. D'altra parte, l'allontanamento da Dio significa, per Whichcote, l'allontanamento dalla legge morale, il sovvertimento del proprio essere, lo sconvolgimento della propria natura. La colpa morale implica un allontanamento della persona umana da se stessa, dalla propria essenziale struttura normativa. Nasce di qui, in Whichcote come poi soprattutto in John Smith, la tipica procedura di interiorizzazione teologica dei concetti di 'paradiso' e 'inferno'. Nella prospettiva 'eudemonistica' di Whichcote, l'autorealizzazione umana, non solo non esclude la religione, ma ne esige la presenza e il pieno svolgimento, in quanto «la religione è il più alto conseguimento della natura umana, e la natura umana senza religione è deformata e depravata»²⁹. All'accostamento progressivo a Dio corrisponde «una più intensa realizzazione di noi stessi»³⁰, e viceversa «ogni grado di separazione è un grado di alienazione»³¹.

In John Smith si trovano accenti simili. La capacità religiosa appartiene alla definizione essenziale dell'uomo. L'uomo è costituito nella sua essenza dalla tendenza verso Dio. Il tentativo di negare il termine trascendente di tale rapporto costitutivo implica il rovesciamento, la perversione dell'intera strut-

²⁷ Ivi, vol. III, p. 144.

²⁸ Ivi, vol. III, p. 374.

²⁹ WHICHCOTE 1753, n. 381.

³⁰ Ivi, n. 709.

³¹ Ivi, n. 745.

tura della personalità umana. “*Animal rationale*” e “*animal capax religionis*” sono espressioni equivalenti, perché la ragione differenzia l’uomo dai bruti esattamente per la sua proprietà di rendere l’uomo disposto e atto a comunicare con Dio, attraverso la conoscenza e l’amore di Dio³². La vera religione consiste nella progressiva e libera partecipazione e assimilazione alla realtà divina, da parte di un’anima razionale che reca in sé, oscurata e sfigurata, ma non cancellata, l’originaria immagine di Dio³³, secondo un *dinamismo* che ha permesso ragionevolmente di evocare il tema dell’*epéktasis* di Gregorio di Nissa (e certamente l’influsso su Smith dei Padri greci, e in particolare di Origene e dei cappadoci, oltre che di Plotino e della filosofia neoplatonica, è profondo e significativo)³⁴. In questo processo soltanto può trovarsi, per Smith, il significato autentico delle nozioni teologiche di giustificazione e santificazione, e solo in rapporto ad esso si può valutare pienamente la negatività della superstizione e dell’ateismo, in quanto fondati entrambi su un’inadeguata concezione di Dio e, parallelamente, su un’inadeguata concezione dell’uomo (la superstizione è intesa soprattutto come il timore servile di una divinità inadeguatamente concepita come arbitraria e vendicativa e quindi da blandire o placare con atti esteriori di culto e lo zelo in aspetti moralmente indifferenti della vita, oppure la servile rivendicazione di un premio per presunti meriti acquisiti mediante la tetra e riluttante osservanza della legge divina³⁵). Nell’analisi della superstizione e dell’entusiasmo fanatico, Smith attribuisce

³² SMITH 1660, p. 389. Cfr. TALIAFERRO, TEPLY 1995, p. 10: «Thus the intellectual and affective search for God can be a transfiguring form of worship».

³³ Cfr. l’intero discorso IX dei *Select Discourses*, “Of the Excellency and Nobleness of True Religion”.

³⁴ Cfr. MICHELETTI 1997.

³⁵ Cfr. i discorsi di Smith II e VIII, “Of Superstition” e “Of the Shortness and Vanity of a Pharisaic Righteousness”.

un ruolo cruciale al concetto di 'idolatria di sé', che ne è la radice più profonda. Un punto spesso trascurato negli studi critici è la convergenza di Smith, nonostante il suo platonismo in filosofia e il suo anti-calvinismo in teologia, con tematiche e prospettive dell'esperienza puritana (con certi aspetti della dimensione etica ed esperienziale del puritanesimo, dal cui ambito Smith proveniva). Il tema del "self-denial" (in cui convergono esemplarmente idee di derivazione platonica e neoplatonica e influssi puritani) risulta allora centrale, sotto il profilo non solo dell'esperienza morale e autenticamente religiosa, ma anche dell'*epistemologia* religiosa, ovvero come *condizione* della *conoscenza* della vera natura divina. Il *self-denial* non ha, per Smith, tuttavia risvolti umilianti e irrazionalistici, perché la rinuncia alla proterva affermazione della propria autonomia è, nella sua prospettiva, in vista del potenziamento della ragione e di tutta quella dimensione interiore che avvicina l'uomo alla perfezione divina³⁶. La purificazione morale e la riconversione dell'anima a se stessa sono, per Smith, le condizioni indispensabili per la conoscenza della propria immortalità personale e per la conoscenza dell'esistenza e degli attributi di Dio. Oltre alla rivelazione naturale di Dio nel mondo sensibile e nell'anima razionale (le tracce del divino appaiono evidenti soprattutto alla percezione dell'«interprete interno»³⁷), c'è la rivelazione positiva di Dio nella Scrittura e nella testimonianza interiore dello spirito. Smith propone regole ermeneutiche interessanti, in quel contesto storico, che lo portano ad escludere un conflitto possibile con la nuova scienza (perché lo scopo della Scrittura non è quello di informarci sulla «natura filosofica o fisica» o sulla «verità letterale delle cose», ma di rivelarci la verità «morale e teologi-

³⁶ Cfr. MICHELETTI 1976, cit., pp. 233-234, 293-295, 298, 305, 310.

³⁷ SMITH 1660, pp. 125-126.

ca»³⁸), osservando che la rivelazione scritta dev'essere interpretata tenendo presenti l'apporto stilistico e linguistico dello scrittore umano ispirato, l'improprietà e l'assurdità di ricercare nella Scrittura una precisa connessione formale, e, infine, il diretto riferimento della Scrittura alla nostra esperienza presente. La forte valenza etica ed esperienziale del pensiero religioso di Smith è mostrata dalla stessa propensione a definire la "teologia" (*Divinity*) come *vita divina* piuttosto che come *scienza divina* e a identificare il metodo di conoscenza teologica come metodo pratico e attivo, consistente «non tanto in nozioni quanto in azioni», di modo che la «vita buona»³⁹ è prospettata come prolessi e fondamento della scienza divina.

Anche il pensiero religioso di Henry More è dominato dalla convinzione circa il profondo radicamento dell'inclinazione religiosa nella natura dell'uomo. Ogni facoltà naturale ha il proprio oggetto; l'oggetto proprio e adeguato della propensione naturale al culto religioso è soltanto Dio, ovvero «l'Essere pienamente e assolutamente perfetto». Se Dio non esistesse, l'affe-

³⁸ Ivi, p. 175. Cfr. anche l'osservazione di Smith, ivi, pp. 171-172: «*Nos non habemus aures, sicut Deus habet linguam. If he should speak in the language of Eternity, who could understand him, or intepret his meaning; or if he should have declared his Truth to us only in a way of the purest abstraction that Humane Souls are capable of, how should then the more rude and illiterate sort of men have been able to apprehend it? Truth is content, when it comes into the world, to wear our mantles, to learn our language, to conform it self as it were to our dress and fashions*». Locke si riferisce a questa posizione ermeneutica di Smith in un'aggiunta manoscritta a una copia della prima edizione della *Reasonableness of Christianity*, e verosimilmente di poco successiva alla pubblicazione dell'opera (1695), riportata da Higgins-Biddle nella edizione critica da lui curata. Cfr. LOCKE 1999, pp. LXIV, CXXI, 8. Nei miei studi su Smith e sul platonismo di Cambridge ho messo in evidenza come, in particolare in Smith e More, insieme con l'avversione all'ateismo e a un meccanicismo escludente anche sul piano metafisico le cause finali, si prefigurino quel tipo di convergenza fra religione e scienza che creerà un clima ideologicamente favorevole in Inghilterra alla nuova scienza e alla 'filosofia sperimentale' e alla nascita di quel tipo di apologetica scientifica che diverrà preminente dopo la restaurazione.

³⁹ SMITH 1660, p. 2.

zione religiosa, che per natura è così profondamente radicata nell'anima umana, avrebbe solo la funzione di rendere l'uomo ridicolo o miserabile⁴⁰. La realtà divina, d'altronde, è per More oggetto anche di dimostrazione razionale. Nell'*Antidote against Atheism* gli argomenti che propone muovono dall'idea di un essere assolutamente perfetto nella mente umana (un approfondimento notevole dell'argomento cartesiano, come ho mostrato altrove⁴¹), dalla coscienza morale, dall'universalità del culto religioso, dall'ordine del mondo, dai segni di provvidenza divina presenti nel mondo inorganico, vegetale, animale, umano, dagli «effetti soprannaturali» prodotti da realtà spirituali. Anche More insiste sull'importanza della dimensione morale ed esperienziale della religione, per quanto riguarda sia i suoi *presupposti* sia i suoi *effetti* pratici. La santità e la purezza della vita sono per lui la condizione della conoscenza di Dio e in generale della «vera conoscenza»⁴². La vera religione si può caratterizzare, d'altra parte, nel modo migliore attraverso i suoi effetti pratici, la carità e la purezza. Essa consiste nella ricerca di corrispondere alla volontà di Dio in tutte le azioni e nella «negazione di sé»⁴³. Come per Smith la «negazione di sé» non comporta la negazione della ragione, perché ciò significherebbe negare «un raggio di luce divina» e negare Dio, invece di «negare noi stessi per Dio»⁴⁴, così per More la negazione di sé implica il rispetto delle «regole di umanità e di ragione». L'amore di sé è per More la «perfetta idolatria», ma la negazione di sé che comporti l'abbandono delle «regole di

⁴⁰ Cfr. in particolare il cap. X del libro I di *An Antidote against Atheism*, in MORE 1662, vol. I, pp. 28-32.

⁴¹ MICHELETTI 1991, pp. 92-96.

⁴² More 1692, pp. 99-100, 101.

⁴³ Ivi, pp. 291, 302.

⁴⁴ SMITH 1660, p. 389.

umanità e ragione» è solo un *falso* tipo di rassegnazione alla volontà di Dio⁴⁵. La sapienza cui si riferisce la Scrittura è una sapienza pratica che si attinge soprattutto col «cuore», la «vita», la «sensibilità», non con mere «nozioni». Anche sul piano puramente etico, non basta essere convinti intellettualmente della ragionevolezza del precetto morale, ma occorre averne un sentimento reale nel cuore, «come di qualcosa di essenziale alla nostra vita e al nostro essere»⁴⁶. Fra i platonici di Cambridge More è forse il più deciso critico dell'«abu-sata nozione di giustizia imputativa», ma la sua critica dell'ortodossia calvinistica su questo punto non ha certamente il senso dell'affermazione dell'autosufficienza umana, del resto da lui combattuta con altrettanta vigore, bensì quello di una reinterpretazione della dottrina della giustificazione per fede nei termini di una più profonda «virtù e moralità», di una moralità più perfetta della «giustizia legale»⁴⁷. Infine l'intero indirizzo del suo pensiero religioso porta More a difendere con forza il «diritto della libertà di coscienza» come «diritto comune dell'umanità», nonché il connesso diritto della «libertà di religione» come «diritto naturale dell'umanità»⁴⁸. More definisce la superstizione come «l'empietà con la quale qualcuno pensa Dio così leggero o iracondo, da ritenere che sia placato con delle cose di nessun valore, o che dalle stesse sia mosso all'ira»⁴⁹. Analogamente a Smith, More sostiene che c'è una stretta affinità tra superstizione e ateismo (coloro i quali aderiscono alla fede religiosa solo per una consuetudine superstiziosa facilmente diventano atei) e tra ateismo e fanatismo reli-

⁴⁵ MORE 1660, p. 77.

⁴⁶ MORE 1692, p. 51.

⁴⁷ MORE 1660, pp. XXVI-XXVII, 387.

⁴⁸ Ivi, pp. XXVII, 516, 521, 522-523.

⁴⁹ MORE 1679, p. 51.

gioso. L'ignoranza o l'ipocrisia accompagnano sempre la superstizione; l'ignoranza e l'imprudenza producono l'ateismo. Nell'*Enthusiasmus Triumphatus* More non solo si sofferma sul ruolo della malinconia, sui criteri per distinguere gli effetti dell'azione dello spirito divino da quelli del temperamento naturale, le caratteristiche del sano entusiasmo da quelle dell' "entusiasmo fanatico", dell'entusiasmo profetico legittimo da quello spurio, ma sottolinea anche la convergenza fra ateismo ed entusiasmo fanatico. L'ateo conferma la convinzione dell'entusiasta che la *ragione* non può condurre a Dio, e l'entusiasta conferma l'ateo nella sua persuasione che la nozione di Dio è solo il frutto di un parossismo di malinconia. More si diffonde sugli effetti dell'entusiasmo e della malinconia, e rifiuta (come poi Locke) di ammettere che la «forza della percezione» sia capace di costituire un «fondamento sicuro di verità»⁵⁰.

Anche se risulterà con maggiore evidenza dall'esame del pensiero di Cudworth, già da questi cenni schematici, con riferimenti precisi tuttavia ai testi dei *Cambridge Platonists*, appare chiara la problematicità di interpretare il loro pensiero come una semplice "categorizzazione" della religione nei termini dell'individuazione di una sua essenza universale storica e della sua riduzione alla moralità. Il tema fondamentale non è tanto quello di una religione naturale e universale, quanto quello della *capacità* di religione come strutturalmente caratterizzante l'essere umano (il tema dell'*animal capax religionis*). Quanto al presunto 'moralismo', c'è in Smith, in effetti, come in tutti i platonici cantabrigensi, una stretta connessione fra morale e religione e una forte connotazione etica della religione, ma al tempo stesso, senza circolarità,

⁵⁰ HENRY MORE, *Enthusiasmus Triumphatus*, in MORE 1662, vol. I, pp. 1-2, 8 sgg., 12 sgg., 20, 21, 45-46. Cfr. LOCKE 1991, IV, XIX, 11, p. 703.

una forte connotazione religiosa della morale: la reciproca compenetrazione delle due dimensioni non suppone la riduzione di una delle due all'altra, ma si spiega mediante il comune fondamento in Dio, come può essere conosciuto attraverso il lume naturale e, senza contrasto con questo, attraverso la divina rivelazione. Nella prospettiva critica dei cantabrigensi emerge quindi come preminente il rapporto stretto tra fede religiosa e antropologia, che riguarda la religione positiva non meno della religione naturale, e che non si traduce mai in una forma di antropocentrismo. Come ho già notato, l'istanza ermeneutica, così forte nella loro riflessione, è anche una conseguenza della consapevolezza *storica* della necessità di reinterpretare la fede cristiana di fronte alla nuova visione scientifica del mondo, nonché di fronte ai conflitti religiosi sperimentati nella prima rivoluzione inglese, e alle nuove minacce di ateismo colte nel pensiero di Hobbes e nei *possibili* sviluppi radicali del meccanicismo cartesiano con l'eventuale esclusione di qualsiasi riferimento alle cause finali.

3. La "filosofia della religione" di Ralph Cudworth.

Per quanto riguarda Cudworth, vorrei notare che, anche se la maggior parte dei suoi sforzi apologetici ha per oggetto il teismo, egli è acutamente consapevole che, *nella situazione filosofica del suo tempo*, la mera difesa del teismo può ritorcersi contro la necessità e la realtà effettiva della rivelazione storica e della fede cristiana. Nella prefazione a *The True Intellectual System of the Universe* Cudworth appare consapevole che taluni dichiarati avversari dell'a-teismo sono incorsi nel sospetto o nell'imputazione di essere «meri teisti» o «Natural Religionists onely», e non decisi assertori della religione rivelata; questa gli sembra una ragione sufficiente per passare a un'esplicita difesa

del cristianesimo, anche se forse la ragione più profonda è la singolare consapevolezza che il metodo dei «nostri moderni atei» è di aggredire anzitutto il cristianesimo, considerato più vulnerabile, come primo passo verso la demolizione dell'intera religione e del teismo⁵¹.

Nella prefazione al *True Intellectual System of the Universe* (1678), come ho già ricordato, compare per la prima volta l'espressione "*philosophy of religion*". Ho sempre giudicato impropria la considerazione di questa espressione in Cudworth come un "solecismo" o come un riferimento del tutto casuale, specialmente se si considera la continuità nell'*interpretazione* del fatto religioso tra i due sermoni pubblicati da Cudworth nella sua vita e l'opera maggiore. Non avrebbe senso, indubbiamente, cercare in Cudworth la consapevolezza della "filosofia della religione" come disciplina specifica; sarebbe ragionevole tuttavia mettere in rilievo in lui la consapevolezza della necessità di approfondire, «in un'epoca così filosofica» (come egli stesso si esprime nella conclusione della prefazione alla sua opera maggiore⁵²), il fenomeno religioso attraverso un approccio razionale, attraverso «ragioni filosofiche». Come ho già ricordato, Cudworth introduce l'espressione 'filosofia della religione' per designare l'«oggetto principale del libro»⁵³, che è, anzitutto, la con-

⁵¹ CUDWORTH 1678, «The Preface to the Reader», Sig. *. Per la bibliografia su Cudworth, molto ampia, rinvio ai miei libri già citati. Ricordo qui solo alcuni scritti: LOWREY 1884, ASPELIN 1943; PASSMORE 1951; GYSI 1962, 1973; SCHULZE 1967; WALKER 1986; HADOT 1987; MICHELETTI 1988; TOMASONI 1991, 2003; BRETEAU 1995, 2007, 2008; ROGERS 1996; HUTTON 1997, 1999, 2001, 2008; SIMONUTTI 1997; GILL 2004; LOTTI 2004, 2007; ARMOUR 2008; DELLA MONICA 2008.

⁵² Anche Henry More si dichiara convinto di vivere in una «età filosofica», cfr. MORE 1664, p. 482: «That which some have noted, if not complained of, (though how justly I will not take upon me to judge) That the Age we live in is *Seculum Philosophicum*, a Searching, Inquisitive, Rational and Philosophical Age, is a truth so plain that it cannot be hid; but was foreseen many and many Ages agoe by the Prophet Daniel».

⁵³ CUDWORTH 1678, «The Preface to the Reader», Sig. ***.

futazione dell'ateismo e, nel contempo, la presentazione delle caratteristiche essenziali della vera religione: *in primis* l'esistenza di Dio come Essere intelligente, onnipotente, che «governa tutte le cose», e l'affermazione dell'essenziale bontà e giustizia di Dio, che esclude la dipendenza delle distinzioni morali dalla «mera volontà» o dalla «legge soltanto», nonché dell'intrinseca libertà, capacità di autodeterminazione e responsabilità dell'uomo. La "filosofia della religione" è qui intesa ancora per lo più come connessa a finalità apologetiche. Il passo in cui compare quell'espressione precede la caratterizzazione del capitolo finale dell'opera come quello in cui è offerta non solo la confutazione di tutte le ragioni portate dagli atei, ma anche la dimostrazione dell'assoluta impossibilità di ogni forma di ateismo mediante «un'inferenza necessaria da principi assolutamente innegabili». L'esistenza di Dio non è per Cudworth solo l'oggetto di una «naturale prolessi», ma ha il sostegno della «ragione più forte e sostanziale»: è infatti «dimostrabile con *matematica evidenza* a chi ne è capace» e non ha l'intelletto «accecato dal pregiudizio» o traviato dal «vizio»⁵⁴; la realtà divina è suscettibile di numerose prove razionali (tra cui l'argomento 'ontologico', il cui *status* nel *True Intellectual System* è variamente interpretato dalla critica, anche se a me sembra, come ho mostrato altrove, che Cudworth dubiti solo della sua *efficacia* apologetica, mirando peraltro a perfezionarlo in vario modo sul piano filosofico). Cudworth individua in generale i fondamenti speculativi dell'ateismo in teorie epistemologiche e metafisiche che si fondano sul sensismo (Dio non è percepibile ai sensi), sulla tesi dell'incomprensibilità di Dio considerata implicante la sua inconcepibilità e quindi la sua inesistenza, sul

⁵⁴ Ivi, p. 834.

principio che *ex nihilo nihil fit*, oppure su teorie concernenti l'origine e la natura della religione, che screditano sul piano 'genealogico' la convinzione teistica, come avviene soprattutto con la tesi secondo cui la religione è generata dalla paura di eventi futuri e dall'ignoranza delle cause, o è il frutto di un'impostura politica.

Nel rispondere a tali obiezioni Cudworth sostiene che l'incomprensibilità (parziale) di Dio non implica la sua inconcepibilità (Dio è possibile) e che la credenza in Dio ha il sostegno di convincenti argomentazioni filosofiche (l'esistenza di Dio, come si è visto, è per Cudworth dimostrabile con evidenza matematica a chi ne è capace e non ha l'intelletto accecato dal pregiudizio e traviato dal vizio); la vera conoscenza delle cause porta a Dio, la mente non può derivare dalla materia irrazionale, nessun effetto può trascendere la perfezione della causa; è vero che *ex nihilo nihil fit* ma nel senso che nulla può venire dal nulla *senza una causa efficiente*; fra gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, Cudworth attribuisce grande efficacia all'argomento teleologico (e lamenta che per i «teisti meccanici» o cartesiani c'è il rischio che Dio si riduca a un «ozioso spettatore»⁵⁵), e discute con grande sottigliezza le ragioni pro e contro l'argomento cartesiano, ma prima ancora anselmiano, che muove dalla nozione di Dio (Cudworth, come ho rilevato sopra, perfeziona l'argomento, in una direzione simile a quella di Leibniz, anticipando al tempo stesso sorprendentemente le recenti formulazioni modali); non c'è una via di mezzo fra teismo e ateismo, la disputa fra teisti e atei vertendo su *quale* sia l'essere autosussistente, la materia o l'essere spirituale assolutamente perfetto (e Cudworth dimostra che *non può* essere la materia, che l'ateismo è

⁵⁵ Ivi, pp. 148, 174-175, 178, 683 sgg.

impossibile, mostrando l'insensatezza del porre come realtà assoluta e auto-sussistente «il più imperfetto di tutti gli esseri, il corpo inanimato e materia»); il carattere naturale delle distinzioni morali presuppone infine la mente divina⁵⁶.

Cudworth afferma non solo la superiorità intellettuale del teismo sull'ateismo, ma anche la sua maggiore *desiderabilità*. La sua riflessione sulla religione (la sua "filosofia della religione") si estende anche agli aspetti psicologici, e, più generalmente, antropologici che caratterizzano la fede religiosa. È sbagliato, egli osserva, concepire Dio come terrificante e quindi indesiderabile: questa è la concezione *superstiziosa* di Dio, dovuta al vizio e alla malvagità, che ha l'effetto di rendere plausibile l'ateismo. Cudworth distingue del resto il timore servile proprio della superstizione da un timore non servile di Dio, fondato su un concetto non arbitrario della divinità, essendo la divinità concepita non come «un mero essere onnipotente, arbitrario» o addirittura «offensivo e malefico», e pertanto terrificante, e da blandire e ammansire, ma come inflessibilmente e razionalmente giusta: timore *non* superstizioso, che pur essendo solo l'espressione di una forma *incompleta* di vera religione, può tuttavia intelligibilmente svilupparsi anche nella forma dell'*amore* disinte-

⁵⁶ Ivi, pp. 105 sgg., 134, 175, 631, 634 sgg., 638 sgg., 647, 654 sgg., 665-667, 669, 676-677, 680-682, 687-688, 691, 716, 721 sgg., 738 sgg., 764, 767, 834. Cfr. CUDWORTH 1996, pp. 150-151. Il *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* fu pubblicato postumo nel 1731. Sull'argomento ontologico in Cudworth, cfr. MICHELETTI 1991, pp. 90-92, 104-108; MICHELETTI 1987. Circa il tema dell'origine della religione dalla paura, con riferimento a Hobbes, e il "problema politico della religione", cfr. DUMOUCHEL 2000, in particolare, pp. 2 sgg. Cfr. ISRAEL 2006, p. 446, riguardo a Cudworth e More su Spinoza, e p. 448 sulla consapevolezza in Cudworth della rinascita dell'ateismo stratonico e ilozoistico: «This was an astounding insight on Cudworth's part. For not only did hylozoism, just as he conceived, reappear in Spinoza's one-substance monism but it then took the lead in Early Enlightenment philosophical atheism and materialism, emerging, finally, in the refined drawing-room *hylozoisme* of Diderot».

ressato di Dio, congruente con una visione più ricca e profonda della divinità, della sua *essenziale* bontà, dichiarando la Scrittura, in contrasto con quella visione superstiziosa, che «Dio è Amore»⁵⁷.

Dal punto di vista pratico, Cudworth rovescia sull'ateismo la critica di tipo 'genealogico'. Nell'ateismo non c'è speranza. Se non siamo altro che una congerie di atomi, la vita è priva di senso. L'ateismo non solo genera la paura (perché «chi è senza *speranza* non può mai essere libero dal *timore*»), ma è generato dalla paura («l'*ateismo*, che non ha alcun fondamento nella Natura o nella Ragione, scaturisce anzitutto dall'*impostura della paura*»⁵⁸), cioè dal timore di un Dio buono e giusto, ossia dal desiderio che non ci sia un Dio ad ostacolare l'uso perverso della libertà (Cudworth parla addirittura di un argomento ateistico a partire dall'interesse, che confuta osservando: «*Wishing is no Proving*»⁵⁹). Si può notare che la «facilità» per gli atei di aderire a una convinzione che «sembra favorire tanto il loro presente interesse»⁶⁰, era stata sottolineata, fra gli altri, dallo stesso More, nel primo capitolo del primo libro dell'*Antidote against Atheism*, Naturalmente l'ateismo, per Cudworth come per More, non è solo psicologicamente indesiderabile, ma filosoficamente insostenibile, derivando dalla «*ignoranza delle cause e della filosofia*»⁶¹. Qualunque

⁵⁷ Ivi, pp. 654 sgg., 659 sgg., 665 sgg.

⁵⁸ Ivi, p. 664. Cfr. ivi, p. 889.

⁵⁹ Ivi, p. 888.

⁶⁰ MORE 1662, *An Antidote against Atheism*, p. 9.

⁶¹ CUDWORTH 1678, p. 666. Su questo punto, *desiderabilità* del teismo e sua *fondazione razionale* in Cudworth, cfr. le osservazioni in DELLA MONICA 2008, p. 517: «La visione teistica del maestro cantabrigense non ha un fondamento puramente teorico e razionale, ma scaturisce da un desiderio interiore dell'anima per un essere trascendente che soddisfi il bisogno umano di bontà, giustizia, ordine e amore. Questo sentimento religioso, costitutivo della natura umana, rappresenta un'esperienza nella quale il credente scopre non solo la propria struttura antropologica orientata verso una dimensione ultraterrena e spirituale, ma anche l'essenza buona, giusta e amorevole del Creatore».

sia la *genesis* della credenza nella realtà divina, a Cudworth preme sottolineare che essa è razionalmente *valida*, perché sostenuta «dalle *ragioni* più forti e più chiare»⁶².

A me sembra che si possano, tuttavia, far rientrare nella “filosofia della religione”, come la concepisce Cudworth, sia l’analisi che egli compie delle varie forme di politeismo pagano (il contributo che al “severo” studio filosofico offre quella che nel contesto Cudworth chiama *philology* e studio della *antiquity*), volta a rilevare soggiacente ad esse l’idea di un essere perfetto razionale, esistente per sé, eterno, e causa prima di tutte le cose⁶³, sia la paziente e acuta (anche se talvolta pedantesca) classificazione e interpretazione che l’autore del *True Intellectual System* offre delle diverse manifestazioni storico-filosofiche dell’ateismo, sia, soprattutto, l’interpretazione che dà del significato e del valore dell’esperienza religiosa.

Cudworth è consapevole che dalla sua dimostrazione dell’impossibilità dell’ateismo e dalle prove razionali della realtà divina non deriverà la conseguenza che chiunque leggerà le sue dimostrazioni e comprenderà il significato verbale delle parole in cui sono espresse dovrà perciò di necessità essere liberato da ogni tipo di dubbio o esitazione riguardo all’esistenza di Dio. La filosofia della religione deve rendere conto anche dei fattori extra-razionali che intervengono nell’assenso di fede o nella decisione della miscredenza. «Infatti crediamo che sia vero – osserva Cudworth – ciò che qualcuno ha osservato, cioè che, ove ci fosse un interesse vitale, l’interesse di un appetito o di una passione, contro la verità degli stessi teoremi di geometria... i giudizi degli

⁶² CUDWORTH 1678, pp. 664-665.

⁶³ LOWREY 1884, pp. 163-168, tende a circoscrivere il significato della cudworthiana “filosofia della religione” alla digressione sul “Pagan Polytheism”.

uomini potrebbero essere oscurati e corrotti. Nonostante tutte le dimostrazioni di quei teoremi, molti rimarrebbero almeno scettici riguardo ad essi. Perciò la mera speculazione, e l'arida ragione matematica, in menti non purificate, e aventi un contrario interesse di carnalità, e un pesante carico di miscredenza e sfiducia che li affonda, non possono di per sé produrre un'inconcussa certezza e sicurezza di una verità così alta come questa, l'esistenza di un unico perfetto essere intelligente, l'origine di tutte le cose»⁶⁴.

Il ruolo dell'esperienza religiosa e della corretta disposizione morale nella conoscenza adeguata di Dio, che Cudworth, in analogia con Smith e More, sottolinea in particolare nel primo sermone, emerge anche nell'opera maggiore nonostante la spessa coltre dell'erudizione e la rete diffusa di sottili argomentazioni ed elaborate confutazioni. Nella stessa prefazione al *True Intellectual System of the Universe*, pur riconoscendo l'importanza, «in un'epoca così filosofica», dell'argomentazione razionale in difesa del teismo, Cudworth, non diversamente da Smith e More, riconosce apertamente, come ho già rilevato, i limiti della «mera speculazione» e dell'«arida ragione matematica» e richiede che nell'ambito religioso il ragionamento sia accompagnato da purezza mentale e sia immune da ogni forma di «interesse carnale». Anche per Cudworth poi, come per Whichcote, Smith e More, c'è il «senso di una divinità» che precede in noi il «raziocinio» e si impone a noi «immediatamente», la religione essendo radicata peraltro nella «natura intellettuale dell'uomo»⁶⁵.

C'è continuità, in questo senso, con il contenuto dei due sermoni di Cudworth pubblicati. Nel famoso sermone tenuto da Cudworth dinanzi al

⁶⁴ R. Cudworth 1678, «The Preface to the Reader». Cfr. *ivi*, pp. 715-716.

⁶⁵ *Ivi*, «The Preface to the Reader», Sig. ***, e pp. 665, 692.

parlamento il 31 marzo del 1647 emerge quella concezione esperienziale e pratica della religione, che sarà difesa da John Smith nei suoi *Discourses*. Nella *Dedication To the Honourable House of Commons* Cudworth afferma che lo «scopo del sermone non è di battersi per questa o quella opinione, ma solo di persuadere gli uomini alla vita di Cristo, il nocciolo e l'essenza di tutta la religione». Niente, osserva Cudworth, è più necessario, «per i cristiani in generale», o «più opportuno» in quel momento storico, che «incitarli a stabilire realmente nel proprio cuore la giustizia di Dio e quella partecipazione alla divina natura, di cui parla l'Apostolo» nel testo su cui verte il sermone (1 Gv, 2, 3-4). Non basta avere opinioni corrette, ortodosse di Cristo, «senza avere lo spirito di Cristo dentro di sé», o essendo «completamente privi di quella luce divina, che Cristo venne ad accendere nell'anima umana»⁶⁶. Lo zelo profuso nell'imposizione violenta delle proprie opinioni non solo ripugna «alla dottrina e all'esempio di Cristo» e provoca «il fuoco della discordia e della contesa» nella vita sociale, ma distrugge e «divora tutta la vita e la sostanza della religione»⁶⁷. Come Smith, Cudworth censura quelle tendenze iconoclastiche del suo tempo che, combattendo l'idolatria, ne ignorano le radici più pericolose, le radici interne alle stesse persone. I fanatici religiosi non solo evitano di sostituire le pratiche superstiziose con un principio interiore di vera religione, ma addirittura, mentre distruggono le forme esteriori di idolatria, positivamente erigono idoli dentro di sé, idoli *interiori*, assai più pericolosi per la fede. «Questi zelanti persecutori - egli osserva - non si limitano a opporsi con

⁶⁶ RALPH CUDWORTH , «A Sermon preached before the House of Commons, March 31, 1647, To the Honourable House of Commons» in CUDWORTH 1743, pp. 37-38. Mi riferisco qui all'edizione Birch, perché nel testo che si trova nell'antologia del Patrides, più facilmente utilizzabile, che cito sotto per comodità del lettore, la *Dedication* non compare.

⁶⁷ Ivi, p. 38.

la violenza, secondo lo spirito del tempo presente, alle superstizioni degli altri uomini, tralasciando di mettere al loro posto un interiore principio di spirito e di vita nella loro anima. Temo infatti che molti di quelli che abbattono idoli nelle chiese li erigano nei loro cuori; mentre contestiamo le vetrate colorate, non ci facciamo scrupolo di intrattenere ripugnanti desideri lascivi nella nostra anima e di commettere con essi una continua idolatria»⁶⁸. È interessante notare come Cudworth, nella *Dedication*, mentre censura, in quel contesto storico, l'imposizione violenta delle opinioni teologiche e raccomanda il ricorso a un'esperienza di fede più intensa e a una più viva spiritualità, suggerisca la promozione di un «*ingenuous learning*», un progresso della cultura, e del sapere filosofico in particolare, come perfettamente congruente con tale programma di rinnovamento spirituale. La convinzione di fondo è che tali «miglioramenti» della nostra «intelligenza naturale» possono giovare alla «luce divina nella nostra mente». «Ogni vera conoscenza di per sé tende naturalmente a Dio, che ne è la fonte... Tutta la filosofia per una persona saggia, per una mente veramente santificata, come si esprime Plutarco, non è altro che... *materia per la teologia*»⁶⁹.

Nel testo del sermone, riferendosi verosimilmente alle controversie dottrinali tipiche del suo tempo, Cudworth critica tuttavia quelli che chiama «cristiani libreschi», per i quali la religione sembra essere «solo *un'arte libresca*, una mera *abilità cartacea*»⁷⁰. La condizione preliminare della divina conoscenza è espressa da Cudworth, come da Smith e More, con un riferi-

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 39.

⁷⁰ CUDWORTH 1980, p. 91.

mento a Plotino: «*Senza purezza e virtù Dio è solo un vuoto nome*»⁷¹. «La vita delle verità divine si esprime meglio nelle azioni che nelle parole»⁷². Il fine del Vangelo è la realizzazione di una «*deiforme struttura e disposizione dello spirito*»⁷³. La felicità, la piena realizzazione umana, si identifica con la santità, col raggiungimento di uno stato, che è opposto a quello infernale («inferno» e «paradiso» designano anche per Cudworth, come soprattutto per Whichcote e Smith nell'interiorizzazione teologica che propongono di queste nozioni, le due possibilità estreme, le due radicali forme opposte di esperienza)⁷⁴. In quello stato consiste anche la vera libertà. Infatti «nessun uomo è libero, se non colui che ha allargato la sua *volontà* a misura della volontà di Dio, amando tutto ciò che Dio ama e niente altro... Egli gode di una libertà sconfinata, di una sconfinata dolcezza, in conformità con il suo amore sconfinato»⁷⁵. La vera riforma è «la *riforma interiore del cuore*»⁷⁶. Il vero zelo non si manifesta nello spirito persecutorio, «nell'invocare *il fuoco dal cielo* perché consumi coloro che differiscono un poco da noi nelle loro concezioni»; è piuttosto «una dolce, celestiale e gentile fiamma che ci rende attivi per Dio, ma sempre entro la sfera dell'a-more»⁷⁷. «Il vero zelo consiste nell'amare, ci rende sempre attivi per l'*edificazione*, non per la *distruzione*»⁷⁸. Non si deve scambiare la ricerca

⁷¹ Ivi, p. 98. Cfr. Plotino, *Enneades*, II, 9, 15; SMITH 1660, p. 9; MORE 1692, pp. 99-100.

⁷² CUDWORTH 1980, p. 108.

⁷³ Ivi, pp. 110-111.

⁷⁴ Ivi, pp. 111, 113, 123.

⁷⁵ Ivi, pp. 125-126.

⁷⁶ Ivi, p. 127.

⁷⁷ Ivi, pp. 118-119.

⁷⁸ Ivi, p. 119.

appassionata della verità con la fanatica imposizione delle proprie opinioni⁷⁹. Occorre «*seguire la verità nell'amore*»⁸⁰.

Nel secondo sermone, *A Discourse on 1 Cor. XV. 57* (1664) è importante, ancora una volta, la distinzione tra vero e falso zelo, tra vero e falso entusiasmo. Dopo aver osservato che nessuna grande impresa intellettuale e nessuna azione eroica è stata compiuta senza qualche tipo di entusiasmo (anche se il criterio della bontà dell'azione si deve rintracciare nella legge morale, più esattamente «in quelle leggi e circostanze, che moralizzano le azioni umane», e non nel grado di «ardore entusiastico»), Cudworth ricorda che il suo intento è quello di mettere in guardia dall'errore volgare di confondere il fervore naturale ed entusiastico, il «calore» della fantasia, «quando si colora di religiosità», con la grazia soprannaturale dello Spirito di Dio. «La vera dimostrazione dello Spirito Santo di Dio si deve cercare solo nella vita e nell'azione, o in quelle aspirazioni oneste e cariche di affetto verso una più piena partecipazione dell'immagine divina, che sono accompagnate da sforzi reali e sinceri verso lo stesso fine»⁸¹.

Come abbiamo visto, nonostante il grande sforzo intellettuale che compie, Cudworth non diversamente da Smith e More, nel *True Intellectual System of the Universe*, riconosce apertamente i limiti della «mera speculazione» e della «arida ragione matematica», quando il ragionamento non sia accompagnato da purezza mentale o sia ostacolato da un «interesse carnale» orientato contro la credenza religiosa, mentre la libertà dal vizio può garantire una conoscenza autentica e certa di Dio, e attribuisce valenza cognitiva all'esperien-

⁷⁹ Ivi, pp. 98, 127.

⁸⁰ Ivi, p. 118. Cfr. *Efesini*, 4, 15.

⁸¹ RALPH CUDWORTH, «The Second Sermon: or, A Discourse on 1 Cor. XV. 57», in CUDWORTH 1743, pp. 89-90.

za religiosa, osservando che «menti purificate e libere dal vizio, senza ragionamenti sillogistici e dimostrazioni matematiche, possono attingere una solida certezza dell'esistenza di Dio», il «senso di una divinità» a queste condizioni operando in noi, del resto, «immediatamente» (in questi contesti, Cudworth si esprime in modi non difforni da quelli di quel tipo di epistemologia religiosa odierna, per cui la credenza religiosa, e il teismo cristiano stesso, può godere di garanzia epistemica anche fuori da contesti evidenzialistici)⁸². La ricerca di Dio, nel senso più profondo, si risolve anche qui nella «ricerca di una partecipazione della Sua immagine, o nel ripristino di quella natura e vita divina, da cui siamo stati alienati»⁸³; la virtù è identificata, in definitiva, con l'«assimilazione a Dio» e «il *vertice* e la *perfezione* di tutta la *religione*» si risolvono nell'«*amare Dio* sopra ogni cosa, in quanto è l'Essere più amabile»⁸⁴.

Come in Whichcote, More e Smith, anche in Cudworth la filosofia della religione coglie un nesso profondo tra la vera religione e la moralità della perfezione interiore. La teoria etica di Cudworth, quale si può ricavare da spunti presenti nel primo sermone, nell'opera maggiore e nei postumi *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* e *A Treatise of Freewill*, si caratterizza, come è noto, come una vigorosa difesa del realismo etico. Un'importante integrazione, come il Passmore ha messo in evidenza, è fornita dai manoscritti inediti, dai quali risulta ancor più che dagli scritti editi, dove pure è in qualche modo presente, una problematizzazione della distinzione delle fa-

⁸² CUDWORTH 1678, «The Preface to the Reader», Sig. ***. Cfr. MICHELETTI 2002, cap. III: «L'epistemologia riformata»; MICHELETTI 2007, cap. I: «Filosofia della religione, teologia naturale o razionale e teologia filosofica».

⁸³ CUDWORTH 1678, «The Preface to the Reader».

⁸⁴ Ivi, pp. 205, 661.

coltà in favore della visione dell'unità e integralità della coscienza: le nostre azioni scaturiscono dalle nostre disposizioni vitali e perciò il modo in cui vogliamo, ragioniamo, giudichiamo, dipenderà da ciò che noi *siamo*, dal nostro *modo di essere*. In questa prospettiva l'assimilazione a Dio, il compimento della vita morale e religiosa nell'amore di Dio diventano per Cudworth la realizzazione di quella forma di vita, che egli stesso chiama «divina». Il conflitto non è tra facoltà, ma tra modi di vita, lo «spirito» e la «carne»⁸⁵ (More distingueva analogamente la «vita divina» da quella «animale» o «carnale»)⁸⁶. Come osserva Darwall, Cudworth non abbandona mai lo schema ortodosso aristotelico secondo cui il *bene* del soggetto agente costituisce l'oggetto della ricerca razionale, ma Cudworth traccia una distinzione tra principi inferiori e superiori all'*interno* del bene di una persona. «È una distinzione fra due diverse fonti di bene intrinseco per il soggetto agente: la prima, animale ed essenzialmente "privata" dal momento che il suo oggetto sono gli stati propri del soggetto agente, l'altra "divina" e comune perché la persona che ama lo condivide con altri. La tesi di Cudworth, allora, è che la vita divina realizza beni più alti e più soddisfacenti che la vita animale. È una vita migliore non

⁸⁵ PASSMORE 1951, pp. 56, 67. Cfr. *ivi*, p. 56: «The point of distinction between the animal and the spiritual is not, then, that spirit deliberates, while passion acts without calculation. To be governed by the principle of utility is no less animal, though it is more rational, than immediately to satisfy the passing appetite». Cfr. DARWALL 1995, p. 145: «But there is really only one free will in two different motivational contexts. Animal free will is the power of practical judgment conjoined only with animal desires and inferior reason. Moral free will is the same power combined with the distinctive motives of the divine life, together with those of the animal life». Cfr. CUDWORTH 1997 (JEAN-LOUIS BRETEAU, *Presentation*, pp. 217-219).

⁸⁶ Cfr. soprattutto MORE 1692, pp. 19-20; ID., *Conjectura cabbalistica*, in MORE 1662, II, pp. 29-30; MORE 1660, pp. 41, 48-54, 69, 107 sgg., 171; ID. *Select Letters*, written by the Reverend Dr. Henry More, in WARD 2000, pp. 145, 161-162, 165.

semplicemente per i benefici che apporta agli altri, ma intrinsecamente per la persona che la vive»⁸⁷.

Nella prospettiva filosofica di Cudworth, il vertice dell'esperienza religiosa, la «vera dimostrazione» dello Spirito divino corrispondente all'aspirazione a «una più piena partecipazione dell'immagine divina», accompagnata «da sforzi reali e sinceri verso lo stesso fine»⁸⁸, coincide così, essenzialmente, con la realizzazione umana integrale, etica e spirituale.

MARIO MICHELETTI

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICO-SOCIALI, FILOSOFICHE E DELLA
FORMAZIONE
UNIVERSITÀ DI SIENA/ AREZZO

⁸⁷ DARWALL 1995, p. 146.

⁸⁸ Cfr. RALPH CUDWORTH, «The Second Sermon: or, A Discourse on 1 Cor. XV. 57», in CUDWORTH 1743, pp. 89-90.

BIBLIOGRAFIA

AGUTI 2013 = ANDREA AGUTI, *Filosofia della religione*, Brescia, La Scuola.

ARMOUR 2008 = LESLIE ARMOUR, «Trinity, Community and Love: Cudworth's Platonism and the Idea of God», in DOUGLAS HEDLEY, SARAH HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Dordrecht, Springer, pp. 113-129

ASPELIN 1943 = GUNNAR ASPELIN, *Ralph Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*, Göteborg, Wettergen & Kerber (Göteborgs Högskolas årsskrift. bd. 49. 1).

BRETEAU 1995 = JEAN-LOUIS BRETEAU, «Un grand espace pour la liberté?»: le dilemme du libre arbitre dans la pensée de Ralph Cudworth», *Archives de Philosophie*, LVIII (1995), pp. 421-441;

BRETEAU 2007 = JEAN-LOUIS BRETEAU, «Ralph Cudworth's Reading of Ficino», in *Le forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di LUISA SIMONUTTI, Firenze, Olschki 2007, pp. 353-380.

BRETEAU 2008 = JEAN-LOUIS BRETEAU, «Chaos and Order in Cudworth's Thought», in DOUGLAS HEDLEY, SARAH HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Dordrecht, Springer, pp. 131-145.

BRITO 1993 = EMILIO BRITO, *Filosofia della religione*, Milano, Jaca Book.

CARTER 2010 = BENJAMIN CARTER, «Ralph Cudworth and the Theological Origins of Consciousness», *History of the Human Sciences*, 23 (2010), n. 3, pp. 29-47.

CHARLESWORTH 1972 = MAXWELL J. CHARLESWORTH, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, London, Macmillan.

COLLINS 1967 = JAMES COLLINS, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven - London, Yale U.P.

CRAGG 1968 = GERALD R. CRAGG, «Introduction», ID. (ed.), *The Cambridge Platonists*, New York, Oxford U.P.

CUDWORTH 1678 = RALPH CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London, Royston.

CUDWORTH 1733 = RALPH CUDWORTH, *Systema intellectuale huius universi*, Jena, Meyer.

CUDWORTH 1743 = RALPH CUDWORTH, *The Intellectual System of the Universe*, ed. THOMAS BIRCH, London, J. Walthoe, D. Midwinter, J. and J. Bonwick, W. Innys, R. Ware et. al., vol. II.

CUDWORTH 1980 = RALPH CUDWORTH, «A Sermon preached before the House of Commons, March 31, 1647», in Costantinos A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge U.P. (I^a ed., London, Edward Arnold 1969)

CUDWORTH 1996 = RALPH CUDWORTH, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, in RALPH CUDWORTH, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Freewill*, ed. SARAH HUTTON, Cambridge, Cambridge U.P.

CUDWORTH 1997 = RALPH CUDWORTH, «Additional Manuscript N° 4981 (On the Nature of Liberum Arbitrium) Summary PP. 1-12» in GRAHAM A. J. ROGERS, J. M. VIENNE, YVES C. ZARKA (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht, Boston, London, Springer, pp. 217-231.

DARWALL 1995 = STEPHEN L. DARWALL, *The British Moralists and the Internal 'Ought' 1640-1740*, Cambridge, Cambridge U.P.

DELLA MONICA 2008 = LUIGI DELLA MONICA, «Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, C (2008), pp. 505-535.

DUMOUCHEL 2000 = PAUL DUMOUCHEL, «The Political Problem of Religion: Hobbes's Reading of the Bible», in MICHAEL A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, , Oxford, Clarendon Press, pp. 1-27

GILL 2004 = MICHAEL B. GILL, «Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth», *Hume Studies*, xxx (2004), pp. 149-181.

GREISCH 2001 = JEAN GREISCH, *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*, Grenoble, Milion.

GREISCH 2002 = JEAN GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, Cerf.

GYSI 1962 = LYDIA GYSI, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern. Lang.

GYSI 1973 = LYDIA GYSI, *Ralph Cudworth. Mystical Thinker*, Newport Pagnell, The Faith Press.

HADOT 1987 = PIERRE HADOT, «La survie du commentaire de Simplicius sur le manuel d'Épictète du XVe au XVIIe siècles : Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth», in *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, éd. par ILSETRAUT HADOT, Berlin - New York, De Gruyter 1987, pp. 326-355

HALL 1960 = ROLAND HALL, «New Words and Antedatings from Cudworth's "Treatise on Freewill" », *Notes and Queries*, 205 (1960).

HALL 1963 = ROLAND HALL, «Cudworth: More New Words», *Notes and Queries*, 208 (1963).

HALL 1975 = ROLAND HALL, «Cudworth and his Contemporaries: New words and Antedatings», *Notes and Queries*, 220 (1975).

HASKER 1999 = WILLIAM HASKER, *The Emergent Self*, Ithaca, Cornell U.P.

HUTTON 1997 = SARAH HUTTON., «Cudworth, Boethius and the Scale of Nature», in GRAHAM A. J. ROGERS, J. M. VIENNE, YVES C. ZARKA (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht, Boston, London, Springer, pp. 93-100.

HUTTON 1999 = SARAH HUTTON, «Aristotle and the Cambridge Platonists: the Case of Cudworth», in Constance Blackwell, Sachiko Kusukawa (eds.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Aldershot, Ashgate, pp. 337-349.

HUTTON 2001 = SARAH HUTTON, «Ralph Cudworth, God, Mind and Nature», in ROBERT CROCKER (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer, pp. 61-76.

HUTTON 2008 = SARAH HUTTON, «Some Thoughts Concerning Ralph Cudworth», in SARAH HUTTON, PAUL SCHUURMAN (eds.), *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, Dordrecht, Springer, pp. 143-258.

ISRAEL 2006 = JONATHAN I. ISRAEL, *Enlightenment Contested*, Oxford, Oxford U.P.

LÄHTEENMÄKI 2010 = VILI LÄHTEENMÄKI, «Cudworth on Types of Consciousness», *British Journal for the History of Philosophy*, 18 (2010), pp. 9-34.

LOCKE 1991 = JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. PETER H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press.

LOCKE 1999 = JOHN LOCKE, *The Reasonableness of Christianity: as delivered in the Scriptures*, edited with an introduction, notes, critical apparatus and transcriptions of related manuscripts by JOHN C. HIGGINS-BIDDLE, Oxford, Clarendon Press.

LOTTI 2004 = BRUNELLO LOTTI, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Udine, Campanotto.

LOTTI 2007 = BRUNELLO LOTTI, «La filosofia della natura di Cudworth e il platonismo di Ficino e Patrizi», in *Le forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di LUISA SIMONUTTI, Firenze, Olschki 2007, pp. 381-419.

LOWREY 1884 = CHARLES E. LOWREY, *The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of The True Intellectual System of the Universe*, New York–Cincinnati, Phillips & Hunt.

MANCINI 1991 = ITALO MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova, Marietti 1820.

MICHELETTI 1976 = MARIO MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, Padova, Editrice "La Garangola".

MICHELETTI 1984 = MARIO MICHELETTI, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Perugia, Benucci.

MICHELETTI 1987 = MARIO MICHELETTI, «La 'logica della perfezione': la struttura dell'argomento ontologico in Ralph Cudworth, Robert Flint e Charles Hartshorne», in ALBINO BABOLIN (a cura di), *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Perugia, Benucci, vol. II, pp. 287-316.

MICHELETTI 1988 = MARIO MICHELETTI, «Che senso ha per me vivere in un mondo privo di dèi o di provvidenza?» Whichcote, Smith, Cudworth e Barrow su Marco Aurelio Antonino, *De Seipso*, II, 11», in ID., *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Perugia, Benucci, pp. 43-73.

MICHELETTI 1991 = MARIO MICHELETTI, *Pascal-Butler-l'argomento ontologico. Studi sul pensiero etico-religioso inglese dei secoli XVII e XVIII*, Perugia, Benucci.

MICHELETTI 1997 = MARIO MICHELETTI, *Giustizia divina e apocatastasi in John Smith, platonico di Cambridge*, in MARIO MICHELETTI, *Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII*, Perugia, Benucci, pp. 119-143.

MICHELETTI 2002 = MARIO MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione*, Brescia, Morcelliana.

MICHELETTI 2007 = MARIO MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci.

MICHELETTI 2011 = MARIO MICHELETTI, *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*, Brescia, Morcelliana.

MORE 1660 = HENRY MORE, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London, J. Flesher for W. Morden

MORE 1662 = HENRY MORE, *A Collection of Several Philosophical Writings*, London, J. Flesher for W. Morgan.

MORE 1664 = HENRY MORE, «The Apology of Dr. Henry More», in HENRY MORE, *A Modest Enquiry into the Mystery of Iniquity*, London, J. Flesher for W. Morden.

MORE 1668 = HENRY MORE, *Divine Dialogues*, London, J. Flesher.

MORE 1679 = HENRY MORE, *Enchiridion Ethicum*, in *Opera Omnia*, II. *Opera Philosophica*, I, London, R. Norton for J. Martyn and W. Kettilby 1679 (e. anastatica, Hildesheim, Olms 1966),

More 1692 = Henry More, *Discourses on Several Texts of Scripture*, London, J. R.

MUIRHEAD 1931 = JOHN H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, Allen & Unwin.

OLIVETTI 1995 = MARCO M. OLIVETTI, «Filosofia della religione», in PAOLO ROSSI (a cura di), *La Filosofia*, vol. I, Torino, Utet.

PASSMORE 1951 = JOHN A. PASSMORE, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge, Cambridge U.P.

ROGERS 1996 = GRAHAM A. J. ROGERS, «Innate Ideas and the Ancient Philosophy in Cudworth's Epistemology», in *"Mind Senior to the World". Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, a cura di Marialuisa Baldi, Milano, Franco Angeli, pp.

ROSSI 1987 = FABIO ROSSI, *Teologia filosofica, teologia rivelata, filosofia della religione in Pierre Thévenaz*, in *Teologia filosofica e filosofia della religione*, a cura di ALBINO BABOLIN, vol. II, Perugia, Editrice Benucci, pp. 317-328.

ROSSI 1988 = FABIO ROSSI «Teologia filosofica e filosofia della religione», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 80 (1988), pp. 242-290.

ROSSI 2004 = FABIO ROSSI, «Lo statuto della filosofia della religione in alcune recenti pubblicazioni», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 96 (2004), pp. 441-475.

ROSSI 2006 = FABIO ROSSI, «Filosofia della religione e Storia della filosofia della religione in Jean Greisch», in *“De philosophia numquam nimis”*. Studi in onore di Angelo Marchesi, a cura di FRANCO DE CAPITANI, Milano, FrancoAngeli, pp. 231-277.

ROSSI 2007 = FABIO ROSSI *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Lévinas*, Milano, FrancoAngeli.

ROSSI 2009 = FABIO ROSSI, «Filosofia della religione, religione, religioni», *La società degli individui*, 12 (2009), n. 2, pp. 37-57.

RUCKERSFELDER 1770 = ABRAHAM F. RUCKERSFELDER, *Philosophia de religione naturali libri duo seu theologia naturalis pars theoretica de Deo eiusque operibus et pars practica de hominis officio*, Bremen.

SCHULZE 1967 = WILHELM A. SCHULZE, *Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridge Platoniker Cudworth und More*, in «Judaica», XXIII (1967), pp. 75-126.

SIMONUTTI 1997 = LUISA SIMONUTTI, *Liberté et vérité: politique et morale dans la correspondance hollandaise de More et de Cudworth*, in GRAHAM A. J. ROGERS, J. M. VIENNE, YVES C. ZARKA (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht, Boston, London, Springer, pp. 17-37.

SMITH 1660 = JOHN SMITH, *Select Discourses*, London J. Flesher for W. Morden.

VON STORCHENAU 1772 = SIGMUND VON STORCHENAU, *Die Philosophie der Religion*, Augsburg, Veith.

TALIAFERRO 1 = Charles Taliaferro on “What is Philosophy of Religion?”, <http://philosophyofreligion.org/?p=16224>.

TALIAFERRO 2 = CHARLES TALIAFERRO, «Philosophy of Religion», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/>.

TALIAFERRO 1998 = CHARLES TALIAFERRO, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell.

TALIAFERRO 2000 = CHARLES TALIAFERRO, *Naturalism and the Mind*, in WILLIAM L. CRAIG - JAMES P. MORELAND (eds.), *Naturalism. A Critical Analysis*, Routledge, London-New York 2000, pp. 133-155.

TALIAFERRO 2005 = CHARLES TALIAFERRO, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge U.P.

TALIAFERRO, TEPLY 1995 = CHARLES TALIAFERRO, ALISON J. TEPLY (eds.), *Cambridge Platonist Spirituality*, Cambridge, Cambridge U.P.

TOMASONI 1991 = FRANCESCO TOMASONI, «Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio», *Rivista di Storia della Filosofia*, XLVI (1991), pp. 629-660.

TOMASONI 2003 = FRANCESCO TOMASONI, «'Conjecture', 'Conceivability', 'Existence' between Henry More and Ralph Cudworth», in GIANNI PAGANINI (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer 2003, pp. 55-77.

WALKER 1986 = DANIEL P. WALKER, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Napoli, Bibliopolis.

Ward 2000 = RICHARD WARD, *The Life of Henry More*. Part 1 and 2, ed. SARAH HUTTON et al., Dordrecht Kluwer.

WHICHCOTE 1751 = BENJAMIN WHICHCOTE, *The Works*, Aberdeen, J. Chalmers for A. Thomson.

WHICHCOTE 1753= BENJAMIN WHICHCOTE, *Moral and Religious Aphorisms*, ed. SAMUEL SALTER, London, J. Payne.

TYING THE DOUBLE METAPHYSICS OF JOHANNES CLAUBERG: ONTOSOPHIA AND RATIONAL THEOLOGY*

ANDREA STRAZZONI

The introduction of Descartes' philosophy in the academic curriculum of studies took place, for the first time in history, at the University of Utrecht, quickly spreading to Leiden, Duisburg and Herborn in the early 1650s. Yet, such introduction brought about countless problems in different fields of philosophy as well as in theology and politics¹. The issues of the use of radical doubt, the rejection of substantial forms and the union of body and soul prompted dire accusations of scepticism and atheism to the new philosophy, and called for a defence of its consistence with the Reformed creed and of its legitimacy in replacing the all but uncontested Aristotelian paradigm in philosophy. The German philosopher Johannes Clauberg (1622-1665) was the first academician who attempted to make Descartes' philosophy the basis of all philosophical disciplines of the traditional curriculum of studies, that is, to develop a Cartesian Scholastic². To this aim, Clauberg developed a first philosophy, i.e., a metaphysics based on Descartes' *Meditationes* and finalized to provide philosophy with a

* I thank Henri Krop for his useful remarks on this paper.

1 See VERBEEK 1992.

2 VIOLA 1975.

foundation, or a demonstration of the reliability of clear and distinct knowledge. Moreover, he set a comprehensive logical theory showing how Descartes' rules of the method may be completed by the Scholastic theory of definition, division and syllogism³. Still, Clauberg maintained in the corpus of philosophical disciplines a metaphysics dealing with the meanings of "being". Accordingly, he developed a twofold metaphysics: on one hand, it concerns the principles of thought, i.e. it is a *philosophia prima* within the order of disciplines. On the other, it deals with the most abstract notions of being, and it is to be acquired after having had a full acquaintance of philosophy. To this discipline, Clauberg devoted the three editions of his *Ontosophia* (1647, 1660, 1664)⁴.

In the last years, Massimiliano Savini has provided us with a comprehensive survey of Clauberg's idea of method and *ontosophia*, considered with respect to the historical sources of Clauberg's thought, the parallel debates over Cartesianism in the Netherlands and the internal progress of his positions⁵. As a result, he has shown that the *redoublement* in Clauberg's metaphysics is to be traced back to his original plan of providing a complete course of philosophy before his adherence to Cartesianism – in his 1647 *Elementa philosophiae seu Ontosophia* – where he had both to guarantee the foundational role and the independence from logic of metaphysics as *ontosophia*⁶, and the preliminary function of logic with respect to the whole course of philosophy. If this problem had been solved, in 1647, by some

3 STRAZZONI 2013, 138-141.

4 CLAUBERG 1647, 1660, 1664(2).

5 SAVINI 2004; SAVINI 2006; SAVINI 2011.

6 SAVINI 2011, 25-27, 44; see CLAUBERG 1647, 2.

anticipations of the elements of metaphysics in logic⁷, after his adoption of Cartesianism Clauberg could provide his philosophy with a foundation in the *philosophia prima*, i.e., Descartes' metaphysics (echoing the traditional *metaphysica specialis*, or the science of immaterial beings)⁸, independent from logic, and at the same time he could develop a general metaphysics as the last discipline in the order of teaching and thought⁹. Assuming Savini's reconstruction as a starting point, this article will concern the relations among *ontosophia* and *philosophia prima* in Clauberg's philosophy. After having clarified the plan of Clauberg's philosophy, and shown some sample of his metaphysical arguments, which his first philosophy consists of, I will argue that in Clauberg's philosophy the discipline of *ontosophia*, despite its role as the most abstract science, plays a foundational role with regards to metaphysics as first philosophy. Indeed, *ontosophia* unveils the most important assumptions of first philosophy, which is essentially a rational theology.

1. Metaphysics, logic and physics

The function of metaphysics as first philosophy is outlined by Clauberg against its Aristotelian definition as the science coming after physics: as he writes in his *Differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam*

7 CLAUBERG 1647, 291, 309; see SAVINI 2011, 54-55, 61-63.

8 *Infra*, n. 89.

9 SAVINI 2011, 299.

(1657, 1680)¹⁰, the very name “*metaphysica*” suggests that this discipline was definitively misplaced in the traditional order of sciences¹¹. This order is reversed by Clauberg by embracing Descartes' plan of disciplines, according to which the tree of philosophy is composed of the roots of metaphysics, the trunk of physics, and the boughs of mechanics, medicine and moral philosophy¹². For Descartes, referred to by Clauberg in his *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana* (1655)¹³, metaphysics concerns the principles of human knowledge, among which the divine attributes are to be counted¹⁴ as from them it is possible to deduce natural laws¹⁵. As stated in his *Defensio cartesiana* (1652)¹⁶ metaphysics coincides with natural theology¹⁷ and proceeds from the acknowledgment of the notions of self and God to that of bodily reality. According to Clauberg's *Differentia*, such concepts lead to the demonstration

10 The first, German edition appeared in 1657 (*Unterschied zwischen der cartesianischer und der sonst in Schulen gebrauchlicher Philosophie*, see CLAUBERG 1657), followed by the Latin translation in 1680 (CLAUBERG 1680).

11 «Notabilis differentia inter cartesianam et aristotelem [...] siquidem illa a rebus spiritualibus aut intellectualibus et ratione utentibus, haec autem a corporalibus initium sui scrutini atque doctrinae primum facit, atque ita in scholis prima philosophia dicitur, dignitatis et naturae, non cognitionis nostrae ordine; contra quam fit in philosophia cartesiana: atque etiam haec primum est inventa, illa autem postremo, indeque nominata metaphysica, quasi post-physica», CLAUBERG 1691, *Differentia*, 1226.

12 *Ibid.*, 1157. For Descartes' words on the tree of knowledge, see AT IX-2, 14.

13 CLAUBERG 1655.

14 «In praefat. Editionis Princip. Gallicae, ubi explicaturus ordinem, quem quis tenere debet in se instruendo hac philosophia, cum iam, inquit, acquisivit habitum quendam inveniendae veritatis in his quaestionibus (nempe mathematicis) debet serio incipere se applicare verae philosophiae, cuius prima pars est metaphysica, quae continet principia cognitionis, inter quae est explicatio praecipuorum Dei attributorum, immaterialitatis animarum nostrarum et omnium notionum clararum et simplicium, quae sunt in nobis. Secunda est physica», CLAUBERG 1691, *Initiatio philosophi*, 1154. See AT IX-2, 14.

15 «Vide qui Cartesius regulas de motu et corporum existentiam ex Dei natura et existentia derivet», CLAUBERG 1691, *Initiatio philosophi*, 1155. In fact, God is required both to ensure the reliability of our faculties, and to explain the ultimate cause of natural laws.

16 CLAUBERG 1652.

17 «Theologiam seu metaphysicam», CLAUBERG 1691, *Defensio cartesiana*, 1011.

of the reliability of the human faculties, as they include the acknowledgment of the goodness of God¹⁸ and are, at once, the basis of natural philosophical explanations, like the notions of physical modes and natural laws. Based on a unique introspective act, the Cartesian metaphysics is composed of a few simple rules and principles, whereas Aristotelian philosophy was grounded on several *praecognita* embodied by a logic reflecting a vulgar worldview¹⁹. In fact, such logic is described as providing philosophy the ten categories: in some manner, it is a foundational discipline, as it embodies the notions of Scholastic philosophy²⁰. Aristotelian logic and metaphysics are thus paired in their corresponding inadequate concepts, whereas Cartesian metaphysics deals with the proper natures of things, acknowledged through the analysis of the contents of mind²¹. As to the order of disciplines, both theoretically and pedagogically, Clauberg stands for the priority of metaphysics over logic, since metaphysics as consisting on doubt is the very first step in a new way of thinking. This is clear from his *Initiatio philosophi*, which offers a first outlook on his metaphysical foundation of philosophy. As he has to face the problem of an introduction of the student to a new paradigm, together with the demonstration of its reliability, in this treatise Clauberg maintains that the initiation of scholars to the new philosophy through doubt is to be identified with the theoretical justification of philosophy itself. This introduction and

18 CLAUBERG 1691, *Differentia*, 1233.

19 «Illa, (cartesiana) sicuti unum tantum inventorem, et non tam varios auctores [...] habet [...] quemadmodum et pauciores regulas [...] continet [...]. Vulgaris philosophia e contrario assumit multa tanquam fundamenta. [...] Quod autem cartesiana philosophia initium facit a paucis, altera e contrario multas res praesupponat, e sequentibus patet exemplis. Vulgaris philosophia decem categorias, seu summa rerum genera; cartesiana duo tantum statuit», *ibid.*, 1223.

20 SAVINI 2011, 55-61.

21 CLAUBERG 1691, *Differentia*, 1229.

justification is provided, first of all, by means of doubt. Doubt serves as an emendative instrument through which it is possible to reach a metaphysical or absolute certainty on the notions of self, God and matter, and to become acquainted with a new way in reasoning. It is the very first step into the new philosophy²², or the initiation to Cartesianism for everyone who has not been acquainted with clear and distinct perceptions, allowing no further dubitation or suspension of judgement²³. Such a first, emendative step in philosophy belongs to metaphysics²⁴. However, since logic teaches how to conduct understanding, it is in Clauberg's *Logica* that one can find a relevant part of his metaphysical arguments.

The logic of Clauberg is quadripartite: the first two parts, forming *genetica*, concern the formation of thoughts and their expression in speech²⁵. *Genetica* is about definitions, divisions and syllogisms, being a *hermeneutica* or the interpretation of our own discourse²⁶. The last two parts concern the interpretation or resolution (*analytica*) of the sentences of other men. The third part explains how to understand their meanings, while the fourth

22 «Dubitatio nostra, quae aliis debito generalior esse videtur non spectet ad eum qui firma iam philosophicae cognitionis fundamenta iecit, quasi ea deberet in dubium revocare ac reiicere; verum ad illum duntaxat, qui fundamenta eiusmodi nondum posuit quique non aliter consideratur, quam ut vulgaris homo, nihil adhuc scientifice demonstratum habens, nihil clare distincteque perceptum, cui iudicium superstrui queat indubitatum», CLAUBERG 1691, *Initiatio philosophi*, 1138.

23 *Ibid.*, 1142, 1144.

24 *Ibid.*, 1208-1209.

25 «Prior pars tantum comparata est ad id, ut regatur sermo internus seu cogitatio: posterior insuper formare docet sermonem externum seu orationem, quae cogitationis est interpres», CLAUBERG 1691, *Logica vetus et nova*, 780.

26 «Logicae genericae pars posterior [...] inservit menti ad suos conceptus, modo ad priorem partem accomodato, aliis explicandos. Itaque docet, quibus verbis definitiones, divisiones, syllogismi in mente formati sint efferendi. [...] Quae praecepta hermeneutica a grammaticis et rhetoricis diversa esse nemo non videt», *ibid.*

(*hermeneutica analytica*) expounds the rules for an analysis of their truth according to the precepts of *genetica*²⁷. Actually, it is in the first and in the fourth section that metaphysical arguments can be found, as these parts concern the rules for the formation and analysis of thoughts. Treating «*inveniendi veri methodum*»²⁸, the first section expounds the conditions for clear and distinct perception. Three main questions are put forward: «*quid sit cognoscendum*», «*quis ipse sit, qui vult cognoscere*», «*quomodo possit cognoscere, ubi de methodo*»²⁹. Stating the basics of Cartesian metaphysics, some words are devoted to the objects of knowledge, matching Descartes' hierarchy of knowledge³⁰. The most important metaphysical point in such considerations, however, is to be found in the treatment of the different degrees of certitude of judgements. Two degrees of certitude and truth are outlined: contingent (or moral) certitude, and necessary certitude, embracing in turn three further degrees: *certitudo physica sive de omni*; *certitudo metaphysica per se* and *certitudo metaphysica universaliter prima*³¹. Metaphysical or eternal truths are grounded on the clear and distinct perception of the connection of subject and predicate³². A difference, however, is made among

27 «*Inquirendum est an cogitationes scriptoris, externo sermone nobis explicatae, regulis illis, quas non solum de percipiendi, iudicandi, et recordandi, verum etiam de tradendi modo praescripsit logica genetica, sint conformes*», *ibid*, 866. See also page 781.

28 *Ibid.*, 780.

29 *Ibid.*, 783.

30 «*Quod omnibus necessario cognoscendum est, ante omnia cognoscamus, v.g. Deum et nos ipsos, in caeteris vero eorum, quae potioris sunt dignitatis et usus, potiorem rationem habeamus, non necessariis atque inutilibus omissis, cum sapientia non pareatur ex quarumvis rerum notitia, sed ex earum duntaxat quae maioris sunt momenti*», *ibid.*, 784.

31 *Ibid.*, 801.

32 «*Unde vero existit summa illa seu metaphysica de axiomatibus nonnullis in animo nostro certitudo? Resp. Certitudo axiomatis affirmantis proficiscitur e subiecti et*

these metaphysical truths, whose highest certitude relies only on the definition of the subject, as in the sentences «omnis homo est animal rationale»³³ or «Deus necessario existit», analysed in the last part of Clauberg's *Logica*:

examinantur veritas et falsitas, et gradus utriusque in enunciationibus [...] ubi illa [...] Deus necessario existit, habet certitudinem [...] metaphysicam, estque per se et universaliter primum, ideoque magis necessaria hac, binarius est par³⁴.

Because God is defined as *ens summe perfectum*³⁵, this definition implies a necessary existence. Therefore, «Deus necessario existit» is to be considered even more necessary than «binarium esse parem», because the truth of the former sentence depends on the definition of the subject, whereas that of the latter relies on the notion of the predicate³⁶. Clauberg finds in logic the proper place for an analysis of the degree of certitude of the bases of Cartesian metaphysics, which is treated by paying attention to the kinds of subject-predicate connection. This analysis is applied to the *a priori* proof, but also to Descartes' *a posteriori* argument. In the last section of *Logica*, indeed, the principle of causality is examined from an analytical point of view³⁷,

predicati nexu insolubili a mente clare et distincte percepto», *ibid.*, 802.

33 *Ibid.*, 803.

34 *Ibid.*, 891.

35 *Ibid.*, 892.

36 *Ibid.*, 893.

37 «Examini analytico subiecimus veritatis certitudinisque gradus ac differentias, iam etiam, Logicae nostrae ordinem secuti, gradus universalitatis in axiomatibus, et quae quibus superiora, quibus inferiora sint, expendamus: hoc enim multum prodesse ad iudicium formandum ipsa nos docuit. Sumamus vulgatissimum illud: quod quid non habet, id alteri dare non potest», *ibid.*, 894.

involving, in fact, metaphysical considerations; it is considered in the light of the concepts of efficient and exemplary cause, which in the case of God's idea must be identified as it contains perfection in its objective being³⁸. This argument will be properly developed in *Exercitationes de cognitione Dei et nostri*. However, before turning to such treatises, I will spend some words to Clauberg's physics. More than in his other works, in fact, it is in his *Physica* that he develops his overview on the system of sciences, devoting some consideration to the role of rational theology.

In physics, Clauberg is concerned with the study of the mind insofar as it can allow a better explanation of the experiences of man³⁹. The treatises included in his *Physica* (*Physica contracta*, *Disputationes physicae*, *Theoria corporum viventium* and *Corporis et animae in homine coniunctio*)⁴⁰ start with the definition of the basic concepts of physics and end in the analysis of human nature. Clauberg's main focus is on human nature as a premise for the other disciplines. His consideration of the human mind concerns its union with the body, fully analysed in his *Corporis et animae in homine coniunctio*, aimed to further the progress of physics, medicine, theology, law, ethics, didactic and logic⁴¹. Many metaphysical considerations carried on in physics, like those on

38 *Ibid.*, 896-897.

39 «Inscriptio libri huius tria tibi promittit. Primum est explicatio virium et naturae rerum corporearum. [...] Alterum est explicatio proprietatum mentis, non absolute spectata, nam eo intuitu ad scientiam physicam reduci non solet, sed relate ad corpus, quod proprium naturalis philosophiae subiectum censetur. [...] Mens humana quomodo corpori imperet agendo, quomodo item a corpore patiendo sentiat, imaginetur [...] similesque functiones exercent, [...] tractatur. Tertium est explicatio coniunctionis illius hypostaticae, qua mens et corpus ad unum hominem constituendum admirabili modo conveniunt», CLAUBERG 1691, *Physica, Lectori salutem*, I (unnumbered).

40 CLAUBERG 1664(1).

41 CLAUBERG 1691, *Physica*, 209.

actions and passions of the mind, however, have to be considered as the conclusions rather than the premises of natural philosophy. His *Physica* ends with an explanation of body-mind interaction designed to implement our grasp of phenomena rather than to establish such a grasp⁴². In any case, the metaphysical points entailed by Clauberg's *Physica* deserve some attention, especially in their intersections with the themes of his *Exercitationes* and *Ontosophia*. Indeed, in his *Physica* Clauberg clarifies his plan of philosophy, and sets some metaphysical argument.

In his *Disputationes physicae*, refining Descartes' metaphor of the tree of knowledge⁴³, Clauberg outlines the relations among the sciences: he regards law and medicine as badly grounded insofar as they are detached from philosophy. In such a case, they will be only a study of the Prince's decrees and an empirical practice⁴⁴. On the contrary, the proper architecture of the sciences includes metaphysics or first philosophy as the discipline grounding physics, on which moral theory and medicine are based. From moral philosophy, furthermore, law and politics flow⁴⁵. Clauberg underlines the practical value of philosophy, as politics is put at the top of the architecture,

42 See the *Corporis et animae in homine coniunctio*, «illud reale et elegantissimum physicis thema nobis hic tractandum est, quomodo universi conditor [...], nihil impediante tanta naturae corporeae et incorporeae diversitate, unum ex utraque hominem composuerit», *ibid.*, 213.

43 «Philosophia, et praesertim physica, licet iurisprudentiae ac medicinae radix ac fundamentum recte iudicetur», *ibid.*, 53.

44 «Quamvis enim illae disciplinae sine philosophia tractari soleant a multis, quatenus iurisprudentia leges a principis voluntate pendentes, medicina observationes et experientiam sequitur; nemo tamen preaeclarum et solidum quid in iis praestare novit, nisi philosophiae praeceptis imbutus ante fuerit», *ibid.*

45 «Nam facile est ostendere, veram iurisprudentiam in morali doctrina, doctrinam moralem una cum medicina in physica, physicam denique in metaphysica vel prima philosophia radicari ac fundari», *ibid.*

while medicine and law are firmly based on physics and metaphysics⁴⁶, or the worthiest sciences⁴⁷. Politics, in fact, gains the status of *scientia* only if it is based on a philosophical theory of man, as in the case of medicine: this theory is fully developed in the *Coniunctio*. According to his *Logica vetus et nova*, indeed, even the knowledge of God is ultimately practical, as it grounds disciplines such as medicine or law⁴⁸. The main metaphysical topic in Clauberg's *Physica* concerns the role of God, defined in traditional terms. He considers God the creator and conserver of matter and motion⁴⁹, and assigns to *res* and *leges* an effective, secondary causality, because laws are the causes that nature follows⁵⁰. Such laws are purportedly deduced from divine perfection⁵¹, whose definition is borrowed from the *Ethica Nicomachea*⁵². This

46 «Quod si forte alia de causa, veluti regiminis civilis intuitu, caput philosophiae iurisprudencia censeatur, id non magis in ipsam iurisprudenciam, quam in politicam, quae pars est philosophiae, quadrare certum est: cum plures legum civilium, quatenus a politica distinguuntur prudentia, imperiti summa cum laude respublicas olim gubernarint atque etiamnum gubernent. Porro philosophiam cum radicem et fundamentum iurisprudenciae et medicinae affirmo, veram et sanam intelligo», *ibid.*

47 *Ibid.*, 54.

48 «At nunquid caeli notitia ad Creatorem agnoscendum ac celebrandum adducimur, et nunquid sequitur, omnem cognitionem quodammodo practicam esse oportere, nullam otiosam aut sterilem», *ibid.*

49 «Materiae substantia servante Deo semper manens», *ibid.*, 57.

50 *Ibid.*, 97-98, 103.

51 «Permanet, quantum in se est, constantia Dei illud non deferente [...]. Enimvero cum sine causa haud quicquam fieri possit, citra actionem causae status demutari nequeat. [...] Unde natura lex nata est prima, a divinae conservationis simplicitate et constantia pendens. Eadem haec Dei perfectio alteri quoque naturae legi finis et origo est», *ibid.*, 6. Clauberg does not address the problem of the creation of eternal truths by God.

52 «Perfectionem artificis ex eo elucere, quod tale opus fabricarit, cui nihil addi, nihil demi possit. His enim verbis describere solemus id quod perfectum appellamus. Et nunquid opera, quae scite affabreque facta sunt, hoc nomine commendantur, quid nihil illis detrahi aut addi possit; ut bene Aristoteles 2 Eth. cap 5», *ibid.*, 100. See ARISTOTLE, *Ethica Nicomachea* V, 2, 1106a 26-1106b 35.

perfection or constancy is in balance with divine freedom⁵³, which is another of the attributes of God. In any case, it is in the *Exercitationes* that the pivotal topic of the role of God in the foundation of philosophy finds its systematisation. Not as regards the deduction of natural laws, which have their justification only in the *Physica*, but as regards the truth of our concepts.

2. Metaphysics as rational theology

Clauberg's *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*⁵⁴ focus on two main topics: the theory of ideas and the demonstration of the existence of God⁵⁵. The proofs expounded in Descartes' *Meditationes*, indeed, indeed, are examined by Clauberg in the light of the properties of thought.

The rational theology developed in his *Exercitationes* is not only meant to provide physics with a foundation. Since Clauberg conceives of all disciplines as relying on philosophical knowledge, even disciplines like law find their foundation in *philosophia prima*, in accordance with an attempt to

53 «Deum equidem liberrime omnia agere in omnibus nullo modo imus inficias; sed affirmamus insuper, perpetuo eum agere caeteris perfectionibus suis congruenter, adeoque sapienter et constanter; nec uni libertatis attributo sic esse insistendum, ut reliquae eius virtutes, quae non minus in eo spectandae nobis exhibentur, minus a nobis praedicari videantur», CLAUBERG 1691, *Physica*, 101.

54 CLAUBERG 1656.

55 «Quibus de rebus tractat metaphysica sive prima philosophia, illa inprimis quae a Renato Cartesio publico data? Resp. Tractat de principiis cognitionis humanae, sive de primis initiis et fundamentis omnis nostrae scientiae, quam ex naturae lumine possumus haurire. Ita mens cuiusque hominis philosophaturi primo incipit a cognitione suae existentiae, qua nihil ei notius esse potest. E sui notitia provehitur deinde in cognitionem Dei creatoris et consevatoris, hunc necessario existere, omnisque datorem luminis esse demonstrat», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 592.

integrate Cartesianism in the academic curriculum⁵⁶. God, as the first cause, is to be taken into consideration in all disciplines, not only in the deduction of physical laws⁵⁷. Natural theology is thus present from the first to the last step of philosophy⁵⁸, which ends in physics, ethics and politics⁵⁹. His *Exercitationes* contain the presentation and clarification of Descartes' proofs, enriched with corollary considerations borrowed mainly from Scholastic and Renaissance authors. Actually, Clauberg does not add any new points to such proofs: with his considerations, however, he discloses some points implied in Descartes'

56 «Utilis [...] est naturalis Dei cognitio propter alias omnes humanas disciplinas, quarum firma et evidens notitia expetitur. Non enim possunt satis refutari sceptici neque conclusionis ullius vera certitudo haberi, nisi ante probetur Deum summe veracem et causam omnis veri et boni necessario existere, a quo proinde accipiamus omnem intellectum, quo si recte utamur, hoc est si non nisi de clare distincteque perceptis iudicemus, fallere aut falli nequeamus. Et constat inter cunctos logicos et philosophos, non posse obtineri ullius rei creatae veram scientiam, nisi perspectis causis; causas autem non posse perfecte cognosci, nisi ad primam et supremam causam, quae Deus est, recurratur», *ibid.*, 594.

57 «Addo peculiari de causa tractationi de Deo locum esse dandum in primis philosophiae principiis, quoniam perfecta rerum scientia, quam philosophando acquirere laboramus, ex causarum praecipue notitia resultat. At prima rerum omnium causa, et sine qua reliquarum causalitates nec sunt, nec accurate cognosci possunt ullae, est Deus», *ibid.*, 596.

58 «Nam initio philosophiae non ulterius agitur de Deo, quam quatenus eius cognitio ad iacenda omnis scientiae humanae fundamenta desideratur. Sed in fine absoluta de Deo tractatio instituitur, omniaque eius attributa, quae ex naturae lumine cognosci queunt, expenduntur, quod initio necessarium non erat, quoniam non omnia Dei attributa se habent ut principia rerum creatarum, et quae huiusmodi relationem possunt recipere, non tamen absolute ideo aut planius, quam originis illa relatio postulat, opus est explicare. Nec possunt sane attributa Dei absolute et plene satis explanari, antequam rerum ab eo creatarum tractatio praecesserit», *ibid.*, 596.

59 «Dico per universam philosophiam diffusam esse theologiam naturalem, quia dum in operibus Dei rite contemplandis occupamur, fieri nequit, quin ipsius opificis potentiam, bonitatem, sapientiam passim admirando, in eius notitiam magis magisque assurgamus. Quaecunque enim sunt in rerum natura creata et ordinata, ad ipsum tanquam suum principium et originem sunt referenda. Quod respiciens S. Augustinus in Epist. ad Volusianum, ipsam quoque physicam, ethicam, politicam aliasque disciplinas theologiae terminis contineri asseruit», *ibid.*, 596. See Augustine, *Epistola ad Volusianum*, § 5.17.

arguments. His first focus is on the imitative nature of ideas, which can be thus conceived as images, in accordance with the views of Bartholomäus Keckermann and Rudolph Goclenius. Presenting the first proof, in addition to the twofold nature of ideas – formal and objective – Clauberg highlights the relation between human and divine ideas, envisaged as ectypes and archetypes⁶⁰. God, therefore, is at the same time the efficient and the exemplar cause of our innate ideas. As these are conceived as images or imitations, they cannot be more perfect than what they are images of, as stated by Aristotle and Keckermann:

imago est, inquit Aristoteles lib. 6. Top. cap. 2, quae per imitationem efficitur, sive cuius generatio est per imitationem. Imitatio autem, veram eius naturam si intueamur, per se nihil aliud est, quam conformatio imperfectioris ad perfectius, ut bene inter alios definit Keckerm. Syst. Phys. Lib. 4 cap. 8⁶¹.

Assuming the existence of an imitation or an *esse obiectivum seu vicarium* (a term borrowed from Goclenius⁶²), an archetype is thus required⁶³. Besides

60 «Observo 1. conceptum seu ideam omnem habere duplicem dependentiam, unam a concipiente sive cogitante intellectu [...] altera, a re concepta aut simili, cuius scilicet repraesentatio sive imago est, sive unde per imitationem expressa est. [...] Observo 2. intellectum esse causam conceptus efficientem, [...] rem vero conceptam [...] esse causam conceptus exemplarem (quae quidem etiam ad efficientem reducitur) atque eo modo ad conceptum referri, quo archetypon ad ectypon», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 606. See p. 618: «ex ideis aliae sunt ectypae, qualis est idea Dei et aliarum rerum ab homine non factibilium, aliae archetypae, quae rerum faciendarum formulae et exemplaria sunt et a philosophis ad causam efficientem referuntur».

61 *Ibid.*, 606. See ARISTOTLE, *Topica*, 140a 14-15; KECKERMANN 1623, 564.

62 GOCLINIUS 1613, 1047.

63 «Idea secundum esse vicarium spectata non potest esse perfectior sua causa, hoc est, suo exemplari, imperfectior esse potest. Imo nulla imago plus realitatis et perfectionis repraesentare, quam reperitur in ea re, unde talis imago desumpta sive expressa est. [...] Probatum [...] tum ex natura imaginis atque imitationis, tum ex illo axiome, quod

Aristotle, Keckermann and Descartes⁶⁴, the position of Clauberg relies on Eustache de Saint-Paul and Goclenius' works⁶⁵, which set the ground of Descartes' discussion of ideas⁶⁶. Clauberg's strategy is to refer the basics of Descartes' arguments to the Scholastic sources. However, it is not clear to what extent Clauberg supports the view that ideas are truly mental images or visual contents: «imago quaedam», «tanquam imago» or «per modum imaginis»⁶⁷ suggest that Clauberg is only using a comparison with images more than identifying ideas with them⁶⁸, following a philosophical terminology adopted by Descartes himself⁶⁹. In fact, the status of ideas remains ultimately unexplained, even if Clauberg maintains Descartes' classification of ideas into fictitious, innate and adventitious.

Clauberg's alternative in characterizing ideas is to describe them as definitions. The propositional nature of ideas is supported by Clauberg in reporting Descartes' argument for the existence of the idea of God. It can be

effectus non possit esse nobilior causa. Et sane, quam necessarium est, ut omnis idea habeat causam exemplarem, tam necessarium est, ut omne praeclarum quod habet idea, procedat ac derivetur ab exemplari illa causa. [...] Ut ex nihilo nihil fit a natura: ita nec potest mens nostra ullum realem conceptum formare, nisi rem aliquam imitata: et cuius totum esse in imitatione consistit, id non potest plus continere, quam est in imitabili sive exemplari. [...] Si ergo [...] summae perfectiones non sunt in mente [...] sequitur eas esse extra mentem nostram [...] hoc est, in Deo», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 609.

64 *Ibid.*, 608, 609-610, quoting Descartes' *Meditatio prima* and *tertia*: see AT VII 19-20, 40, 51-52.

65 EUSTACHE DE SAINT-PAUL 1620, 54-55; GOCLINIUS 1613, 208-209.

66 ARIEW 2011, 101-121.

67 CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 617

68 See *Exercitatio VIII*: «cogitationis et picturae comparatio, ad melius intelligendum pro Dei existentia allatum argumentum utilis», *ibid.*, 609.

69 See Descartes' *Meditatio tertia*, AT VII, 37. On the use of the term in coeval philosophical tradition, see SAVINI 2004, 170-181.

acknowledged, indeed, by understanding the very definition of “God”⁷⁰. Actually, such a characterization does not add anything to our comprehension of the nature of ideas, stating only the linguistic meanings of words and sentences. This is confirmed by the identification of ideas with *themata*, or with whatever can be conceived by mind, following Descartes and the traditional logic. In *Logica vetus et nova* Clauberg states that the difference between perception and judgement matches the difference between simple and complex *themata*⁷¹. Complex *themata*, actually, are propositions⁷². Therefore, insofar as every simple *thema* can be rendered into a complex one, every idea is expressed by a definition. Such intersections of logic and metaphysics, again, do not put light on how ideas represent things. This is also the case with the epistemological considerations developed in physics. Clauberg's *Theoria corporum viventium* contains an overview of mental faculties. He defines the functions of the soul as thoughts (*cogitationes*), divided into actions and passions. Passions are perceptions or *conversiones mentis ab obiecto*, that is, modifications of the soul determined by a form or figure. Actions are wills, or *laciones animi ad obiectum*: «adeo ut voluntas latio quaedam animi esse videatur, tendens ad obiectum in idea propositum; perceptio autem quaedam eius figuratio vel in varias formas conversio, veniens ab obiecto»⁷³. “*Obiectum*”, “*idea*”, “*figuratio*” and “*forma*” are the terms

70 «Addo, quod definitio rei nihil aliud sit, quam clara et distincta rei idea, ita ut, si omnia vocabula in definitione Dei adhibita sint intelligibilia, necessum sit, quid Deus sit, intelligi, Deus, aiunt, est maximum id, quod cogitari potest. Inde sic infero: ergo Deus cogitari potest, hoc est, Dei idea, sensu cartesiano, haberi potest», Clauberg 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 604.

71 CLAUBERG 1691, *Logica vetus et nova*, 799-800.

72 *Ibid.*, 829.

73 CLAUBERG 1691, *Physica*, 190.

used by Clauberg to express what is involved in mental activities. Also in the theory of knowledge, thus, Descartes' theory is rendered into Scholastic terms. Eventually, these metaphysical insertions into logic and physics show that the justification of science is provided by an appeal to the veracity of God rather than by a consideration of the actual ways in which ideas match things. Ultimately, the nature of ideas is considered insofar as it serves the demonstration of the existence of God.

In the same manner, the second demonstration of the existence of God is borrowed from Descartes and is clarified through references to Scholastic philosophy. The proof is based on the experienced continuity of our existence, due to Divine conservative action⁷⁴. According to Clauberg, since it is not possible to infer our persistence in being from our past existence, a conservative cause is to be postulated⁷⁵. The demonstration relies on the principle of the successive nature of time and is supported by quotations from Samuel Desmarets' *Systema theologicum* (1645)⁷⁶, used to prove that time is experienced in the same way by men and angels. The reference confirms Clauberg's theological interests: he also demonstrates that we cannot be conserved by angels⁷⁷.

Finally, the third proof is explained by Clauberg in the light of his logic, stating that Descartes did not develop his *a priori* argument according to the

74 As *duratio* is existence, conservation and creation are the same thing: see CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 645-646.

75 *Ibid.*, 636.

76 *Ibid.*, 637. See DESMARETS 1645, V, § 34; DESMARETS 1649, 97-98.

77 «Quod difficilius sit aliena curare et conservare, quam propria et sua, unde sequitur, si anima mea non possit suas proprias cogitationes [...] nec suum corpus [...] conservare, tum nulla probabili ratione posse angelo tribui potentiam consevandi animam meam», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 639.

canons of the *Topica* but from the intuition of the idea of God:

ille canon logicus: quod convenit definitioni [...] etiam convenit definito (v.g. Deo) [...]. Quaeris, si canon ille definitionis [...] cur eum non retinuit, cur alio potius loquendi modo, quam vulgato et communi usus fuit? Responzionem pete ex Logicae nostrae part. 2 quaest. 134. Voluit potius a notione prima naturae atque ideae, quam a notione secundae definitionis argumentum ducere; [...] cartesiana maior clarius exponit quam definitionis canon [...]. Hae et similes rationes fuerunt Cartesio, cur non uteretur topico isto canone⁷⁸,

The introduction of a logic guided by the criterion of clarity and distinctness supersedes the use of dialectic canons in philosophy. Indeed, in his *Logica vetus et nova* only the syllogistic theory of Aristotle's *Analytica* is accepted, whereas the dialectics of the *Topica* is not considered as being admitted by Descartes⁷⁹. This acceptance is ultimately allowed by the propositional nature of ideas, which enables the inclusion of a proceeding based on the intuition of clear and distinct ideas into a demonstrative, syllogistic system. The use of the notion of *thema complexum*, in fact, is what allows such insertions of ideas into syllogisms. Since *themata* or ideas have a propositional nature, they can be combined in demonstrations. Descartes' third proof, indeed, is presented in a syllogistic form by Clauberg⁸⁰.

The demonstrations of the existence of God open two ways to ensure our knowledge. First of all, Clauberg supports an “ontological” criterion of

⁷⁸ *Ibid.*, 648.

⁷⁹ It is to be noted, however, that Clauberg himself refers to Aristotle's *Topica* in order to show the premises of Descartes' first proof: *supra*, n. 61.

⁸⁰ «Sic proponi potest: quod continetur in idea seu conceptu, id ipsum de ea verum est. Atqui existentia necessaria continetur in idea seu conceptu Dei, seu, necessitas existendi in Dei idea continetur. Ergo verum est Deum necessario existit. Maior probatur inductione [...]», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 647.

truth, according to which an idea is more true insofar as it represents something more real than other beings, such as God is. If truth is a matter of correspondence between model and imitation, or between thing and idea, it is still maintained by Clauberg that truth is first of all in the model and by consequence in its ectype. *Veritas rei*, thus, is the condition of correspondence truth⁸¹. Since it contains more perfection, the idea of God is the most true: moreover, the ideas of eternal essences are intrinsically more true than all the others. A traditional point that has its counterpart in Clauberg's theory of transcendentals, which is maintained by him in a Cartesian context⁸². The ultimate argument in the foundation of philosophy, however, is that of *veracitas Dei*, confirming the validity of Descartes' criterion of truth (or evidence in perception) and to be defined as *veritas ethica*:

quoniam philosophaturus ante omnia certam habere debet hanc regulam: quicquid clare et distincte percipio, verum est. Haec autem e veracitate Dei eruitur et a priori demonstratur in metaphysica, licet etiam propriam mentis attendentis conscientiam testem suae certitudinis habeat. [...] Quid intelligitur per Dei veracitatem? Resp. illa quae in scholis veritas ethica dicitur, et a logica nec non metaphysica et physica veritate distinguitur. Consistit autem in dictis, factis, promissis, signis aliis⁸³.

81 In fact, *veritas rei* is the very correspondence of something with its own idea or definition: «quam ad rem observa, quod alii veritatem rei censent consistere in conformitate eiusdem cum sua idea, alii in convenientia cum sua definitione, ubi res eadem diversis tantum modis effertur», *ibid.*, 648.

82 «Per se esse manifestissimum, quod idea Dei mihi exhibeat omnem realitatem, est enim idea Dei, hoc est, entis perfectissimi sive realissimi [...] exhibitio sive repraesentatio. [...] Et hinc sequitur, ideam Dei esse maxime vera, id est, maioris perfectionis, realitatis, veritatis, bonitatis repraesentatricem, quam ulla alia in mente nostra idea, cum nulla alia omnimodam nobis perfectionem repraesentet. [...] Habent etiam realitatem aliae aliis maiorem: veritas enim, realitas, entitas, perfectio hoc loco idem revera sunt», *ibid.*, 616.

83 *Ibid.*, 651.

This statement of God's truthfulness is to be related to the other proof of divine veracity: as *summum ens*, God is the most true being⁸⁴ and cannot deceive us. The ontological *veritas* of God leads to His *veracitas*. That is, the divine attribute of perfection – or His very reality, goodness and unity – is the ultimate guarantee of the truth of our judgements. God is regarded as the most perfect being and as the first cause of things, of truth (as He is truth itself) and therefore as ethically trustworthy: these points are the very ground of every science.

A further point is to be highlighted on Clauberg's *Exercitationes*. Even if primarily intended to ground physics, they are about topics belonging also to the other parts of philosophy. They focus on a broader scope of subjects: some considerations concern the demonstration of the immortality of the soul⁸⁵, the ethical problems related to Descartes' theory of passions (focusing mainly on wonder)⁸⁶ as well as the topic of body-mind relation studied in *Coniunctio*⁸⁷. His *Exercitationes* are functional, ultimately, to the development of a Cartesian Scholastic, or a comprehensive system designed to replace the whole philosophical *curriculum* as the foundation of superior studies. Moreover, his *Exercitationes* reveal some intersections with the last part of philosophy. According to him, rational theology has to be developed as the

84 This is suggested by Clauberg in proving the ethical truthfulness of God through a quotation from Descartes' *Secundae responsiones*: «probatur [...] a summi entis et non-entis oppositione. Resp. 2. p. 76. *Qui est summum ens, non potest non esse etiam summum bonum et verum, atque idcirco repugnat, ut quid ab eo sit quod positive tendat in falsum*», *ibid.*, 652. See AT VII, 144.

85 CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 675-684.

86 *Ibid.*, 722-735.

87 *Ibid.*, 752-755.

concluding part of the system:

nam initio philosophiae non ulterius agitur de Deo, quam quatenus eius cognitio ad iacienda omnis scientiae humanae fundamenta desideratur. Sed in fine absoluta de Deo tractatio instituitur, omniaque eius attributa, quae ex naturae lumine cognosci queunt, expenduntur, quod initio necessarium non erat, quoniam non omnia Dei attributa se habent ut principia rerum creatarum, et quae huiusmodi relationem possunt recipere, non tamen absolute ideo aut plenius, quam originis illa relatio postulat, opus est explicare⁸⁸.

Clauberg will not develop such a complete rational theology. In fact, he developed only a Cartesian ontology, or a branch of philosophy that replaces the old discipline *μετά τα φυσικά*. Such a discipline finds its systematization in his *ontosophia*, or the attempt to develop a theory of being in a Cartesian context. *Ontosophia* is the crown of the system, or a metaphysics that can only be developed after the other disciplines have been established. It can gain the original place of metaphysics and, insofar as it is not designed to ground science, it can deal with mere concepts besides the actual features of substances. It is a replacement, thus, of the traditional *metaphysica*, and can be legitimately developed after physics. However, first philosophy, logic and *ontosophia* are ultimately interconnected.

3. The role of *ontosophia* in the philosophy of Clauberg

Clauberg's metaphysics is to be evaluated in the light of the end of his

⁸⁸ *Ibid.*, 596. See SAVINI 2011, 184-185.

system. That is, the study of *ens quatenus ens*, or a metaphysics that goes beyond Descartes' foundation of philosophy: besides being a *philosophia prima*, it is also a *philosophia universalis*, *ontosophia*, or the discipline concerning all the attributes of being, no matter if they are only our modes of thinking. In traditional terms, the *metaphysica generalis*⁸⁹. In Clauberg's philosophy, it comes after first philosophy: however, like logic, it has some intersections with foundational theory. An examination of it can highlight the whole structure of Clauberg's system.

Ontosophia had three main editions⁹⁰. Whereas the 1647 version precedes Clauberg's adoption of Cartesianism, the other editions contain Cartesian notions and omit some parts of the first edition (*Prolegomena*, *Didactica* and *Diacritica*), retaining only *Primae philosophiae elementa*⁹¹. Cartesian insertions can be noticed, for instance, in the definition of being as extended or immaterial substance, or in the note on the distinction between first philosophy, based on *cogito*, and *ontosophia*, based on the non-contradiction principle⁹². Even if Clauberg rejects Aristotle's ten categories as the principles of being, he still finds in the Scholastic tradition those concepts allowing the development of a science of being. He proposes, in all the editions of *Ontosophia*, a threefold distinction of the meaning of “*ens*”: *intelligibilis*, *realis* and *res*. His 1664 *Ontosophia* is mainly devoted to the properties of *ens* in the third meaning. However, as *philosophia prima* begins

89 On the early history of ontology, see FERRATER MORA 1963, and SAVINI 2011, 25-33. On the distinction of general and special metaphysics in the late Scholastic tradition, see COURTINE 1985.

90 CLAUBERG 1647; CLAUBERG 1660; CLAUBERG 1664(2).

91 CLAUBERG 1647, 37-102. See SAVINI 2011, 189.

92 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, 283, 286 (references are to the third edition).

with the consideration of the mind, *ontosophia* begins with that of intelligible being⁹³. *Ens*, in this meaning, cannot be opposed to anything: indeed, if intelligible being is opposed to a non-intelligible entity, this, in turn, will become intelligible⁹⁴. The second meaning is *aliquid*, or whatever can have a formal being⁹⁵. *Aliquid*, thus, can be opposed to *non ens* as whatever has no formal being⁹⁶. *Non ens* can be, therefore, a sort of *ens* according to the first meaning: even if in this case it is only an *ens rationis*⁹⁷. The third meaning of *ens* is a sub-class of the second one: it is substance as opposed to modes⁹⁸.

93 *Ibid.*, 283. According to Vincent Carraud, the Cartesian foundation of ontology relies on the identification of being with *ens cogitabile*: the Cartesian concept of *mens*, indeed, becomes central in the 1660 and 1664 editions. See CARRAUD 1999.

94 «Non posse quicquam opponi enti sive intelligibili, de quo in praesentia agimus, ne per mentis quidem fictionem. Nam si quid proprie ei opponi posset, id utique foret non ens sive non intelligibile. At eo ipso quo non ens sive non intelligibile opponimus, hoc intelligimus, quia per intellectum ista fit oppositio. Ergo quod non intelligibile tunc dicitur in oratione, fit intelligibile in ratione, unde rationis ens nominatur», CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, 283-284.

95 «Aliquid igitur est, quod non tantum mente cogitatur vel cogitari potest, sed alio praeterea modo est aut certe esse potest: sive in mente, ut omnes cogitationes nostrae, sive in mundo», *ibid.*, 285.

96 «Nihilum, quod alicui generatim opponitur [...] non ens appellatum, est quicquid nullum esse reale habet, hinc dicitur aliquid negativum et sua natura, hoc est, cum nulla accedit fictio, tantum negative, id est, per remotionem et absentiam entis animo concipitur, et negativo solum nomine dignum est», *ibid.*, 286.

97 «Haec dicta sunt de nihilo sive non ente, quod enti in secunda significatione accepto contradictorie vel privative opponitur. Hoc vero non obstat, quo minus ipsum quoque nihilum in prima et generalissima significatione ens dici queat. Nempe omnis privatio et negatio, dum rationis nostrae obiectum est, utcunque proprium, hoc est, negativum tantum, de ea conceptum ratio formet, ens rationis dici potest», *ibid.*, 288-289. *Entia rationis*, in fact, must be distinguished: as the fiction of a golden mountain does not imply contradiction, whereas that of square circle does (see *ibid.*, 289).

98 «Ens in significatione tertia acceptum propriissime quoque res dicitur [...]. Vulgo quidem substantia, id est, rei quae ita existit, ut aliquo ad existendum subiecto non indigeat, opponitur accidens, quod in alio existit, tanquam in subiecto; sive, cuius esse est inesse. At non omnia, quae in substantia considerantur, accidentia [...] dici debent; cum plurima sint entis attributa essentialia et inseparabilia, a quibus distinguuntur accidentalia [...]. Et haec proprie modi appellantur, nempe modi rerum ipsarum, a

However, “*ens*” in third signification does not only mean mind and extension: it can also mean modes modified by other modes: that is, *modi mediati* and *immediati*⁹⁹. Therefore, more than substances in a strict sense, *res* are substances or modes (*sensu cartesiano*) conceived as subjects of other modes. Rather than to Cartesian real substances, Clauberg seems to refer to the notions of *subiectum* and *adiunctum* as described by Franco Burgersdijk¹⁰⁰, which Clauberg himself counts among the relative attributes of being in his *Logica contracta* and in *Ontosophia*¹⁰¹. This categorization can be explained by recalling the proper place of Clauberg's *Ontosophia* in the system: its concepts are not designed to be employed in other disciplines but are the result of a speculation on being in its most abstract meanings. Such meanings, therefore, are not regarded as matching the actual features of extended and spiritual substances.

In his *Exercitationes*, moreover, Clauberg admits that even if it is possible to find some attributes common to God and creatures¹⁰², this does

quibus illae afficiuntur et variantur, ut pilei a suis formis», *ibid.*, 290.

99 «Porro res cum opponitur modo [...] non perpetuo significat substantiam; sed interdum etiam accidens, cui alius modus specialior additur, cuius intuitu prior modus tunc res appellatur. Hinc modi alii mediati, alii immediati perhibentur», *ibid.* As Clauberg's *Exercitationes de cognitione Dei et nostri* were published in 1656, well before the circulation of Spinoza's works, this expression cannot have been borrowed from him. An influence of Clauberg on Spinoza, on the other hand, is discussed in LAGRÉE 2002. It concerns, however, biblical hermeneutics rather than ontology.

100 See KARSKSEN 1993.

101 «Essentiae nomine non intelligimus omnia quae rei insunt vel adsunt, sed primum et praecipuum aliquid in ea [...]. Et quicquid praeter illam in re consideramus ut additum et, vel accedens vel accidens (quod neque consituit neque consequitur necessario essentiam, utpote inseparabilem cum ea nexum non habens) adiunctum vocamus», CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, 334-335. See his *Logica contracta*, CLAUBERG 1691, 918.

102 See *Exercitatio LX*: «Deum et creaturam habere aliquam in re similitudinem et

not justify the scientific status of *ontosophia*. In other words, even if *ontosophia* is the crown of his system, it is not grounded on first philosophy, since it does not deal with clear and distinct concepts:

hactenus dicta eo faciunt, ut rerum omnium similitudo et convenientia quaedam agnoscatur: at si quis putet me existimare, illis ipsis satis esse probatum tradendam esse ontosophiam seu universalem [...] scientiam, is a mente mea aberrat. [...] Nam si conceptus illi quos habere potest mens nostra, a Deo et creatura quodammodo abstracti et utriusque conceptui communes, non sint satis clari et distincti, sed confusi nimis, et quae mentem veritatis studiosam non satis afficiant, multo minus impleant, dubitari sane cum ratione poterit, an pertineant ad scientiam, utpote quae obiectum requirit quod clare distincteque percipiatur ¹⁰³.

Clauberg, however, sets aside the deeper consequences of Descartes' metaphysics for the theory of being. His *Ontosophia* has a heterogeneous composition, according to which a Cartesian distinction of being in extended and spiritual substance¹⁰⁴ is followed by a survey of its attributes given in traditional terms. As *ens* is first of all a concept or a second notion, *ontosophia* is first of all a study of concepts or *modi considerandi*, i.e., beings of reason. However, because it has not a foundational role with respect to those sciences dealing with objects different from thoughts themselves, according to Clauberg it is still possible to pursue it as a branch of philosophy, or the "science" dealing only with abstract concepts. An emphasis on attributes of

convenientiam», CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 694.

¹⁰³ *Ibid.*, 703.

¹⁰⁴ «Primaria igitur entis realis divisio est illa sine dubio, quae maxime opposita et contraria attributa (intellige positiva) in rebus divisis menti nostrae consideranda exhibet. Nulla autem realia attributa magis opponi sibi queant, quam ex una parte longum, latum et profundum esse [...]; ex altera parte intelligere, velle, nolle et c.», CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, 291.

being reduced to mere concepts, *modi considerandi* or beings of reason can be found in different places of the treatise. Discussing real, modal and rational distinctions and the notions of identity and difference, Clauberg admits that

tota haec disputatio de eodem ac diverso potius ad modum cogitandi et loquendi pertinet, quam ad res ipsas in se spectatas. Quod nihil hic novi videri debet, cum similis aliorum generalium entis attributorum sit ratio¹⁰⁵.

Moreover, in the dedicatory letter he states that he is speaking only about our ways of considering things, without clarifying, however, to what extent our abstraction of their attributes is legitimate¹⁰⁶. Despite these remarks, there is a foundational reason for treating transcendentals as real attributes, in Clauberg's perspective. That is, grounding truth on God as the utmost being, whose archetypes are more real, true and good than any other created thing. The definition of God as ethically veracious, provided on the ground of divine perfection and goodness¹⁰⁷, is laid down in the light of the doctrine of transcendentals. The ontological proof of the existence of God has its counterpart in the consideration of being as perfect, true and good. Our thoughts, moreover, are true insofar as they imitate divine archetypes. The correspondence truth is based on the ontological truth, since our ideas of things are more true to the extent that they imitate the models present in the

105 *Ibid.*, 331.

106 «Generalissimos istos conceptus et terminos, uti vocant, ad certum prorsus numerum atque ordinem reduci non posse experiendo didici. Adeo transcendentia illa non solum connexa, verum etiam innexa sibi sunt. Quin imo nihil aliud sunt, quam diversi de re eadem cogitandi modi, qui, animo iam huc iam illuc se convertente, mille formis variari solent et possunt. Id quod hac editione tertia vel inprimis demonstrare studui», *ibid.*, *Lectori salutem*, 279 (unnumbered).

107 *Supra*, n. 83-84.

divine mind¹⁰⁸.

Clauberg's *Ontosophia* reveals, in sum, a problem intrinsic to Cartesianism: that of the adherence to classical metaphysics within a philosophy based on the *cogito*. A tension, therefore, is to be noticed in his metaphysics: between *philosophia prima* and *ontosophia*. Indeed, his metaphysics implies an overestimation of the ontological value of the attributes of being, accordingly of a foundation of truth on a theory deploying the notions of transcendentals. At the same time, it is stated that they are mere ways of considering substances. In any case, insofar as *unum*, *verum* and *bonum* are deemed as actual attributes of things, *ontosophia* seems to have a foundational value, with respect to the other parts of philosophy, more consistent than that admitted by Clauberg himself.

In conclusion, some words are to be devoted to the relations between logic, first philosophy and *ontosophia*, or the study of being¹⁰⁹. In the first edition of his *Ontosophia* Clauberg states that logic has a priority in a didactic order, as it teaches how to use the intellect, whereas metaphysics (still identified with *ontosophia*) comes first in the natural order of the sciences, since it deals with the first genres of things¹¹⁰. In the following editions of Clauberg's *Ontosophia*, and along with the development of his more mature views, the plan of the disciplines changes. As a Cartesian *philosophia prima* is introduced, logic and *ontosophia* come after it. Logic is based on the evidence

108 *Supra*, nn. 81-82.

109 This topic is well considered in SAVINI 2011, 44-69 (*Le rôle de la logique dans l'instauration de la métaphysique, La configuration du rapport entre logique et ontosophia dans la fondation de la métaphysique*) and 184-193 (*Philosophie première et ontologie*).

110 CLAUBERG 1647, 33-34; see SAVINI 2011, 64-65;

criterion prescribed by the method. It maintains, however, its instrumental role¹¹¹: it teaches how to organize and interpret speech in the light of an adequate formation of concepts. Such a logic is implied by Descartes' metaphysics because it makes explicit the rules of reasoning underlying that part of philosophy¹¹². Moreover, it shares with first philosophy its starting point, namely, doubt. If first philosophy discovers the first notions and truths, logic teaches its proper method. It is, somehow, a corollary discipline of first philosophy. The natural order of disciplines outlined by Clauberg prescribes starting with first philosophy and to end, with the help of logic, in *ontosophia*, after all the other disciplines have been established: physics (the trunk of philosophy, also embodying foundational arguments), moral philosophy, medicine, politics, law, mechanics. However, their development is actually interconnected, since metaphysical considerations are implied both by logic and ontology.

ANDREA STRAZZONI

ERASMUS UNIVERSITY, ROTTERDAM

111 CLAUBERG 1691, *De cognitione Dei et nostri*, 592.

112 This is stated in Clauberg's *Exercitationes de cognitione Dei et nostri*: «nuspian apertius Cartesius est logicus, quam in libello de Passionibus animae; sed maxime etiam logicus est, ubi artem celat, ut in Meditationibus metaphysicis. Confer. Log. II. 14. [...] Ad recte *definiendum* opus esse praemittere divisiones, sancit Logica I. 103. Id quod videmus factum esse ab auctore», *ibid.*, 723. See SAVINI 2004, 378-379.

BIBLIOGRAPHY

ARIEW 2011 = ARIEW ROGER, *Descartes among the Scholastics*, Leiden-Boston, Brill .

AT = DESCARTES RENÉ, *Oeuvres*, Paris, L. Cerf 1897-1913, ed. by C. Adam, P. Tannery.

CARRAUD 1999 = CARRAUD VINCENT, «L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de L'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'*ens* à la *mens*», in VERBEEK THEO (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher (International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d'histoire des idées, 164), 13-38.

CLAUBERG 1647 = CLAUBERG JOHANNES, *Elementa philosophiae seu Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningen, typis Joannis Nicolai.

CLAUBERG 1652 = CLAUBERG JOHANNES, *Defensio Cartesiana, adversus Jacobum Revium et Cyriacum Lentulum*, Amsterdam, apud Ludovicum Elzevirium.

CLAUBERG 1655 = CLAUBERG JOHANNES, *Initiatio philosophi, sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Leiden-Duisburg, ex officina Adriani Wyngaerden .

CLAUBERG 1656 = CLAUBERG JOHANNES, *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine, secundum veram philosophiam, potest comparari, exercitationes centum*, Duisburg, ex officina Adriani Wyngaerden.

CLAUBERG 1657 = CLAUBERG JOHANNES, *Unterschied zwischen der cartesianischer und der sonst in Schulen gebrauchlicher Philosophie*, Duisburg, bey Adryan Wyngarten.

CLAUBERG 1660 = CLAUBERG JOHANNES, *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Iurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae studiosis accomodata. Accessit Logica contracta, et quae ex ea demonstratur Orthographia Germanica*, Duisburg, typis Adriani Wyngaerden.

CLAUBERG 1664(1) = CLAUBERG JOHANNES, *Physica, quibus rerum corporearum vis et natura, mentis ad corpus relatae proprietates, denique corporis ac mentis acta et admirabilis in homine coniunctio explicantur*, Amsterdam, apud Danielem Elzevirium.

CLAUBERG 1664(2) = CLAUBERG JOHANNES, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, apud Danielem Elzevirium. This edition was bounded together with Clauberg's *Physica*.

CLAUBERG 1680 = CLAUBERG JOHANNES, *Differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam*, Berlin, Völckern .

CLAUBERG 1691 = CLAUBERG JOHANNES, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, ex typographia P. & T. Blaeu (reprint Hildesheim, Georg Olms 1968).

COURTINE 1985 = COURTINE JEAN-FRANÇOIS, «Ontologie ou métaphysique?», *Giornale di metafisica* 7 (1985), 3-24.

DESMARETS 1645 = DESMARETS SAMUEL, *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae*, Groningen, ex officina J. Nicolai (1st ed.).

DESMARETS 1649 = DESMARETS SAMUEL, *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae*, Groningen, ex officina J. Nicola (2nd ed.).

EUSTACHE DE SAINT-PAUL 1620 = EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*, Paris, Chastelain (1st ed. 1609).

FERRATER MORA 1963 = FERRATER MORA JOSÉ, «On the Early History of 'Ontology'», *Philosophy and Phenomenological Research* XXIV/1 (1963), 36-47.

GOCCLENIUS 1613 = GOCCLENIUS RUDOLPH, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, typis viduae Matthiae Beckerii.

KARSKENS 1993 = KARSKEN MICHAEL, «Subject, Object and Substance in Burgersdijk's Logic», in BOS EGBERT P., KROP HENRI A., (eds.), *Franco Burgersdijk (1590-1635): Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam, Rodopi

1993 (Studies in the History of Ideas in the Low Countries, 1), 29-36.

KECKERMAN 1623 = KECKERMANN BARTHOLOMÄUS, *Systema physicum*, Hannover, impensis Ioannis Stockelii 1623³ (1st ed. 1610).

LAGRÉE 2002 = LAGRÉE JACQUELINE, «Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza», *Philosophiques* XXIX/1 (2002), 121-138.

LEINSLE 1999 = LEINSLE ULRICH G., «Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg», in VERBEEK THEO (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher (International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d'histoire des idées, 164), 1-12.

SAVINI 2004 = SAVINI MASSIMILIANO, *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces-Unies (1643-1665)*, Lecce, Conte.

SAVINI 2006 = SAVINI MASSIMILIANO, «L'invention de la logique cartésienne: la Logica vetus et nova de Johannes Clauberg», *Revue de Métaphysique et de Morale* I (2006), 73-88.

SAVINI 2011 = SAVINI MASSIMILIANO, *Johannes Clauberg: methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, pp. 25-33.

STRAZZONI 2012 = STRAZZONI ANDREA, «The Dutch Fates of Bacon's Philosophy: *Libertas Philosophandi*, Cartesian Logic and Newtonianism», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa - Classe di Lettere e Filosofia* IV/1, 2012, 251-281.

STRAZZONI 2013 = STRAZZONI ANDREA, «A Logic to End Controversies: The Genesis of Clauberg's *Logica Vetus et Nova*», *Journal of Early Modern Studies* II/2 (2013), 123-149.

STRAZZONI 2014 = STRAZZONI ANDREA, «On Three Unpublished Letters of Johannes de Raey to Johannes Clauberg», *Noctua* I/1 (2014), 68-106.

VERBEEK 1992 = VERBEEK THEO, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern

Illinois University Press.

VIOLA 1975 = VIOLA EUGENIO, «Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg», *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 67 (1975), 247-266.

RÉGIS' INTERPRETATION OF THE NATURE OF GOD AND HIS REFUTATION DE L'OPINION DE SPINOZA

NAUSICAA ELENA MILANI

L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison (Paris 1704)¹ by Pierre Sylvain Régis can be considered his last attempt to defend the new philosophy. In this work Régis aims at demonstrating the possibility of establishing an agreement between faith and reason, but his ambition is also to protect «Radical Cartesianism»² from attacks of censorship. *L'usage* contains many theories expressed in the main Régis's work: the *Système de philosophie* (Paris 1690)³. Both are characterized by a reinterpretation of the Cartesian metaphysics on empirical basis through the empirical interpretation of the relations between substance and modes and by an epistemology based on the importance of experience for the advancement of scientific knowledge. While the *Système* obtained the *privilège* from the king for the publication only eight

¹ RÉGIS 1704. See SCHMALTZ 2005, pp. 80-96.

² See SCHMALTZ 2002.

³ PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Paris, Imprimerie Denys Thierry aux depens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690. *Privilège* du 21 octobre 1688, *Registré* le 11 juin 1690, *Achevé d'imprimer* le 29 juillet 1690. *Tome I*, Logique, Metaphysique, Physique I-II; *tome II*, Physique III-IV; *tome III*, Morale. *Compte rendu au Journal des Sçavans. Du Lundy 4 Septembre 1690*, Paris, Jean Cusson 1690, pp. 429-36. In 1691 were printed two new editions of Régis's *Système*: it was reprinted in Lyon in seven volumes (PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 7 voll. in-12°, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud 1690) and in Amsterdam in three volumes (PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguétan 1691).

years after the author's request, the approbation for the printing of *L'usage* was immediately accorded. The reason of the different attitude of the institutions towards two works by the same author can be located in a different way of divulging the contents: the *Système* tries to diffuse Descartes's thought among a wider audience by presenting his philosophy in a systematic way, *L'usage* takes the defence of the Christian faith as an excuse for presenting principles against the philosophy approved by the Church. Therefore, *L'usage* is philosophically innovative, historically emblematic and theologically interesting: it expresses the empirical interpretation of Descartes's thought, the impact of the censure on Cartesian philosophy in the second half of 17th Century France and it presents an interpretation of the nature of God as an alternative to Descartes and Spinoza. Régis' *L'usage* ends with a *Refutation de l'opinion de Spinoza, touchant l'existence et la nature de Dieu*. Through this *Refutation* he tries to hide the spinozistic implications of his interpretation of God by focusing the attention of the reader both on the dangers of Spinoza's theological thought and on the obscurity of many definitions concerning the existence and the nature of God as presented in Spinoza's *Ethica*⁴.

1. God's intellect and will in Spinoza and Régis

One of the most interesting aspects of *L'usage* is Régis' interpretation of God's nature, which is in some points similar to those of Spinoza. Régis gives

⁴ Traditional positions as the only rational distinction between will and intellect in God become paradigm of heresy and are rejected after the printing of Spinoza's *Ethica*.

prominence to the divine will as a measure of the power of God⁵, but he states that the action of the will of God involves at the same time the action both of His power and His intellect. As a pure act God can not have any potential faculty: to the contrary, his faculties have to be all and always actual. The science and the will of God, together with the power, act at the same time, without either distinction or priority of nature and of time as well. Even if these three faculties are the same thing in God, it is possible to consider the divine power as a force that performs the orders of the will and what the science requires:

non seulement la puissance de Dieu ne differe pas de son acte, elle ne differe pas même de la science ni de sa volonté (...), si ce n'est peut-estre d'une distinction de raison, entant que la puissance de Dieu est considerée comme un principe qui execute ce que la volonté ordonne et ce que la science dirige, bien que ces trois choses soient reellement les mêmes en Dieu⁶.

Therefore, according to Régis, the distinction between power, intellect and will in God is merely rational. This kind of distinction is made by man in order to understand an action that, regarded in itself, is inconceivable for the human mind. Because of his limited nature, man tries to understand the divine creation by likening the functioning of the divine faculties to the human ones; this is the reason why, for Régis, this sort of comparison has to be taken as a mere rational speculation without any foundation in the reality. Régis states that «tous les êtres que Dieu connoit, ne sont et n'ont de realité, d'es-

⁵ See RÉGIS 1704, pp. 85-86: «Il est même visible que comme Dieu ne fait rien hors de luy que ce qu'il veut faire, sa volonté est, à cet égard, la mesure de sa puissance, c'est à dire qu'il ne peut faire que ce qu'il veut. En effet, s'il avoit la puissance de faire quelque autre chose, en quoy cette puissance consisteroit-elle? (...) Or il est certain qu'il n'y a rien de possible ni d'impossible que ce que Dieu a rendu tel par sa volonté (...). Il faut donc conclure que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut et que s'il avoit la puissance de faire quelque autre chose, cette puissance seroit une puissance de rien».

⁶ RÉGIS 1704, p. 84.

sence ou d'existence que parce qu'il veut la leur donner tres librement»⁷, but he affirms at the same time that God created the world thanks to His reason and His knowledge. Indeed, even if in God «il n'y a point de connoissance ni d'esprit ni de corps, qui precede sa volonté»⁸, since the action of the divine will is simultaneous to the one of the intellect, in some way it implies some knowledge. That is why it is possible to distinguish three different faculties in order to explain their functioning in a purely rational succession, which is radically different from the temporal one. In fact the latter could not be referred either to the eternal and immutable nature of God or to the functioning of His faculties:

Toutefois, bien que la connoissance de Dieu a des choses qui sont hors de luy, suppose un decret de sa volonté, cela n'empêche pas néanmoins que nous ne puissions assurer (...) qu'il y auroit de la temerité à dire que Dieu a fait le monde sans raison et sans connoissance; car il a esté prouvé que si l'action de l'entendement de Dieu ne precede pas l'action de sa volonté d'une priorité de temps ni de nature, elle la precede au moins d'une priorité de raison, c'est à dire, d'une priorité fondée sur notre maniere de concevoir, laquelle suffit pour pouvoir dire (...) que Dieu ne fait rien sans connoissance⁹.

According to Régis divine intellect and will are linked in terms of interdependence, that is to say that the action of one of them involves the action of the other:

c'est donc une chose assurée que Dieu ne voit les creatures dans son essence ni dans ses perfections, mais dans sa volonté, entant que sa volonté donne l'être à tous les choses. il ne sert de rien de dire que Dieu agit raisonnablement et par consequent avec connoissance, car cela ne veut pas dire que la connoissance de Dieu precede de quelque priorité de temps ou de nature la détermination de sa volonté; cela signifie seulement que la détermination de la volonté de Dieu n'est

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

jamais sans la connoissance, ni la connoissance sans la determination de la volonté¹⁰.

This kind of representation of God can be considered in some points similar to that of Spinoza, who states that the intellect and the will are the same faculty in God¹¹. Like Spinoza, Régis admits the identity of thought and will in God on one side and the necessity of His nature on the other side by supposing that the nature of God determines the action of His will. In fact, since the divine knowledge can not be considered apart from the determinations of the Will of God,

(...) il est evident que la nature de Dieu étant de penser et vouloir parfaitement, Dieu doit penser et vouloir toutes choses, tant celles qui sont en luy que celles qui sont hors de luy; avec cette difference pourtant que Dieu pense et veut les choses qui sont en luy par la necessité de sa nature, et qu'il ne pense et ne veut les choses qui sont hors de luy que par necessité de sa volonté. Mais soit qu'il pense ou veuille par la necessité de sa nature, soit qu'il pense ou veuille par la necessité de sa volonté, il pense et veut toujours toutes choses, et toutes à la fois, parce qu'il est de sa nature de penser et de vouloir tout, et de penser et vouloir sans succession. Mais si la pensée de toutes choses est la propre substance de Dieu, cette pensée ne suppose rien qui la devance et qui luy donne une nouvelle modification; car si Dieu pense toujours à toutes les choses, et tout à la fois, il ne doit point recevoir de nouvelles modifications pour penser, mais son seul être, entant que pensant, luy doit faire connoitre toutes les choses actuelles et possibles. La pensée de toutes choses ne vient donc point à Dieu par succession, mais il la possede parce qu'il est de sa nature de penser à tout. Cela n'empêche pas neanmoins que Dieu n'apperçoive chaque chose tres distinctement, et avec

¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹¹ According to Spinoza God is pure mind (*pura mens*), since it doesn't exist the free will as faculty choice in God and God's action is His essence. As he explains in the Appendix to the first part of the *Ethica*, God's essence and action are regulated by necessity. Spinoza's principle represents an alternative to the doctrine concerning the creation of a finite world by a God provided with intellect and will different from His own essence. Since God is pure act, God must act through His essence. According to the dutch philosopher neither God nor human beings act according to final causes, although in the case of humans, we erroneously believe that we do. All human ideas follow necessarily from God's essence and are as determined by that essence as are the laws that govern bodies.

la même netteté que s'il n'en appercevoit qu'une seule, parce qu'il est de sa nature de penser à tout, avec distinction¹².

Régis grounds his theory of creation on God's essence and almightiness, rather than on His goodness. Like the God of Spinoza, the God of Régis can therefore be considered an impersonal God. Furthermore, by supposing that God causes infinite modes necessarily, Régis adopts the same model of divine causality of Spinoza. Both suppose that God acts according to the laws of his own nature without being compelled by anybody¹³, in this sense He can be defined as « free cause ». Since intellect and will are the very essence of God, the world could not have been created in an order different from the actual¹⁴. Indeed, all the things subdued to God's power are provided with a necessary and perfect existence, as His power consists on His necessary and perfect essence¹⁵. Like Spinoza, Régis also supports the view that God is essentially active, and provided with an infinite power and productiveness. According to this view, the common image of God as provided with intellect and will (that is to say that first of all He knows the possible and only then He decides what kind of possibility is better to be realized through a free act of the will) has to be considered a kind of a superficial anthropomorphism¹⁶: men are used to

¹² RÉGIS 1704, pp. 100-101.

¹³ Spinoza, *Ethica*, I, P17, GEBHART 1925 (hereafter G), II, 17, 2-7.

¹⁴ *Ibid.*, I, P32, G, II, 28, 19-20.

¹⁵ *Ibid.*, I, P34, G, II, 32, 36.

¹⁶ «(...) si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (per coroll. 1. prop. 16.); sed contra veri-

attribute to God their own features without caring that «quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicuius effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiae, quam ratione existentiae»¹⁷. Régis underlines that the meaning of the word «power» is different as it is assigned to God rather than to man. According to him, human and divine power are similar only because of the habit:

il faut donc reconnoitre que la puissance de Dieu differe de celle de l'homme, en ce que l'homme peut faire ce qu'il ne fait pas, au lieu que Dieu estant un être simple, ou pour mieux dire, un acte pur, il ne peut avoir aucune puissance qui soit ni qui puisse estre separée de l'acte. Ainsi quand nous disons que Dieu a la puissance d'agir, ce n'est pas au même sens que nous disons que nous avons cette puissance, car nous sçavons par experience que notre puissance est souvent separée de l'acte, et la raison nous enseigne clairement qu'en Dieu la puissance et l'acte sont toujours une même chose. C'est pourquoy quand nous dirons dans la suite que Dieu peut faire des choses qu'il ne veut pas faire, nous ne parlerons pas à la rigueur, comme on doit faire dans un Traité Philosophique, mais seulement comme nous avons accoutumé de parler des nous memes, lors qu'il s'agit de notre puissance et de notre volonté¹⁸.

tas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit obiective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. (...) Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicuius effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa; ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest» (*ibid.*, I, P17 S, G, II, 18, 31 - 19, 31).

¹⁷ *Ibid.*, I, P17 S, G, II, 19, 23-25.

¹⁸ RÉGIS 1704, p. 83.

On the basis of this distinction, Régis, like Spinoza, states that «la puissance de Dieu ne differe pas de son acte»¹⁹ and that «elle ne differe pas même de sa science et de sa volonté»²⁰. Also the reasons on which the difference between human nature and God's nature is grounded are therefore similar in some points to those theorized by Spinoza. For Régis God's intellect and will are not really or qualitatively ("modally") different, since «la puissance de Dieu ne differe pas de son acte»²¹ and «elle ne differe pas même de sa science et de sa volonté»²². Furthermore according both to the Aristoteleian argument that «l'effet doit differer de sa cause en tout ce qu'il reçoit d'elle» and to the christian precept that «notre volonté reçoit son essence et son existence de la volonté de Dieu», Régis states the complete distinction between Human will and God's will, which have «rien de commun (...) que le nom»²³.

2. Régis's definition of God's nature : the *ens perfectissimum* and His attributes

Régis grounds his definition of the nature of God on the supreme divine perfection and on its difference from the human nature. Since God is the *ens perfectissimum*, He has to be considered «infini en degrez de perfection et non pas en parties»²⁴; Régis points out that «il y a une difference essentielle entre

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 82. Régis specifies that the divine infinity can not be compared to the material infinity, which lies in an extension without either boundaries or limits and which was ascribed by the ancient philosophers to the nature of the first Principle, without caring that

actual extension can not be separated from the limit and, therefore, that the notion of material infinity is absurd. In this way he implicitly refutes Spinoza's substantialistic notion of God. This notion, in fact, besides including the notion of *Deus absolute infinitus* shared by Régis himself, implies moreover, in contrast to the view of the French philosopher, the infinity and the eternity of the extended substance which exists in God: see SPINOZA, *Ethica*, I, P15 S: G, II, 57, 10-15: «Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis». Régis aims at avoiding the spinozistic implications of his theory, which, despite his prudence, has considerable analogies with those of the dutch philosopher. Régis specifies therefore that, since God is not affected by any positive difference, He can not be limited either in the finiteness of the actual extension (which, as always measurable and circumscribed in some particular figure, is necessarily limited and finite; nor in the finiteness of the thinking substance, which, even if it is not finite quantitatively, is «finie en nature» – since, being different and distinct from the extended substance, «elle est déterminée à une certaine espece d'être»– (see RÉGIS 1704, pp. 80-81). This objection had been anticipated by Spinoza himself, who criticises those who conceive the substance as divisible (and, therefore, finite) by stating that they trust their imagination instead of their intellect. The dutch philosopher contrast the false infinite beside his notion of real infinite, or infinite of the intellect, which he defines *infinitum actu*: «ii prorsus garrunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus, sive corporibus ab invicem realiter distinctis, conflam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circolorum quadratum, aut triangulum, aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit: omnia enim stentiam explicare possumus; substantiae vero per aeternitatem, hoc est infinitam existendi, sive invita Latinitate, essendi fruitionem. Ex quibus clare constat, nos modorum existentiam et durationem, ubi, ut saepissime fit, ad solam eorum essentiam non vero ordinem naturae attendimus, ad libitum, quin ideo, quem eorum habemus conceptum destruamus, determinare, majorem minoremque concipere, atque in partes dividere posse: Aeternitatem vero et substantiam, quandoquidem non nisi infinitae concipi possunt, nihil horum pati posse, quin simul eorum conceptum destruamus. Quare ii prorsus garrunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus, sive corporibus ab invicem realiter distinctis, conflare putant. Idem enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circolorum, quadratum, aut triangulum, aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruunt. Omnia enim illa argumenta substantiam corpoream ex partibus conflam supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui, postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent, lineam non esse in infinitum dibivibilem» (SPINOZA, *Ep. 12*, G, IV, 55, 11 - 56, 4). According to Spinoza, the imagination leads men to link the concepts of time, number and measure to the

être infiniment et être une collection d'êtres infinis»²⁵. Hence it follows that God is an «Etre absolument parfait et (...) infini»: as such, He «n'a aucune borne en aucun sens»²⁶ and «il ne peut avoir aussi en aucun sens ni degrez ni difference soit essentielle soit accidentelle, ni maniere precise d'etre»²⁷. Because of the lack of both positive differences and particular determinations, for Régis God is not ontologically identified and therefore He is beyond the substantiality. The view that God is «l'esprit parfait et supersubstantiel»²⁸ has several implications for the relationship between God's nature in itself and the attributes by which it could be described. Since God is not affected by any distinction, the attributes of God «ne sont pas distincts de la nature divine par une distinction réelle, ni modale, ni formelle, mais seulement par un distinction de raison»²⁹; the divine attributes are intrinsic to God's nature in itself and they are nothing but its constitutive elements. They are uncreated and they are the very essence of God. They depend on God «comme de leur cause formelle, et non pas comme de leur cause efficiente»³⁰, this is the reason why

concept of substance; however, since these concepts are mere *auxilia imaginationis*, they can not be conceived as provided with real infinity: «Inde clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, infinitum actu negarunt. Sed quam misere ratiocinati sint, judicent mathematici, quibus hujus farinae argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus ab ipsis clare distincteque perceptis. Nam, praeterquam quod multa invenerunt, quae nullo numero explicari possunt; quod satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit; multa etiam habent, quae nullo numero adaequari possunt, sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium moltitudine; sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest» (*Ibid.*, 59, 21-34). See SAVAN 1994, LUCASH 2011, LÆRKE 2013.

²⁵ RÉGIS 1704, p. 82.

²⁶ *Ibid.*, p. 81.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ *Ibid.*

they are necessary. Since attributes do not depend on divine will, they are not subject to a temporal and changeable existence, but they belong to the metaphysical and necessary world. Régis distinguishes the absolute attributes of God from that kind of attributes that, even if are still related to God, need some creatures «existantes ou possibles, auxquelles ils se rapportent»³¹; in fact, while the first ones concern «Dieu considéré en luy-même» and they can be therefore defined «attributs absolus», the second ones are «ceux qui se rapportent aux creatures» and they can be called «attributs respectifs»³²:

on appelle attributs absolus ceux qui appartiennent à Dieu considéré en luy même, et l'on nomme attributs respectifs ceux qui se rapportent aux creatures. Par exemple, l'éternité, l'immutabilité, la simplicité, l'infinité, etc. sont des attributs absolus, parce qu'ils ne regardent que Dieu même. Au contraire la bonté, la puissance, la justice, la miséricorde, etc. sont des attributs respectifs, parce qu'ils supposent des creatures existantes ou possibles, auxquelles il se rapportent³³.

If one considers God in Himself it is evident that «l'esprit parfait et substantialiel, est un, simple, incapable de changement, absolument infini, complet, éternel, nécessaire, incompréhensible, tout-puissant (...)»³⁴. Régis proves deductively that all these qualities are necessary consequences of the divine nature. Concerning the unity of God, it is a consequence of the divine infinity, which involves the indivisibility:

(...) puisque Dieu est infini, il est aussi indivisible: car tout infini divisible est impossible; mais si Dieu est indivisible, il est un d'une unité suprême, qui consiste en ce qu'il est indivisible en soy, et tellement distinct de toutes qu'il n'a rien de commun avec elles³⁵.

³¹ *Ibid.*, p. 93.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

The unity, as divine attributes, means the indivisibility of the infinite God's nature and is therefore different from the mere mathematical unit. Mathematical units are «des especes de quantité» which added together generate a finite and divisible quantity; while the divine unity «ne peut estre le principe d'aucun nombre» and it can only be «infiniment un»³⁶ because it is «infiniment un»³⁷:

cette unité de Dieu dit plus que le plus grand nombre: car tout nombre est fini, et l'unité de Dieu est infini: c'est pourquoy quand on dit d'un coté que Dieu est un, et de l'autre que le ciel est un, ces deux unitez ensemble ne font pas le nombre deux, parce que le nombre deux est composé d'unitez numeriques, qui sont des especes de quantité, ce qui ne peut convenir à Dieu, dont l'unité estant supreme et infinie, ne peut estre le principe d'aucun nombre. D'où il s'ensuit que les creatures sont des unitez qui composent des nombres lors qu'on les ajoute les unes aux autres, mais qui n'ajoutent rien à l'unité de Dieu qui est infiniment un; car on ne peut rien concevoir qui soit plus un que ce qui l'est infiniment³⁸.

First of all, God is unique because of the unity of His essence and His existence, which render His nature indivisible and incommunicable and which has not to be confused with the mathematical unit, that is infinitely divisible and multipliable. The unity of God is not only a consequence of His infinity, but it is also an essential condition of His essence; if God were divisible *mathematically*, the divine perfection could be divided into two or more beings, each one without the perfections of the other, so that the divine perfection would lose its absoluteness and would become relative to the properties of the several beings in which it would be divided. The divine perfection would therefore be divided in different perfections which would only maintain their absolute character of perfection in respect to the property represented.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 82-83.

Je dis que Dieu (que je ne distingue pas de l'Esprit parfait), est un, pour marquer que s'il y avoit deux ou plusieurs Dieux, nul ne seroit un Etre parfait; parce que chacun manqueroit de perfections de l'autre: ce qui fait voir que quand je dis que Dieu est un, je n'entens pas qu'il soit un de l'unité, qui est un principe de nombre, et par consequent un espece de quantité, car cette unité rendroit Dieu capable de multiplication. J'entens qu'il est un d'un unité d'être et d'essence, qui rend chaque chose indivisible et incomunicable³⁹.

Secondly, since God «est un, d'une unité d'être et d'essence», His nature has to be simple. His essence can not be composed of substances and modes, subjects and accidents «parce que le sujet et la substance marquent la puissance de recevoir quelques modes ou accidens, et les modes et les accidens dénotent celle d'estre reçus dans quelque sujet ou dans quelque substance; ce qui ne peut convenir à Dieu (...)»⁴⁰. Thirdly, God is «incapable de changement» because nothing exists either inside Him or outside Him which has the power to change His nature; in fact, according to Régis, «si il y avoit quelque chose de tel, Dieu dépendroit de ce qui auroit cette puissance, ce qui repugne»⁴¹. Fourth, since He is perfect, God must be complete in Himself, that it is to say that «il ne peut s'unir à un autre être pour composer avec luy un tout plus parfait qu'il n'est»⁴². Fifth, as perfect, infinite and oversubstantial, the nature of God is subsistent itself. Sixth, because of the absolute infinity of His nature, God can not be assigned to any species or gender. Régis applies to God Aristotle's definition of the being and of the one

car s'il étoit compris sous un genre, ce genre seroit l'être; et selon Aristote, l'être ne peut estre un genre, car le genre suppose des differences qui sont hors de luy; et il n'y a point de differences qui soient hors de l'être, car le non- être ne peut estre une difference. Dieu ne peut donc estre sous un genre. Il ne peut

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁴² *Ibid.*, p. 66.

estre non plus dans un'espece, car l'espece est composé de genre et de différence⁴³.

Since He transcends both genders and species, God can not be affected by any particular determination, so that He can not even be considered as an individual:

car l'individu suppose l'espece, comme l'espece suppose le genre; or Dieu ne suppose ni l'un ni l'autre. Il n'est donc pas un individu, il n'a donc aucune détermination particuliere, si ce n'est celle de n'en pouvoir avoir aucune⁴⁴.

The last two divine attributes are the consequence of the previous six. Since God (as infinite, perfect and oversubstantial) «est un, simple, incapable de changement, absolument infini, complet, éternel et nécessaire», He can not be but incomprehensible and omnipotent. In particular, the incomprehensibility is connected to the fact that «ses perfections sont si élevées (...), qu'elles surpassent notre connoissance»⁴⁵; while the omnipotence explains the total self-sufficiency of God and the dependence of every single being on Him.

Je dis que Dieu est tout puissant (...), pour marquer qu'il repugne à la nature de Dieu qu'il y ait quelque chose qui n'en dépende pas, non seulement quant à sa nature et à son existence, mais encore quant à son ordre et à sa possibilité⁴⁶.

Régis explains human incomprehensibility of God's nature starting from the definition of comprehensibility. Since the comprehension is possible only if «la puissance qui connoit a autant d'étenduë que l'objet connu», according to Régis it is self evident that God can be understood only by Himself; God is the only one to have a cognitive power as wide as His own perfections. On

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

the contrary, the cognitive power of man is not able to understand the divine nature, which is therefore

incomprehensible à notre égard, c'est à dire qu'il est tel que la connoissance, que nous en avons, est beaucoup au dessous de celle que nous en aurions, si nous le connoissons de la maniere la plus excellente dont il peut estre connu⁴⁷.

As the divine nature can not be understood by man, it can not be described or defined. God can not be defined because real definitions require a gender and a difference, but it has been demonstrated that the nature of God has neither gender or difference; furthermore, since the description «fait connoître les choses par les accidens qui leur sont propres (...)»⁴⁸ and since the divine nature is not be affected by proper accidents, God can not even be described. Finally, the divine nature is even undemonstrable because every demonstration requires a definition.

On such premises Régis concludes that one can give only a «simple explication» of divine existence and nature, that is, a display of what is contained in the comprehension of the idea of the Perfect Being. Even if our explanation of divine nature is a mere exposition of what is contained in His innate idea, such *explicatio* requires an empirical groundwork. After having rooted out in his mind the innate idea of God, man, in order to understand its nature, has to understand the potential objects of his knowledge. Since God is known through an idea, He has to be placed in one of the categories that are object of knowledge. According to Régis human knowledge requires experience. It is through the latter that man can inductively explain divine nature. Experience, indeed, allows us to grasp the features of divine nature in rela-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

tion to the human faculties and it is therefore the starting point of rational speculation. Such speculation, on the basis both of which has been empirically stated and of the innate idea of God, enables man to infer the very characteristics of divine nature in itself. Therefore Régis divides the *explication* of God's nature in two parts: the former is grounded on experience, the latter has its premise on the idea of God. It is due to this strategy that Régis can both put the notion of divine nature in the boundaries of human knowledge and to guarantee the peculiarity of God's essence. The first part of the *explicatio*, is performed by considering the nature of our spirit and his ways of knowledge; for Régis «il faut remarquer que nous sçavons par experience que la nature de notre esprit est telle que nous ne pouvons rien connoitre que des corps et des esprits, ou des modes des corps et des esprits»⁴⁹; from this, it follows that «nous sommes donc obligez de reconnoitre, ou que nous n'avons pas aucune notion de la nature de Dieu; ou, si nous en avons quelq' une, que sa nature consiste dans une de ces trois choses»⁵⁰. The first hypothesis has to be rejected because it is not possible that man can not perceive God's nature at all, since man has the idea of the Perfect Being in his mind.

3. Régis on divine nature

In order to make clear the notion of divine nature, man has, first of all, to show whether it consists in the modes of the body, in the modes of the spirit, in the body or in the spirit. As they are not provided with an ontologi-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰ *Ibid.* The «trois choses» to which Régis refers are «les corps», «les esprits» and «les modes du corps et de l'esprit».

cal independence, both modes and bodies can not be the selfsame of divine nature. Indeed, the former rely on substances as their subjects of inherence. On the other hand, the latter depend on «plusieurs causes etrangeres», leading Régis to ascribe them the highest perfection:

nous sommes donc obligez de reconnoitre , ou que nous n'avons aucune notion de la nature de Dieu; ou, si nous en avons quelqu'une, que sa nature consiste dans une de ces trois choses. Or nous ne pouvons pas dire qu'elle consiste dans les modes du corps et de l'esprit, d'autant que tous les modes sont essentiellement dépendans des substances, et par consequent essentiellement imparfaits. Nous ne dirons pas non plus qu'elle consiste dans le corps, d'autant que le corps est encore imparfait, parce qu'il depend de plusieurs causes étrangères⁵¹.

Régis concludes that the very nature of God is spirit itself. Indeed, even if the nature of the thinking substance is imperfect as the body is, it is possible to state through a reflective act at least two possible degrees of imperfection. The second part of the *explication* is therefore performed through the will, which, after having abstracted the general idea of bodies and spirits, enables man to acknowledge that bodies and spirits are not equally imperfect and, therefore, are «également incapables de constituer la nature divine»⁵². By considering body and spirit, it is possible to disregard their imperfection and consider only their perfections. As created beings they are equally dependent and imperfect, while, as they are considered in themselves, they are identified through their own perfections. Indeed,

(...) si nous y faisons reflexions, nous trouverons qu'il a cette difference entre le corps et l'esprit, que toutes les perfections du corps sont melées de quelque default qui marque leur dépendance, et que celles de l'esprit, considéré en luy-même et sans restriction, n'en ont aucun⁵³.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

In fact, according to Régis' nominalism, if we consider the body in a general perspective, it can only exist as a concept relying on the very existence of the intellect. On the other hand, if we consider «l'esprit en luy-même et sans restriction», it is possible to infer its actual existence even without all its particular features. In fact, before having been placed in the world of phenomena and out of it, the spirit can exist in itself as a singular⁵⁴:

(...) le corps (...) s'il est considéré comme quelque chose de general, il a le default de ne pouvoir exister que dans l'entendement qui le conçoit; (...) au lieu que l'esprit, considéré en luy-même et sans restriction, est un être singulier existant par luy-même, qui n'est divisible ni mobile, et qui par consequent ne dépend d'aucune cause étrangere ; d'où il faut conclure que Dieu est l'Esprit parfait et supersubstantiel⁵⁵.

Spiritual substance, therefore, does not depend on any external cause and, in some manner, it is perfect. Thus, Régis concludes that nature of God is spirit itself. However, as it is the very supreme being, divine nature is necessarily a spirit more perfect than ours.

Il faut donc conclure que la nature de Dieu consiste dans l'esprit: mais elle ne consiste pas dans l'esprit qui ressemble à celui qui constituë notre nature, car

⁵⁴ Régis seems to use implicitly St. Thomas's distinction between singularity and individuation. The latter defines the individuation as a function of the bodily matter, while he asserts that the singularity of a being is due to the fact that it is: *ens et unum convertuntur*. «Unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus» (AQUINAS, *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 1). «Alio modo dicitur "unum" quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus ex divisione materiae vel continui: et talis non est nisi in materialibus» (ID., *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, ad 1). In agreement with St. Thomas Régis states that everything which is actual can not be but singular in order to affirm the existence *in se* of the spiritual substance as *ens singularis*, independently of the link with a particular body. Régis uses the thomistic distinction between singularity and individuation to stress the difference between soul as linked to the body and as part of the world of phenomena, and the soul as spirit subsistent in itself.

⁵⁵ RÉGIS, *L'usage*, p. 65.

nous sçavons par experience que l'esprit qui constituë notre nature est imparfait et dépendant⁵⁶.

Given such perfection and since human spirit is a substance, divine nature is a « oversubstantial » spirit.

4. Régis against Spinoza

Through his strategy, Régis supports the necessary recourse to experience in order to start any cognitive process, and at the same time he carries on a *critique* to Spinoza⁵⁷. Such criticism is twofold. First of all it has a meth-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁷ The empirical interpretation of theory of knowledge can be plausibly attributed to the antispinozistic tendency that animates the work of 1704 and that became explicit in the *Refutation de l'opinion de Spinoza* in appendix of the work; the *Refutation* is mentioned by Dourtout de Mairan – together with De Versé's *Impie convaincu* (AUBERT DE VERSÉ 1681), Huet's *De concordia* (HUET 1690), Poiret's *Fundamenta atheismi eversa* (POIRET 1685), Lamy's *Nouvel Atheisme renversé* (LAMY 1696), the article «Spinoza» in Bayle's *Dictionnaire* (BAYLE 1697, art. Spinoza) and Fénelon's *Réfutation du Spinozisme* (FRANÇOIS FÉNELON 1718, «Réfutation du Spinozisme» in FÉNELON 1718, II^e partie, chapitre 3) – among the «prétendues réfutations» (*Mairan à Malebranche*, Béziers 17 Septembre 1713, in MALEBRANCHE 1947, p. 103) to the spinozistic system. To Régis's *Réfutation* replied Boulainvilliers (DE BOULAINVILLIERS 1973; see FESTA 1996, pp. 311-312). De Vet (DE VET 1996, pp. 91-94) states that in his *Histoire des Ouvrages des Sçavans* Basnage counts Régis's *Système* among the works with spinozistic implications – together with Maius's *Dissertationes Sacrae* (MAIUS 1690: reviewed in DE BEAUVAL, *Histoire des Ouvrages des Sçavans. Mois de July 1691*, art. XIX, pp. 504-7) and Salier's *Historia Scholastica* (SALIER 1689: reviewed in DE BEAUVAL, *Histoire des Ouvrages des Sçavans. Mois de Septembre 1690*, art. II, pp. 13-22) –; according to my opinion Basnage interprets Régis's *Système* in an antispinozistic tone: «après avoir ainsi fait connoître le plan general de ce Système avec assez d'étenduë, il suffira que sans entrer dans un long detail, nous insistions sur quelque article particulier de chaque Volume. Rien ne nous paroît plus digne d'être choisi dans le premier que ce qui est au Chap. 12 de la I Partie de la Metaphysique et qui est une preuve tout-à-la fois metaphysique et de sentiment contre l'absurde et monstrueuse opinion des Spinozistes, qui par un dérèglement dont la nature humaine ne paroîtroit jamais capable, si l'experience ne nous l'aprenoit, s'imaginent au milieu de leurs maladies et de leurs ignorances, qu'ils ne sont pas distincts de l'Estre souverainement parfait» (DE BEAUVAL, *Histoire des Ouvrages des Sçavans. Mois de*

odological character consisting on the very way Régis supposes we can conceive the nature of God. His criticism stands, moreover, in his use of the concept of «oversubstantial» being. From a methodological stand point whereas Régis sees in experience the condition for the knowledge of God, Spinoza defines divine nature by considering nothing but God and the concept of substance. Substance is defined by Spinoza «id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat»⁵⁸, and it is identified with God Himself. Given the identity of God with substance, Spinoza deduces all divine characteristics from the very concept of substance. The identity of God and substance entails the identification of God with every being/creature. Therefore, whereas Régis attempts to overrun Descartes's dualism by considering movement itself as a *medium*⁵⁹, Spinoza rebuts dualism through monism. According to Spinoza there is no reality but God. God is the source of any reality as it is the unity from which

Janvier 1691, art. X, p. 232). Concerning Régis's *Refutation* see DEL PRETE 2011, pp. 194-199; see also VERNIÈRE 1954, I, pp. 253-4.

⁵⁸ Spinoza, *Ethica*, I, Def. III: G, II, 1, 14-16.

⁵⁹ Régis justify the cartesian principle of the conservation of motion, by stating that formal motion can be considered as a substance: «et il ne serviroit de rien de dire que la volonté de Dieu estant immuable, elle ne peut produire immédiatement le mouvement, d'autant que le mouvement est quelque chose de successif et de changeant: car il est aisé de répondre, que quoy que le mouvement formel soit quelque chose de successif et de changeant quant à ses modes, il est néanmoins immuable quant à sa substance. Or Dieu ne produit immédiatement que la substance du mouvement formel, car pour les modes de ce mouvement, ils dépendent immédiatement des creatures. (...) On dira, peut-être, qu'on conçoit bien que les substances sont des êtres permanens, parce qu'elles subsistent en elles-mêmes, mais qu'on ne conçoit pas que le mouvement formel, qui est un mode, puisse estre considéré comme une substance. Toutefois on peut répondre que, comme les substances ne sont dites des êtres permanens qu'entant qu'elles procedent immédiatement de la volonté de Dieu, qui est immuable, par la même raison le mouvement formel pris substantiellement doit estre considéré comme une substance, parce qu'il procede immédiatement de la même volonté. C'est pour cette raison que le mouvement formel ne peut jamais changer quant à sa nature, ni quant à sa quantité» (RÉGIS 1704, pp. 142-143).

plurality originates. Régis objects Spinoza his defining God as a substance provided with infinite attributes, identifying divine nature with the totality of beings and ascribing to God extension and thought. According to Régis such characterisation «repugne (...) à la simplicité de la nature de Dieu» since

(...) si cette pensée et cette étenduë sont quelque chose d'universel, Dieu sera aussi quelque chose de general; et si cette pensée et cette étenduë sont quelque chose de reel et de positif, Dieu sera un assemblage de tous les corps et de tous les esprits, c'est à dire, que, comme il n'y aura point d'esprit qui ne soit une portion de la pensée de Dieu, il n'y aura aussi point de corps qui ne soit une portion de son étenduë⁶⁰.

In his *Refutation de l'opinion de Spinoza*, Régis reasserts, moreover, the essential difference between «la pensée qui constituë l'essence de Dieu» and «celle qui constituë l'essence de l'esprit»; such difference, according to Régis, has been noticed also by Spinoza, who falls in contradiction by ascribing to God the thought as essential attribute.

(...) Spinoza prouve dans la premiere Proposition de la seconde partie que Dieu est une substance qui pense. Il fait voir encore dans la quatrième lettre, que la substance qui pense, qui est Dieu, est éternelle, simple, infinie, et c'est à dire qu'elle a toutes les proprieté que nous avons attribuées à Dieu.

Il ne faut pas s'imaginer pourtant que la pensée qui constituë l'essence de Dieu soit de même nature que celle qui constituë l'essence de l'esprit: ces deux pensées n'ont entr'elles rien de semblable que le nom. En effet, selon Spinoza luy-même, l'esprit n'est infini que dans son genre; et par la sixième Proposition Dieu est infini absolument⁶¹.

Since Spinoza also underlines the incommensurability of human and divine thought, according to Régis it is not possible to justify Spinoza's characterisation of God as a thinking substance. The excess of perfections in God's thought will be reduced, indeed, to an accident of thought or to his essence. Following the aristotelian principle according to which «les accidens ne

⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁶¹ *Ibid.*, p. 499.

changent pas d'espece», Régis denies that such "superabundance" of perfection could be an accident. In which case, thought as an attribute of God would be «de même nature que celle qui est l'attribut de l'esprit»⁶². Therefore, the «excès de perfection dans la pensée de Dieu» is to be traced back only to essence. This implies, according to Régis, the impossibility to ascribe to the nature of God the essential attribute of thought. Indeed, if God is essentially more perfect than human spirit, it follows that «la pensée, qui est l'attribut de Dieu, est de nature différente de celle qui est l'attribut de l'esprit»⁶³ and, by consequence, the relation between the two kind of spirits can not be of inherence but only of causality. Régis aims at showing the "ontological uniqueness" and the difference of God in respect of created beings. Such difference and "ontological uniqueness" can not be held according to Spinoza's philosophy. In fact, Régis ascribes to God the feature of "over-substantiality" in order to underline the ontological uniqueness of God:

(...) la pensée, qui est l'attribut de Dieu, est de nature différente de celle qui est l'attribut de l'esprit, c'est à dire que ces deux pensées n'ont rien de commun que le nom. En effet, la pensée de Dieu existe par elle-même, et la pensée de l'esprit n'existe qu'en elle-même. La pensée, qui est l'attribut de Dieu, ne reçoit aucune modification; et la pensée qui est l'attribut de l'esprit en reçoit plusieurs. La pensée qui est l'attribut de Dieu n'est compris dans aucune genre ni dans aucune espece; et la pensée qui est l'attribut de l'esprit est compris dans tous les deux. Enfin la pensée de Dieu est une d'une unité suprême et absoluë, et la pensée de l'esprit est un d'une unité de nombre, laquelle demontre pluralité et par consequent imperfection. Donc la pensée de Dieu est d'une ordre supérieur à la pensée de l'esprit. Donc elle est la pensée supersubstantielle (...). Donc la pensée n'est ni l'attribut ni le mode de Dieu, contre la pretention de Spinoza⁶⁴.

Both the term "supersubstantiel" and the thesis that modes cannot inhere in God are used by Régis to strengthen the distinction between God and

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 500.

⁶⁴ *Ibid.*

substance, making his philosophy different from that of Spinoza and Descartes. This can be noticed in Régis' *Réfutation* of the XIVth proposition of Spinoza's *Ethica*, according to which «praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia»⁶⁵ and that is demonstrated by Spinoza affirming that:

cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per defin. 6.), isque necessario existat (per prop. 11.), si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (per prop. 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi, ut existens; atqui hoc (per primam partem huius demonst.) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia⁶⁶.

Even if admitting that God is an absolute infinite Being and that He necessarily exists, Régis contends that God cannot be reduced to a mere substance. Indeed, he states that one of the properties of the essence of substance is its being a receptacle of modes, this, in fact, «ne convient nullement à Dieu, dont le propre est d'exister par soy et de ne recevoir rien en soy».

Régis' refutation of Spinoza is based on three main points: first, he attempts to make irrefutable his theory about the human knowledge; second, his intent is to defend himself from the charges of Spinozism; third, he aims at overcoming the difficulties of Descartes's explication of the nature of God by maintaining the Cartesian notion of *causa sui*. Such arguments are functional to each other, that is, they are three different aspects of one strategy.

5. Régis against Spinoza on human knowledge: bodies and ideas

⁶⁵ SPINOZA, *Ethica*, I, P14, G, II, 12, 4.

⁶⁶ *Ibid.*, I, P14 D, G, II, 12, 6-15.

Régis vindicates the essential role of body for the production of ideas: such thesis, however is put in danger by the spinozistic implications of his philosophy. Such implications can be acknowledged besides his concealed theory of an “impersonal” God, in his characterisation of divine nature and attributes. In the fourth of the eight definitions at the beginning of his *Ethics*, Spinoza defines attributes as «that which the intellect perceives as constituting the essence of substance». Because such definition implies a reference to our perception of God and since substance is defined by Spinoza as the unity of all the attributes, Régis can conclude that attributes as they are different from each other, are what we can perceive of the essence of substance. According to Spinoza, indeed, an attribute is what constitutes the very essence of substance, distinguished from it only by reason. Since substance has infinite attributes, substance in itself is indifferent in respect of every single attribute. Therefore it can not be perceived by intellect in such “indifference” but according to the attributes; these are the essence of substance, being its first phenomenon in respect of intellect. This is made clear in the letter of Spinoza to De Vries of february 1643, in which he gives a single definition of substance and attributes:

per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cujus conceptus non involvit conceptus alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis (...). Haec, inquam, definitio satis clare explicat, quid per substantiam sive attributum intelligere volo. Vultis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar, duo adhibeam. Primum: dico, per Israelem intelligi tertium Patriarcham, idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea quod calcem fratris apprehenderat. Secundum: per planum intelligere volo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit; idem

per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis⁶⁷.

Attributes, beside being the essence of substance are the conditions of its intelligibility. In summary, if attributes express the essence of substance, such expression has to be understood in respect of intellect which does not belong to substance in itself: «intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent»⁶⁸. In the same way, Régis affirms that «les attributs de Dieu ne sont pas distincts de la nature divine par une distinction réelle, ni modale ou formelle, mais seulement par une distinction de raison»⁶⁹. Like Spinoza, moreover, Régis underlines that the attributes characterising divine nature are always positive: the absolute perfection of God, indeed, contradicts every negation. He underlines that notwithstanding all the attributes being defined by man in a negative way, the meaning of such definitions is always positive:

il y en a qui divisent les attributs de Dieu en positifs et en négatifs; mais cette division n'est que de nom, car il n'y a rien de plus positif que les attributs de Dieu qu'on nomme négatifs. Par exemple, estre immense, incompréhensible, indépendant, infini, etc. sont des termes qui signifient quelque chose de très positif dans les choses auxquelles on les attribue, qui ne se rencontre pas dans les choses bornées, finies, compréhensibles, dépendants, etc. Ainsi ces termes, quoy que négatifs, ont une signification très positive, comme il arrive lorsque, pour exprimer une chose grande, on dit qu'elle n'est pas petite; ce qui peut tromper les ignorants, mais qui ne trompe jamais ceux qui sont plus attentifs aux choses qu'aux mots⁷⁰.

⁶⁷ SPINOZA, *Ep.* 9, G, IV, 46, 2-5.

⁶⁸ Id., *Ethica*, I, P31, G, II, 27, 30-32. The same statement can be found in *Ep.* 9 to de Vries: «(...) puto me satis clare et evidenter demonstrasse, intellectum, quamvis infinitum, ad natura naturatam, non vero ad natura naturantem» (G, IV, 41, 18-24).

⁶⁹ RÉGIS 1704, p. 92.

⁷⁰ *Ibid.*

What is upheld by Régis on being divine attributes absolutely positive is with the definition of God provided by Spinoza. Indeed, Spinoza, after having stated that God is «ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit»⁷¹, clarifies his statement writing that:

dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit ⁷².

6. Régis' and Spinoza's notion of God as infinite

Like for Spinoza, the notion of God is defined as the absolute infinity of a perfect essence by Régis as well. According to Spinoza, since the essence of a substance is expressed by attributes, every attributes must belong to what is absolutely infinite, without any negation. Spinoza and Régis support the positive nature of divine attributes with the same argument, that is the impossibility to determine the divine nature. Indeed, whereas Régis explicitly denies that divine nature can be affected by any determination, Spinoza reaches the same conclusion in a more actual way. Spinoza distinguishes the absolute infinity from the infinity “in suo genere” in order to clarify that only the first kind of infinity belongs to God. Whereas infinity *in suo genere* expresses the infinity in respect of any particular determination, and thus it can be ascribed only to attributes, absolute infinity is what any infinite attribute has to be ascribed to. However, such distinction is also supported by Régis: in justifying the divine attribute of unity, Régis recourses to a *reductio ad absurdum* in order to show that divine nature is indivisible and inscrutable. He states that if di-

⁷¹ Spinoza, *Ethica*, I, Def. VI, G, II, 1, 22-25.

⁷² *Ibid.*, I, Def. VI E, G, II, 2, 2-7.

vine perfection would be divisible, it would be divided into several perfections different, actually, from each other. While maintaining the highest degree of perfection such perfections will lose their absolute infinity. Therefore, Régis implicitly accepts the distinction between infinity *in suo genere* and absolute infinity drawn by Spinoza, though he denies such distinction formally⁷³. The passage below confirms that Régis knows Spinoza's distinction :

(...) comme tout ce que Dieu peut produire a des degrez de possibilité qui remontent à l'infini, aucun de ces degrez n'est infini; d'où il s'ensuit encore que tous les êtres qui Dieu produit sont des êtres imparfait et dépendans. Ce qui trompe en cecy les plus fins, c'est qu'ils se persuadent que Dieu estant parfait ne peut produire rien d'imparfait; d'où ils concluent que toutes les creatures sont parfaites, ce qui est vrai aussi, mais non pas au sens qu'ils l'entendent; car ils entendent qu'elles sont parfaites absolument, et elles ne sont parfaites que dans leur genre. Par exemple: l'étenduë et la pensée sont parfaites chacun dans son genre, parce que chacune est ce qu'elle est aussi parfaitement qu'elle le peut estre; mais elles ne sont pas parfaites absolument. Car il y a cette difference entre les choses qui sont parfaites absolument et celles qui ne le sont que dans leur genre: que les premieres excluent toutes sortes de negation et de privation, et que les dernieres en admettent un grand nombre: ainsi, par exemple, bien que le corps et l'esprit soient parfaits chacun dans son genre, ils ne le sont pas absolument, parce que l'un est privé des perfections de l'autre⁷⁴.

However, while Spinoza uses the distinction between infinity *in suo genere* and absolute infinity in order to claim that the essence of the absolutely infinite substance is formed by an infinite number of essences (each one infinite

⁷³ Régis denies again and again in his work that God's nature could be affected by any kind of distinction either generic or specific (see RÉGIS 1704, pp. 65, 81, 89, 92, 485). According to the cartesian philosopher divine attributes can be distinguished one from the other through a mere rational distinction and they can not be reduced to any gender; insomuch as there is not any analogy between divine perfections and human ones: «il faut ajouter que, comme nous allons à la connoissance des perfections invisibles en Dieu par les perfections visibles des creatures, il est très convenable de parler, dans le langage ordinaire, des perfections de Dieu comme de celles des creatures; pourveu toutefois qu'on ne s'imagine pas que les perfections de Dieu conviennent ni en genre ni en espece avec les perfections des creatures: il faut penser au contraire que les perfections divines n'ont aucun rapport avec les perfections des creatures que celui qui est entre la cause et son effet» (*ibid.*, p. 89).

⁷⁴ RÉGIS 1704, p. 82.

with respect to its specific gender) expressing a unique and indivisible essence, Régis uses such distinction in order to emphasize the distance between God and created beings. In fact, unlike Spinoza, Régis stresses that God's perfection lies in not containing any kind of distinction (neither generic nor specific). Thus, contrary to the created beings, God

est l'Être absolument parfait et l'Être infini: parce qu'il n'est privé ni des perfections du corps ni des perfections de l'esprit, d'autant qu'il n'est dans leur genre ni dans leur espece. Or puisque Dieu est infini, il est aussi indivisible, car tout infini divisible est impossible; mais si Dieu est indidivisible, il est un d'une unité supreme, qui consiste en ce qu'il est indivisible en soy, et tellement divisé de toutes les creatures qu'il n'y a rien de commun avec elles⁷⁵.

It is noteworthy that Régis uses the spinozistic distinction between infinity *in suo genere* and absolute infinity in relation to bodies and spirits on one hand, and in relation to divine attributes of uniqueness and indivisibility on the other. Régis aims at avoiding spinozistic ontologism. In order to prevent such ontologism, Régis states, like Spinoza, that divine nature is indivisible, unique, eternal, immutable and infinite, but, unlike Spinoza, he uses these features of God's nature to infer His absolute transcendence. Régis fears the outcomes of Spinoza's ontologism in respect to bodies and spirits. In fact, from the proposition 14, Spinoza deduces the corollary that «rem extensam et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei»⁷⁶. In particular, in the propositions 1 and 2 of the second part of his *Ethics*, the dutch philosopher demonstrates that thought and extension are two of the infinite attributes of God, starting from the definition of mode. The latter is formally different from Spinoza's definition of substance and it is similar to

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Spinoza, *Ethica*, I, P14 CII, G, II, 12, 21-22.

Régis's definition of mode. According to Spinoza modes are «*substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur*»⁷⁷. In agreement with both Régis and the scholastic tradition, Spinoza defines "modes" that which do not exist as a constitutive part of an essence, but as its expression or manifestation. Therefore, according to Spinoza, the mode can exist only in connection to the existence of a substance. Similarly to Spinoza, Régis states that «*tous les modes sont essentiellement dépendantes des substances, et par conséquent essentiellement imparfaits*»⁷⁸, since they «*dénotent la puissance d'être reçus dans une substance*»⁷⁹. Furthermore, Régis agrees with Spinoza in claiming that modes have to be considered as self-determinations of the substance eternally immanent to it, even if their existence and their notion are not necessary for the concept and the existence of substance⁸⁰; but, while for Régis this is due to the immediate dependence of the substance on God, according to Spinoza this is due to the identification of the substance with God. If on one side Régis states that

pour parler (...) clairement des substances, il faut dire qu'elles n'ont rien de réelle, de concevable, ou de nommable que ce que Dieu leur a donné en les produisant avec une souveraine indifférence et une parfaite liberté; et qu'il est impossible de concevoir que l'action libre de Dieu ait eu pour objet une substance et qu'elle ne luy ait pas donné une existence actuelle, parce que dans la substance (qui est un être simple par rapport aux êtres modaux) l'essence et l'existence sont une même chose. D'où il s'ensuit qu'on ne peut pas attribuer à une substance un degré de possibilité qui soit distingué de celui de l'actualité. Or l'idée que nous avons de substances ne peut les représenter comme possible, elle le représente donc, comme actuelles; et si elle les représente comme actuelles, les substances existent donc actuellement, selon le principe général que nous avons établi qu'on peut assurer d'une chose tout ce qu'on conçoit claire-

⁷⁷ *Ibid.*, I, Def. V, G, II, 1, 20-21.

⁷⁸ RÉGIS 1704, p. 64.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁰ If substance needed modes in order both to exist and to be conceived, it could not be that which exists *in se* and which is conceived *per se*.

ment renfermé dans l'idée qui la représente. D'où l'on peut tirer cette conséquence fondamentale, qui pourra tenir lieu d'un grand principe: que tout aussi tost qu'on pense à une substance, il est absolument nécessaire que Dieu luy ait donné par création ce qu'on y apperçoit, et qu'il suffit de la connoître pour estre assuré de son existence actuelle. En effect si quelque substance n'avoit pas reçu de Dieu l'existence, il en faudroit parler comme d'une chose qui ne seroit en aucune façon, et en ce cas ce discours ne pourroit estre autre chose qu'une idée chimerique, qui n'auroit point d'objet⁸¹.

On the other side, according to Spinoza both the necessity of the existence of the substance and its conceivability depend on its identification with the divine nature. He affirms that «quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest»⁸²; in fact, according to the Dutch philosopher

praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia, hoc est res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem sine substantia nec esse, nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur. Ergo nihil sine Deo esse, neque concipi potest⁸³.

Finally, both philosophers state that, since modes inhere in substances eternally and necessarily without taking part in their essence, a substance without modes does not exist, even if the essence of the substance does not involve them. But, whereas for Régis the eternal and necessary inherence of modes to the substance is caused by the immutability of divine will, for Spinoza it is due to the dependence of modes on the eternal and infinite attributes of God. Régis asserts that modes have been created by God as possibilities immanent in substances and that they are therefore eternally present in them, even if the most of them «demeurera éternellement, ou du moins peut demeurer dans le degré de pure possibilité, sans avoir d'existence actuelle»⁸⁴.

⁸¹ RÉGIS 1704 p. 125.

⁸² Spinoza, *Ethica*, I, P15, G, II, 12, 24-25.

⁸³ *Ibid.*, I, P15 D, G, II, 56, 27 - 57, 1.

⁸⁴ RÉGIS 1704, p. 124.

In fact, since «estre mode ou chose modale et avoir dans son sujet une possibilité réelle distinguée et separable de l'existence actuelle, sont absolument la même chose»⁸⁵, modes themselves can be represented as possible; but, if we consider modes as inherent in substances immediately created by God, they have to be considered actually existent as inseparable from substances themselves which exist necessarily once they have been created:

il n'est pas de même des substances que de modes. L'idée des modes peut les représenter comme possibles, parce que le modes, lors même qu'il n'existent pas, sont contenus dans la puissance des substances; au contraire l'idée de substances ne peut jamais les représenter comme possibles et elle le représente toujours comme actuellement existantes, dont la raison est que les substances, étant comme tirées du néant par création, elles ne sont contenues dans la puissance d'aucun sujet (...)⁸⁶.

7. Spinoza and Régis: two different interpretation of the nature of modes

Régis therefore doesn't accept Spinoza's interpretation of the nature of modes. In order to explain the eternal and necessary inherence of modes in substances, Spinoza makes reference to divine attributes. Spinoza states that modes are particular specifications of the attributes of the divine substance; they can be infinite (like, for example, motion as modification of the absolute nature of the substance) or finite (such as the single things). Both finite and infinite modes are subjected to attributes. However, according to Spinoza, while infinite modes are part of the nature and of the properties of the substance (*natura naturans*), finite modes are the effects of the immanent causality of the substance (*natura naturata*). Infinite and eternal modes are pervasive features of the universe, each of which follows from the divine nature insofar

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

as it follows from the absolute nature of one or another of God's attributes (examples include motion and rest under the attribute of extension and infinite intellect under the attribute of thought). Thus they fall into the circle of eternal and infinite things that arise from the nature of substance:

quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere ⁸⁷;

Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur ⁸⁸.

It follows that

omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit⁸⁹.

Since God can be conceived by man only through His attributes and since mode «in alio est, per quod concipi debet»⁹⁰ and it inheres in the substance, it can not be conceived but by a divine attribute. In fact

modus (...) in alio est, per quod concipi debet (per defin. 5.), hoc est (per defin. 5) in solo Deo est et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi si-ve percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae, sive (quod per defin. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per defin. 6. et prop. 19.) quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (de quo prop. 21.) vel mediante aliqua modificatione, quae ex eius absoluta natura sequitur, hoc est (per prop. 22) quae et necessario et infinita existit⁹¹.

⁸⁷ Spinoza, *Ethica*, I, P22, G, II, 22, 17-20.

⁸⁸ *Ibid.*, I, P25 C, G, II, 24, 10-12.

⁸⁹ *Ibid.*, I, P23, G, II, 22, 25-28.

⁹⁰ *Ibid.*, I, P23 D, G, II, 22, 30.

⁹¹ *Ibid.*, I, P23 D, G, II, 22, 30 - 23, 10.

Unlike infinite modes, finite and temporal modes are simply the singular things that populate the universe. Modes of this type follow from the divine nature as well, but do so only as each follows from one or another of God's attributes insofar as it is modified by a modification that is itself finite and temporal (examples include individual bodies under the attribute of extension and individual ideas under the attribute of thought). Finite modes are created by God as efficient cause, that is to say that their essence does not involve the existence⁹². From a causal standpoint, the finite modes of Spinoza can be likened to the modes of Régis: they both imply, in fact, a direct efficient causality by God. First of all, according to Spinoza modal things depend on God because He «non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae»⁹³; individual things, therefore, «Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur»⁹⁴. Like Spinoza, Régis believes that both the essence and the existence of modal things depend on God. While Spinoza claims that they both depend on divine nature itself, Régis states that the essence of modes depends on divine will⁹⁵ and that their existence depends on second causes:

il y a donc cette difference entre l'essence des choses modales et leur existence, qui consiste dans des modes actuels, que la premiere depend uniquement de la volonte de Dieu, qui la produit immediatement par luy même, et que la seconde depend non seulement de la volonte de Dieu, mais encore des creatures

⁹² See *ibid.*, I, P24, G, II, 23, 12.

⁹³ *Ibid.*, I, P25, G, II, 23, 27-28.

⁹⁴ *Ibid.*, I, P25 C, G II, 24, 10-12.

⁹⁵ See RÉGIS 1704, p. 131. Régis states that «l'essence des choses modales (...) depend uniquement de la volonte de Dieu qui la produit immediatement par luy-même». Even if Régis usually refers to the divine will in connection to God's creative act, he believes that divine will is the same as divine intellect; Régis's notion of God has some spinozistic features.

dont Dieu se sert comme des causes prochaines pour produire les choses modales⁹⁶.

According to Régis modal things are the result of the interaction between bodies and motion. He distinguishes two different kind of movement: the efficient motion and the formal motion. The former is nothing but the divine will as first agent producing all things, while the latter is the quantity of motion that has been created by God and that can be defined as continuous interaction between bodies. According to Régis, if on one side God creates the motion directly, the way in which the continuous interaction between bodies performs in the world of phenomena depends on the features of the bodies that are involved in the action. Such interaction occurs only in time, from which God is completely exempt and in which He can act only through the created beings. While the essence of modes is produced immediately by God's will as first cause, their existence is produced directly by the created beings as second causes and only indirectly by God as first cause:

il n'en est pas de même de l'existence des choses modales que de leur essence. Il vient d'estre prouvé que leur essence depend immediatement de la volonté de Dieu; l'existence, au contraire, des choses qui arrivent dans le monde selon les loix du mouvement ne depend pas seulement de Dieu, elle depend encore et immediatement des causes secondes, car il ne faut pas s'imaginer que Dieu produise jamais rien de successif par luy-même immediatement⁹⁷.

It follows that, while the mere possibilities of the future development of modes have been placed in substances directly by God, the actions of modal things themselves are determined not only by God, but also by created things. Even if Spinoza ascribes both the existence and the essence of modes to the substance itself, it is possible to find in his system a double causality

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

similar to that pointed out by Régis. If on one hand Spinoza states that the substance is *unique* and that everything that exists is nothing but an affection of it, in order to secure the infinity of such substance the dutch philosopher has to admit that God can cause the finite only through another finite affection. Thus, in the proposition XXVIII of his *Ethics* he asserts that:

quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum⁹⁸.

8. Régis's solution about the effectiveness of efficient causality: God, motion and the world of phenomena

Ultimately Spinoza also acknowledges the determination of both the existence and the action of modes by another finite cause and he justifies it as follows:

quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est. Debit ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur et modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit. Debit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo, vel aliquo eius attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus haec ultima ab alia, et sic semper in infinitum⁹⁹.

⁹⁸ Spinoza, *Ethica*, I, P28, G, II, 25, 2-9.

⁹⁹ *Ibid.*, I, P28 D, G, 25, 11-30.

If we compare Spinoza's and Régis's theories about causality, we can conclude that the latter succeeds in solving the problem about the connection between finite and infinite that the first left unsolved. By considering motion as a *medium*, Régis can justify both the relationship between God and the created beings and preserve the independence of bodies and spirits from God, trying to avoid spinozistic ontologism on one side and cartesian dualism on the other. Spinoza uses his theory about modes and attributes in order to solve cartesian dualism, demonstrating that thought and extension are attributes of the same substance: God. After having asserted that «nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus»¹⁰⁰ and assuming that particular thoughts «are modes which, in a certain conditioned manner, express the nature of God», Spinoza states that

competit ergo Deo attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit, sive Deus est res cogitans¹⁰¹.

Finally, following the same argumentative scheme, Spinoza demonstrates that «extension attributum Dei est, sive Deus est res extensa»¹⁰². Spinoza aims at establishing the unity of being that Descartes had broken, but he does not solve the old cartesian problem concerning the real communication between bodies and spirits. According to Spinoza, since causal relations exist only among modes falling under the same attribute, it is not possible for finite modes falling under one attribute to act upon and determine finite modes falling under another attribute. When applied to modes falling under

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, Ax. V, G, II, 42, 6-8.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, P1 D, G, II, 42, 15-19.

¹⁰² *Ibid.*, II, P1, G, II, 42, 30.

those attributes of which, according to the dutch philosopher, we have knowledge – thought and extension – this has an enormously important consequence. There can be no causal interaction between ideas and bodies. This does not mean that ideas and bodies are unrelated to one another. Indeed, it is one of the best-known theses in the *Ethics* that the lines of causation that run among them are strictly parallel; according to Spinoza «ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum»¹⁰³. In the demonstration of this proposition Spinoza says that it is a consequence of the fact that «effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit»¹⁰⁴ (that is the fourth axiom of the first part of his *Ethics*) and leaves it at that. Nevertheless, it is apparent that this proposition has deep foundations in his substance monism. As thought and extension are not attributes of distinct substances, so ideas and bodies are not modes of distinct substances. They are «una eademque (...) res, sed duobus modis expressa»¹⁰⁵. If ideas and bodies are one and the same thing, however, their order and connection must be the same. The doctrine of substance monism in this way insures that ideas and bodies, though causally independent, are causally parallel.

Several analogies with the spinozistic system notwithstanding, Régis disapproves Spinoza for blending a theological-metaphysical view of the world with a scientific one. Actually, Spinoza's substance monism can not justify an empiricist theory of knowledge, like Régis's. Régis, therefore, states the existence of different substances, trying to avoid, at the same time, the ambiguousness of Descartes's theory of substances. By stating the existence of

¹⁰³ *Ibid.*, II, P7, G, II, 45, 21-22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, A4, G, II, 2, 27-28.

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, P7 S, G, II, 46, 9.

three different substances, Descartes had to acknowledge that the term “substance” has a different meaning if referred to God or to finite substances. The ambiguity of the term “substance” had been pointed out by Descartes himself in his *Principia Philosophiae* where, on one side he stated that «istud nomen Deo et creaturis non conveniat univoce»:

per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias uero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non conuenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis¹⁰⁶.

On the other side he underlined that «the term ‘substance’ applies to mind and body in the same sense»:

possunt autem substantia corporea et mens, siue /25/ substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum¹⁰⁷.

Descartes tried to avoid problematic implications by stating that referred to God the term “substance” means a thing which exists in such a way that it does not need anything else in order for it to exist, while referred to created bodily substance and created mind (or thinking substance) such term means a kind of things which need nothing other than *God* in order to exist. Despite his attempt to clarify the ambiguousness of his theory of substance, Descartes can not avoid to fall into an aporia: in fact, the two definitions formally annul each other. Therefore, while Spinoza tries to solve cartesian dualism by stating that thought and extension are both attributes of God, Régis overcomes it by asserting that in the world of phenomena there are two sub-

¹⁰⁶ Descartes, *Princ. Phil.*, I, LI: AT VIII-1 24.

¹⁰⁷ *Ibid.*, I, LII, AT VIII-1 24-5.

stances which have been created by a God that, as transcendent, has to be considered oversubstantial and that these substances can communicate through the movement.

By considering God as over-substance, Régis can both save God's transcendence and maintain the cartesian notion of God as guarantor of eternal truth as well¹⁰⁸. Moreover, Régis make use of motion to explain the modifications of bodies and souls and, therefore, their relationship. As Tad M. Schamltz has pointed out, Régis's view of motion requires a fundamental revision of Descartes's ontology¹⁰⁹. For Régis the union of soul and body lies in the mutual dependence between spiritual thoughts and bodily motion. If Desgabets stated that there is an atemporal substance that allows for the possibility of bodily modes, but also that there are temporal modes of the substance that provide the basis for the temporality of our own thoughts, Régis pushes Desgabets's theory to its extreme consequences by claiming that, while from a metaphysical point of view *res cogitans* and *res extensa* are two heterogeneous and separate substances, as parts of the human being they are involved in the world of phenomena and they are hence subject to time and to the change connected with it. According to Régis, since the formal motion is the condition of possibility of both time and duration, the union of soul and body has to be realized through it. He states that in the physical world soul and body do not appear as substances but they are the formal reason of par-

¹⁰⁸ See *Descartes à Mersenne* (Amsterdam, 27 Mai 1630), AT, I, p. 152: «il est certain qu'il [*scil.* Dieu] est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes les choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur». Concerning Régis's theory of eternal truths see SCRIBANO 1988, pp. 83-139.

¹⁰⁹ See SCHMALTZ 2003, pp. 737-762.

ticular human beings. Thus, Régis considers individual thoughts and bodies as modes of the human being, which, formally, has to be considered a modal being. The union of soul and body is therefore ascribed not to the entirety of their beings but to their own actions. Since modes are the result of the interaction between formal motion and bodies, in Régis' view the modes of thought can be created by nothing but the movement previously modified. Régis claims that secondary causality is involved in both body-body and mind-body relations. In body-body case, the production of modes is grounded in a freely created formal motion, and in the mind-body case God brings it about that the thoughts in a human soul and the motions in its body stand in a certain causal relation. Régis rejects therefore both the occasionalism of Malebranche and Lelevel and the causal parallelism of Spinoza.

Even if Régis theory of modes is in some points similar to that of Spinoza¹¹⁰, Régis distances himself from the author of the *Ethics* by stating that the actual existence of modal beings depends directly on movement and only indirectly on God. Therefore, though considering God as both first cause and *causa sui*, the french philosopher can justify real action of second causes in the world of phenomena.

Il n'y a point d'être modal dont l'existence actuelle ne dépende d'une ou de plusieurs de ces especes de mouvement; ce qui est si vrai que si Dieu cessoit pour un moment de mouvoir la matiere, tous les êtres modaux periroient, et la matiere ne seroit plus pendant ce moment qu'une étendue homogene et par tout semblable à elle-même, sans aucune distinction réelle et actuelle des parties; c'est à dire que la matiere retourneroit au même instant où nous supposons qu'elle estoit avant qu'elle fut muë, pour faire entendre que la matiere n'a jamais esté un seul instant de temps sans mouvement, et que, si nous l'y supposons, ce n'est que par abstraction.

L'existence des êtres modaux spirituels ne dépend pas moins de certaines manieres de mouvement que celle des êtres modaux corporels (j'entens par

¹¹⁰ WARD 2011, pp. 19-46.

êtres modaux spirituels l'âme avec ses pensées, entant qu'elles dependent de quelques manieres du mouvement du corps, auquel elle est unie), car il est constant que si les manieres du mouvement du corps ne sont pas la cause formelle des pensées de l'âme, elles en sont au moins la cause efficiente, seconde ou instrumentelle: ce qui fait que les pensées de l'âme ne sont pas moins passegeres que les manieres du mouvement desquelles elles dependent¹¹¹.

By inserting a second order of causality in the created world, Régis can use some notions similar to those of Spinoza without sharing their dangerous implications. Thanks the elevation of God to a over-substance, the order proposed by Régis shifts by one degree with respect to the order theorized by Spinoza: in particular, the divine attributes of Régis's system can be compared with the divine properties of Spinoza's system, while the attributes that Spinoza ascribes to God can be considered similar to the substances described by Régis and to their attributes.

9. Régis's refutation of Spinoza

In order to clarify these notions the French philosopher inserts at the end of his *L'usage* a refutation of Spinoza, which aims at underlining the differences between the two systems. Régis's refutation focuses on the concepts of substance, attribute, mode and God. Since Régis's aim is to set the world of phenomena apart from the divine substance, first of all he criticizes the spinozistic notion of substance as *causa sui*. According to Régis, as created directly by God, the substance has to be considered existent *in se* but not *per se*. For this reason the author of *L'usage* disapproves Spinoza's definition of God as «substance». Thus, while Spinoza in proposition XI of the first part of his *Eth-*

¹¹¹ RÉGIS 1704, p. 149.

ics states that «Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit»¹¹² and he demonstrates such proposition in this way:

si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo eius essentia non involvit existentiam. Atqui hoc est absurdum. Ergo Deus necessario existit ¹¹³;

Régis criticises such proposition both by denying the identification of God with the substance and by underlining that, since divine attributes are nothing but the human way to consider the perfect being, they are estrinsic to God's essence.

J'avoue que si Dieu n'existoit pas, son essence ne renfermeroit pas son existence; ce qui est absurde. Mais cette absurdité ne vient pas, comme Spinoza le pretend, de ce que les substances n'ont point de cause; car Dieu n'est point une substance, mais un Etre superieur à la substance. Elle vient cette absurdité de ce que Dieu existe par soy meme absolument. Il faut ajouter, que non seulement Dieu n'est pas une substance, mais meme, qu'il n'a point d'attribut, au moins intrinseque: ce qui fait voir que si Dieu existe necessariement, comme il le fait, ce n'est pas par les raisons que Spinoza en donne¹¹⁴.

In order to ground his objection to Spinoza's identification of God with the substance further, Régis underlines the essential difference between the attributes of substance and divine attributes and states that thought and extension are attributes of substance.

Les attributs qui expriment l'essence de la substance sont l'étenduë, la pensée, la propriété d'exister en soy et celle de recevoir des modes; ce qui ne convient nullement à Dieu, dont le propre est d'exister par soy, et de ne recevoir rien en soy. Donc Spinoza ne démontre pas qu'on ne puisse concevoir aucune substance, excepté Dieu¹¹⁵.

¹¹² Spinoza, *Ethica*, I, P11, G, II, 8, 23-25.

¹¹³ *Ibid.*, I, P11 D, G, II, 8, 27-29.

¹¹⁴ RÉGIS 1704, pp. 495-496.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 498.

Régis' refutation of the IV definition¹¹⁶ of the first part of Spinoza's *Ethics* highlights his attempt to distance himself from the spinozistic notion of attributes:

Spinoza nous enseigne bien dans cette definition que l'attribut est ce que l'esprit apperçoit de la substance comme constituant son essence; mais il ne nous dit pas que, comme la substance peut estre considerée en trois manieres, sçavoir selon son genre, selon ses especes, et selon ses individus, il y a aussi trois sortes d'attributs; sçavoir des attributs generiques, des attributs specifiques, et des attributs numeriques. L'attribut generique distingue les substances des modes; l'attribut specifique distingue les substances d'une espece des substances d'une autre espece; et l'attribut numerique fait differer entre elles les substances de la meme espece. Ce qui est si necessaire à remarquer, qu'il est impossible sans cela d'éviter la confusion¹¹⁷.

Relying on the difference between divine attributes and the attributes of the substance and according to his idea of God, Régis declares that only created substances can be subject to modifications and he numbers thought and extension among the substantial attributes. Thanks to this strategy Régis can prevent the spinozistic implications that invalidate his empiricist theory of knowledge, which is grounded on Régis' conception of modes. According to Régis' view, modes belong to the world of phenomena and they represent the principle of intelligibility of substances, just as divine attributes enable man to represent God's nature (without, however, understanding it). Thus, Régis in the *Refutation de l'opinion de Spinoza* states that:

il faut donc entendre par le mot de mode, une disposition accidentelle, non de la substance en general, mais de la substance en particulier. Ajoutez encore, qu'il n'est pas moins de l'essence de la substance de pouvoir recevoir de modes, qu'il est de l'essence des modes d'exister dans les substances; ce qui fait que les mots de substance et de mode, sont correlatifs (...)¹¹⁸.

¹¹⁶ It is the definition of attribute.

¹¹⁷ RÉGIS 1704, pp. 483-484.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 484.

On one side, therefore, the function of modes in respect to substances can be compared to the function of attributes in respect of God's nature; on the other side, according to Régis, modes themselves are radically different from divine attributes; the latter are connaturated to divine essence, while the relationship between modes and substances is merely accidental:

le mode c'est la maniere dont une chose est tournée, en sorte qu'elle est changée seulement a l'égard de quelques accidens, sans que ce qui luy est essential, soit changé; ainsi le pli fait à un papier est une modification qui n'apporte point un changement essentiel, comme pourroit faire l'embrassement, parce qu'un papier brulé n'est plus un papier¹¹⁹.

In the system of Régis the notion of mode has an opposite function to the one they have in Spinoza's system. The author of the *Ethics* uses modes to justify the existence of finite things in spite of his ontologism. On the contrary, in Régis' system the notion of mode is essential for justifying the existence of the world of phenomena, which depends on God but which has at the same time his own reality; in Régis' system, modes become therefore the basis to ground the evidence on experience and to adopt the methodological principle according to which sensations are the starting point of knowledge.

NAUSICAA ELENA MILANI

DIPARTIMENTO ANTICHIPTICA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

¹¹⁹ *Ibid.*, *Dictionnaire des termes propres*, Vvv.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Sententias*, in ID., *Opera Omnia*, edited by E. Alarcón, Pamplona: Universidad de Navarra, 2000- (<http://www.corpusthomisticum.org/>).

AUBERT DE VERSÉ 1681 = NOEL AUBERT DE VERSÉ, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Daniel Elzevier.

HENRY BASNAGE DE BEAUVAL, *Histoire des Ouvrages des Sçavans*, 24 vols., Rotterdam 1687-1709.

BAYLE 1697 = PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., vol. 4, Rotterdam, Reinier Leers.

DE BOULAINVILLIERS 1973 = HENRY DE BOULAINVILLIERS, *Exposition du système de Benoit Spinoza et sa défense contre les objections de M. Regis*, in ID., *Œuvres philosophiques*, édité par RENÉE SIMON, 2 voll., vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff, pp. 213-52.

RENE DESCARTES, *Principia Philosophiae*, in ID., *Œuvres*, publiées par CHARLES ADAM et PAUL TANNERY, 11 voll., Paris, Vrin 1964-1974, Vol. VIII-1.

ID., *Lettres*, in ID., *Œuvres*, publiées par CHARLES ADAM et PAUL TANNERY, 11 voll., Paris, Vrin 1964-1974, Vol. I.

FÉNELON 1718 = FRANÇOIS FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, Paris, J. Estienne.

HUET 1690 = PIERRE DANIEL HUET, *Alnetenæ quæstiones de concordia rationis et fidei*, Paris, Thomas Moette.

LAMY 1696 = FRANÇOIS LAMY, *Le nouvel Athéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, Louis Roulland.

MAIUS 1690 = JOHANNES HENRICUS MAIUS, *Dissertationes Sacrae*, Francofurti et Wetzlariae, C. Olffen.

MALEBRANCHE 1947 = NICOLAS MALEBRANCHE, *Malebranche: correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, édité par JOSEPH MOREAU, Paris, Vrin.

POIRET 1685 = PIERRE POIRET, *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianæ*, in *Cogitationes rationales de Deo, anima, et malo* Amsterdam, Typographia Blaviana, pp. 721-808.

PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Paris, Imprimerie Denys Thierry aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690.

ID., *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 7 voll. in-12°, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud 1690.

ID., *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguetan 1691.

RÉGIS 1704 = PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, Jean Cusson.

SALIER 1689 = JACQUES SALIER, *Historia Scholastica de Speciebus Eucharisticis*, I, Paris, Charles Cabry.

SPINOZA 1925 = BARUCH SPINOZA, *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt., 4 voll., Heidelberg, Carl Winters 1925.

SECONDARY SOURCES

DEL PRETE 2011 = ANTONELLA DEL PRETE, «Un cartésianisme “hérétique” : Pierre-Sylvain Régis», *Corpus, revue de philosophie* 61 (2011), pp. 185-99.

DE VET 1996 = JEAN DE VET, «In search of Spinoza in the ‘Histoire des Ouvrages des Savans’», in WIEP VAN BUNGE, WIM KLEVER (eds.), *Distinguished and ouvert spinozism around 1700. Papers presented at the international colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, Leiden-Boston, Brill, pp. 83-102.

FESTA 1996 = ROBERTO FESTA, «Henry de Boulainvilliers’s ‘Essai de métaphysique’», in SILVIA BERTI and RICHARD H. POPKIN (eds.), *Heterodoxy, spinozism, and free thought in early-eighteenth-century Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Springer 1996 (Archives internationales d’histoire des idées, 148), pp. 307-32.

LÆRKE 2013 = MOGENS LÆRKE, «Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter 12», *British Journal for the History of Philosophy* 21/1, 2013, pp. 57-77.

LUCASH 2011 = FRANK LUCASH, «Spinoza’s Two Views of Substance», *Dialogue* 50/3, 2011, pp. 537-555.

SAVAN 1994 = DAVID SAVAN, «Spinoza on Duration, Time and Eternity», in GRAEME HUNTER (ed.), *Spinoza: The Enduring Questions*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 3-30.

SCHMALTZ 2002 = TAD M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: the French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHMALTZ 2003 = TAD M. SCHMALTZ, «Cartesian Causation: Body-Body Interaction, Motion and Eternal Truths», in *Studies in History and Philosophy of Science* Part A 34/4, 2003, pp. 737-762.

SCHMALTZ 2005 = TAD M. SCHMALTZ, «French cartesianism in context: the Paris Formulary and Régis’ Usage», in TAD M. SCHMALTZ (ed.), *Receptions of Des-*

cartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe, London&New York, Routledge, pp. 80-96.

SCRIBANO 1988 = MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, pp. 83-139.

VERNIÈRE 1954 = PAUL VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., Paris, Presses Universitaires de France.

WARD 2011 = THOMAS WARD, «Spinoza on the Essences of Modes», *British Journal for the History of Philosophy* 19/1, 2011, pp. 19-46.

RUARDUS ANDALA E LA NUOVA FILOSOFIA

STEFANO CAROTI

Nella *Praefatio ad Lectorem* del suo *Syntagma Theologico-Physico-Metaphysicum*, edito a Franeker nel 1711¹ Ruardus Andala sottolinea l'intensità dell'impegno e l'importanza dei risultati ottenuti da autori come Röell, van Till e Bachmann² nel mettere a punto una teologia naturale, necessario *trait d'union* tra filosofia naturale e teologia rivelata³. Si potrebbe rilevare come questo im-

¹ ANDALA 1711 .

² Per una bibliografia aggiornata al 2012 v. MIRANDA 2012.

³ «Primus locus videbitur deberi COMPENDIO THEOLOGIAE NATURALIS. In hoc sensum a Supernaturali tractanda, excolenda, elaboranda et perficienda laudabilium, utilem et insignem operam collocarunt Viri Eximii et Clarissimi. Praeivit et viam monstravit Vir Celeberrimus *Hermannus Alexander Röell* in elegantissima sua *Dissertatione de Religione Rationali*, nec non in binis aliis de *Theologia Naturali*. Secutus est Venerabilis Theologus *Salomon van Til* uno volumine exhibens *Theologiae utriusque Compendium cum Naturalis tum Revelatae*, illam tamen ab hac *separatim tradens*. Eodemque tempore, scilicet ante sexennium,, edidit *Manuale aliquod theologiae Naturalis*, conscriptum a Claro Viro *Johanni Godefrido Bachmanno* sed a vivis sublato antequam ultimum folium esset excusum. Sunt rationes quae me moverunt, post Viros hos Clarissimos *Summam Theologiae Naturalis* viginti septem *Disputationibus* comprehensam conscribere, harumque *Compendium* in praesenti tecum communicare. Habet quilibet fere sua cogitata, propriae methodo assuetus est, sua, quae praefert, adhibet argumenta. Nec mirabitur quis meum institutum, qui considerat quot et quam diversa *Theologiae Revelatae* edita sint *Systemata, Compendia, Synopses, Summae, Enchyridia, Loci communes* vel quocumque nomine quoque veniant»; poco più avanti Andala da conto del formato del suo compendio: «Nolui vero hoc *Compendium* admodum breve facere, quia duplex eius Lectorum genus exspecto, cum Discipulorum, qui eius explicationem quotannis audire solent, tum aliorum, qui solo hoc scripto uti potuerunt, eo-que contenti esse debent. Ut utriusque usibus magis inserviret et plus emolumenti adferret, seriem rerum tractandarum communicare volui: ita Discipuli facilius quae tracto percipient, saepius relegent et firmiter retinebunt; simul extranei Lectores meam mentem cla-

pegno sembra rinnovare atteggiamenti che caratterizzarono gli sforzi per accreditare la filosofia di Aristotele all'interno dell'insegnamento universitario nel secolo XIII; in questo caso, tuttavia, si tratta di combattere il primato ormai acquisito di Aristotele con la filosofia di Descartes, e, più in generale, e con le molte conquiste della nuova scienza. La nuova filosofia, come la nuova scienza, deve mostrare la compatibilità con il magistero della religione onde poter essere ammessa nell'insegnamento superiore e quindi prendere il posto della sintesi aristotelico-scolastica ormai collaudata da secoli di commento. Questi sono aspetti della storia della cultura filosofica, scientifica e religiosa dei secoli XVII-XVIII ben conosciuti, ma i singoli tentativi offrono ancora un ampio e variegato materiale da studiare e permettono di cogliere le molte sfumature che rendono più interessante e, diciamo, "mossa" la valutazione generale.

Per festeggiare l'amico Fabio Rossi ho scelto l' *Oratio inauguralis de Physicae Praestantia, Utilitate et Iucunditate* recitata da Ruardus Andala di fronte ai maggiorenti e al Senato Accademico dell'Università di Franeker nel 1701, nell'assumere l'ordinariato di *Professor Philosophiae*⁴. Oltre al chiaro intento apologetico nei confronti della *Physica*, cercherò di analizzare anche le fonti richiamate da Andala, nonché i modelli impliciti, proprio per documentare il programma di rinnovamento nei contenuti della filosofia naturale.

Prima di affrontare problematiche specifiche è opportuno, credo, rilevare come anche nell'*Oratio* sia presente un esplicito riferimento alla filosofia

rius intelligere, quin et ipsa argumenta quibus sententiam meam probare soleo, legere poterunt», ANDALA 1711, c. **1r-v.

⁴ ANDALA 1701.

aristotelico-scolastica⁵ in un breve inciso di carattere storico, sul quale tornerò più avanti, bollata con un neologismo “aristotelomania” (in caratteri greci nel testo), cui seguirà la nuova filosofia «cum nascentis Evangelii luce». L'intento innovatore risulta evidente, inoltre, nella variante di un adagio che, pur annoverando anche Aristotele, è esteso anche alla figura di Descartes: «Libere Philosophabor, nullius addictus jurabo in verba magistri. Amicus erit mihi Plato, amicus Aristoteles, amicus est mihi Cartesius, sed magis amica est et erit mihi semper veritas»⁶.

L'importante funzione apologetica della filosofia naturale, e in modo particolare per la costruzione di una teologia naturale, è spesso richiamata nell'*Oratio*. Il novello professore di filosofia non è immemore di essere anche un teologo⁷ e per questo non può certo non sottolineare i diversi servigi che non

⁵ «Sed hanc Physices scientiam, quae ad Archelaum usque sola viguit, multi in posterum excoluerunt. Inter quos Aristoteles, cuius scripta, postquam apud Patres Platonica viguisset Philosophia et regnasset, tandem a tenebris in lucem sunt protracta, in arcem erecta, quin in thronum exaltata ab Arabibus circa tempora Caroli Magni et sub Frederico Barbarossa in Averroë robur et ἀκμήν nacta est illa ἀριστοτέλομανία (uti Antecessor meus alibi contra Huetium loquitur) propagantibus in Ecclesia Romana Philosophis seu potius Sophistis et Theologis Scholasticis, donec tandem cum nascentis Evangelii luce nova quoque Philosophiae lux affulsit», *ivi*, pp. 20-21.

⁶ *Ivi*, p. 59. Andala rigetta comunque come del tutto inefficace, anche sulla scorta di una citazione dal *Novum Organum* di Bacone e sull'autorità di De Volder un atteggiamento eclettico: «Licet quoque eclecticus esse nolim eo sensu quo Illustris Verulamius Novi Organii Aphorismo XXXI et subtilissimus Volderus istius vanitatem ostendunt», *ibidem*; segue la citazione dal *Novum Organum*.

⁷ «Fasces libenter Verbo divino submittam. Theologus fui et manebo. Reverentiam, quam debeo Sacris literis nunquam abiiciam. Licet ex Sacris literis philosophari non praesumam, erunt tamen saepe viae dux in tenebris: ab erroribus me revocabunt. Quod earum Interpretes fuerim, hoc commodi atque emolumenti mihi adferet, ut eo tutior a periculosis et noxiis erroribus futurus sim cum Deo», *ivi*, pp. 59-60.

solo la fisica, ma tutta la filosofia in genere può arrecare alla teologia, sia a quella naturale che a quella rivelata⁸.

E in primo luogo, nella divisione generale della filosofia – considerata in quanto *amor sapientiae* un inequivocabile segno della benevolenza divina nei confronti dell'uomo⁹ – in logica, etica e fisica, è la seconda a ricoprire il ruolo, peraltro scontato, di predisposizione alla conoscenza degli obblighi nei confronti di Dio; e per questo è fondata sulla teologia naturale che dimostra l'esistenza di Dio e le sue perfezioni sulle quali sono basati i nostri obblighi. In questo contesto Andala ricorda il contributo su questo aspetto di Hermann Alexander Röell¹⁰. Ma è proprio la filosofia naturale, a giudizio di Andala, ad avere maggiore affinità con i doveri richiesti alla funzione di teologo¹¹.

⁸ L'importanza della *Physica* non si limita comunque alla teologia: «Vos ad studium Philosophicum incitare, vobis stimulos addere in animo mihi erat. Illa mea dicta animo vestro infixata sint quam vellem. Studium Philosophicum nimium, pro dolor, a multis negligitur. Χερσὶν ἀνέπτταις festinant ad superiores Facultates. Ad hocce Philosophicum studium animum omnes adiungatis suadeo, hortor, rogo, moneo vos. An Theologus non necesse habet praesupposita S. Scripturae scire? Annon in Iurisconsulto requiritur notitia Dei Summi Legislatoris eiusque perfectionum? Nonne dedecet doctum Iurisconsultum non habere notitiam pulcherrimi huius mundi orbisque terrarum quem incolit, quin sui ipsius tam corporis quam animae, sic et variorum naturae admirandorum phaenomenon? Medicum certe maxime decet cognitio naturae, virtutis herbarum etc. Quin Physica est fundamentum omnis Medicinae quemadmodum Metaphysica Physicae. Sive ergo Theologis operam dare velitis, Philosophica studia primum colite. Sive Medici vobis sint eligendi Professores ad studia vestra conummanda, a Physica vobis ordiendum est, si ordine studere velitis », *ivi*, pp.63-64.

⁹ *Ivi*, pp. 6-7.

¹⁰ «Haec enim (l'Etica) format mores, haec docet *Virtutis* naturam, haec tradit naturam virtutum *cardinalium* et *particularium*, haec inculcat varias, quas habemus ad nos, ad proximum, ad Deum obligationes, sive soli, sive in familia, sive etiam in Politia constituti. Cum ergo Ethica formet virum bonum, bonum Patremfamilias, bonum denique civem, adeoque Aeconomicam et Politicam complectatur, merito statuimus magnam Ethicae dignitatem et utilitatem. Potissimum quandoquidem praesupponit, ceu fundamentum cui superstruitur, Theologiam Naturalem, quae docet existere Deum, summasque illius perfectiones, quae nos ad omne obsequium obstringunt. Cuius insignem usum, praestantiam et necessitatem

La prima occorrenza della rilevata connessione tra fisica e teologia naturale nell'*Oratio* si trova proprio all'inizio della sezione dedicata alla fisica, a proposito delle varie accezioni del termine *natura*. E qui è da rilevare come Andala ricorra a Robert Boyle per introdurre le accezioni del termine contenute nella *Metaphysica* di Aristotele¹². La prima accezione, relativa alla natura creatrice, permette all'autore di introdurre, sia pure fugacemente, la nozione di *natura naturans* riportata alla scolastica. È tuttavia l'accezione di *quidditas* e *essentia* a permettere la ricercata analogia tra mondo naturale e Dio, essendo l'essenza un carattere comune a mondo corporeo, incorporeo, fino, appunto a Dio:

Unde ea vox usurpatur de quibuslibet rebus, de Deo, de spiritibus, angelicis et humanis, de singulis corporibus quae hoc mundo continentur. Hinc veteres Graeci Physicos dixere qui non minus Dei rerumque omnium incorporearum naturam quam corporearum, speculabantur¹³.

Tale accezione non è comunque esente da pericoli, dal momento che le proprietà che derivano da condizioni peculiari possono essere scambiate per originali della specie. Andala quindi menziona diverse accezioni del termine

nervose et fuse ostendit Subtilissimus Philosophus ac Solidissimus Theologus Hermannus Alexander Röell in peculiaribus hac de re dissertationibus», ivi, pp. 12-13.

¹¹ «Materiam instituto meo aptiorem et Professioni meae magis convenientem seligere non potui. Theologi qui hactenus personam sustinuerim in Ecclesia urbis patriae, quid mirum accidere poterit si in castra Philosophorum transiturus, potissimum Philosophiae Naturalis dignitatem, utilitatem et iucunditatem paulo prolixius pro modulo Orationis ostendero?», ivi, p. 14.

¹² «Vox vero φύσις vel *natura* tot habet significatus quot habet ostia Nilus: septem enim recenset praenobilis Boyleus ex Aristotelis *Metaphysicis*», ivi, p. 16.

¹³ Ivi, pp. 16-17. In questo contesto l'autore sembra riportare la nozione di teologia naturale alla distinzione tra teologia mitica, politica e fisica: «Quis enim nescit celebrem illam Theologiae gentilis distinctionem in Poetarum *μυθικήν* sive fabulosam, in Legumlatorum *πολιτικήν* sive civilem, et Philosophorum *φυσικήν* sive naturalem. Ad hanc vero pertinere varios de providentia, cultu et veneratione Deorum, et erga cultores suos favore disquisitiones multi notarunt», ivi, p. 17.

natura: l'internum motus principium, lo stabilitus rerum ordo, l'aggregatum potentiarum ad corpus vita praeditum pertinentium, il complexum essentialium rei proprietatum vel qualitatum; all'interno di questa accezione troviamo un riferimento a Descartes, introdotto come *Philosophus*¹⁴. L'accezione preferibile, secondo Andala, è quella che attribuisce come principale denotato l'universo nel suo complesso. Nonostante un richiamo esplicito a Bacone, lodato come *Physiologiae instaurator*¹⁵, la fonte più probabile di questa scelta è da ricercarsi nella *Physica* di Jean Leclerc, cui troveremo espliciti riferimenti all'interno dell'*Oratio*, il cui primo libro è «De universitatis rerum summatim considerate dispositione»¹⁶.

Gli argomenti di Andala in favore della funzione apologetica dello studio della fisica sono quelli tradizionali, a cominciare da quello della perfezione del creato, che anche una visione meccanicistica può permettere, nonostante l'evidente difficoltà circa le cause finali¹⁷, che certamente costi-

¹⁴ «Qua ratione Philosophus Meditatione sexta scribit: *nec aliud per naturam meam in particulari intelligo quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa*», ivi, p. 18.

¹⁵ «Sed ut alias vocis huius ambiguae acceptiones missas faciam, usurpatur etiam pro toto hoc universo, pro corporum omnium systemate...Hinc Verulamius magnus et illustris ille Physiologiae instaurator in libris de Augmento scientiarum scribit libro 3 capitolo 4: *Natura aut collecta in unum aut fusa et sparsa est. Colligitur in unum natura aut ob communia rerum principia, aut ob unam integram universi fabricam. Sed natura sparsa omnimodam rerum varietatem et summas minores exhibet. Unde tres doctrinas Physicas statuit: 1. De principiis rerum; 2. De mundo sive fabrica rerum; 3. De natura multiplici sive sparsa*», ivi, pp. 18-19.

¹⁶ Uso l'edizione LECLERC 1704; si tratta della terza edizione (la prima è del 1696. Ho usato l'esemplare del progetto Google Books, ultima consultazione agosto 2014). Andala fa anche riferimento alla filosofia scolastica: «Sed maxime a Scholasticorum aevo voluit usus, quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi, ut *Physica* diceretur ea dumtaxat scientia quae circa naturam corporum versatur, adeo ut sit scientia rerum naturalium ea nempe qui tradit rationes et causas effectuum omnium, qui e sinu naturae prodeunt», ANDALA 1701, pp. 19-20.

¹⁷ Tale argomento inaugura la serie relativa alla fisica, dopo i cenni relativi all'etica: «Homo si se ipsum consideret non tantum animam, sed corpus ad se pertinere reperiet...Si quis seipsum penitus cognoscere velit, debet et rationem sui corporis inspicere et con-

tuivano uno dei motivi del perdurare del favore nei confronti del sistema aristotelico. Anche Andala è perfettamente consapevole di ciò, pur limitandosi a menzionare il *De mundo*¹⁸. Né certo sfuggono ad Andala, che poteva già disporre di una nutrita libellistica in merito, le implicazioni materialistiche dei nuovi sistemi fisici, che egli tenta di rintuzzare:

Si liberet porro eandem Physicae utilitatem demonstrare exinde quod Physica phaenomena eorumque explicatio validissime demonstrent Dei providentia mundum administrari, ad Atheorum et Epicureorum confutationem tam amplius aperiretur campus ut finem vix reperiret Oratio. Sed hunc iam ingredi non admodum est necesse, postquam probatum dedimus Physici studii usum ex demonstratione existentiae Dei atque variarum eius perfectionum¹⁹.

Ed è proprio in un contesto in cui si sottolinea il ruolo fondamentale della *Physica* per la metafisica e la teologia naturale in funzione antiatea e antiscettica che incontriamo il secondo riferimento, questa volta implicito a Descartes:

templari, atque ita notitiam sibi comparare variarum illius partium membrorum situs, fabricae, omnis illius pulcritudinis omniumque munium ad quae singula membra apta nata sunt. Quae omnia talia ac tanta sunt ut sagacissimum naturae scrutatorem in summam rapiant admirationem», ivi, pp. 22-23; bv. Anche p. 24. Anche le maree e l'azione della luna, l'origine delle sorgenti, i terremoti e gli «ignes subterranei», sono manifestazione della provvidenza divina, ivi pp. 24-25.

¹⁸ «Author libri de mundo doctissimus, vulgo Aristoteles, hoc Philosophiae naturalis praemittit: *Mihi quidem saepe divina quaedam res, admirationeque digna visa est Philosophia. Praecipue vero in ea parte in qua sola ipsa sublime sese tollens ad contemplandas rerum naturas magno illic studio contendit, existentem in eis veritatem pernoscere*», ivi, p. 29

¹⁹ Ivi, pp. 38-39; «In Ethica quoque Physicae studium magnum habere usum et utilitatem quis vestrum, Auditores, dubitare cum aliqua specie potest, postquam audivistis qua ratione non tantum summi Numinis existentiam, sed et bonitatem, potentiam, scientiam, independentiam et aeternitatem illius ex Physicis phaenomenis elici posse ostensum est? Nisi quis vellet dubitare an Ens summum causa omnium quae sunt dignum esset quod a nobis cognosceretur, coleretur, honoraretur qua tale et glorificaretur. Quamquam lubens fateor non posse hanc utilitatem esse tantam ut quem ad salutarem Dei cognitionem ad verum iusti atque omne malum vindicantis supremi iudicis amorem ad gratum divini numinis cultum ac ad ullam Deo revera gloriolam et veram glorificationem perducere possit», ivi p. 40.

Insignem esse usum Physicae in prima Philosophia et Theologia Naturali facile cuius patet. Quot suppeditat Physica ad convictionem Atheorum et Sceptorum argumenta pro summi Numinis existentia? Non reiicio argumentum ex idea Dei menti nostrae insita petitum. Effectus iste causam in qua tantum sit realitatis formalis, quantum idea illa obiectivae continet, requirit. Imago ista praesupponit exemplar. Ex existentia mentis nostrae illam de Deo ideam habentis causam efficientem infinitam, omnipotentem dari validissime probari posse lubens concedo²⁰.

Anche la teologia rivelata, come già rilevato, può ricorrere agli ausili della fisica²¹: Andala cita Job, David e Paolo sulla necessità di una conoscenza particolare della natura. Per riassumere: «*Caeli enarrant gloriam dei*, sed non sine nostra νοήσει»²². Con una convinzione totalmente differente da quella di Galileo, Andala ritiene che sia auspicabile ricorrere al linguaggio della scienza per avere una più completa conoscenza delle Scritture, spingendosi addirittura fino ad invocare l'aiuto nella soluzione di problemi quali la transubstanziamento o la natura della presenza di Cristo nell'ostia:

Quot vero rerum corporearum naturae cognitio in S. Scriptura praesupponitur, quae non ex Sacra Scriptura sed ex natura, sed ex Physica petenda est? Non tam docent Sacrae litterae animae distinctionem a corpore, quam quidem praesup-

²⁰ Ivi, p. 34. Il riferimento è chiaramente alla terza *Meditazione* di Descartes. Il passo continua con un riferimento esplicito ad un sistema meccanicistico delle operazioni corporee: «Sed quot argumenta Theologiae Naturalis Doctori suggerit insuper haec quam commendamus Physica? Quot in corpore nostro dantur motus, sive mechanici et naturales, sive ex spontaneo nostrae voluntatis principio mentisque imperio oriundi, quot sensus sensuumque variae perceptiones, quot actiones membrorum et munia quae obire apti nati sumus, quot porro corpora sunt extra nos in caelo et terra, sol, luna et stellae, sidera, animalia, pisces, homines, volucres etc. tot existentiae divinae testes fallere nescios, tot argumenta pro existentia Dei suggerit nobis haec Physica»; mi sembra evidente la volontà di non mettere in opposizione le due modalità di dimostrazione dell'esistenza di Dio – quella di Descartes e quella partendo dalla perfezione del creato – anche se altrettanto evidente è la preferenza per la seconda da parte di Andala.

²¹ «Quandoquidem jam liquet quantae utilitatis sit Physicae scientia in Theologia naturali et Ethica, me etiam indicente poterit liquere huius Physicae utilitas in Theologia supernaturali et revelata», ivi, p. 41.

²² Ivi, p. 42, cui segue una citazione da Cicerone, *De natura Deorum*, II, 96.

ponunt. Unde natura corporis perspicenda et ut mentem a corpore distinguamus, atque eius attributa, modi, qualitates, quam ex Physica? Quot de rebus stylo humano loquitur Sacra Scriptura? Si velis Pontificiorum dogma de transubstantiatione et Lutheranorum de ubiuitate et omnipraesentia corporis Christi in Sacra caena oppugnare, quot valida arma haec nostra Physica subministrabit et in manus dabit? Ut et Socinianorum aeternum chaos et talia confutentur, materiae imperfectio ex Physica discenda est. Optime Verulamius alibi: *singulare remedium antidotumque exhibet Philosophia contra infidelitatem et errores*²³.

Abbiamo già rilevato come il modello di *Physica* cui si riferisce Andala può essere individuato con ogni probabilità nella *Physica* di Jean Leclerc, di cui Andala cita esplicitamente la *Praefatio ad lectorem*, e in modo particolare il riferimento all'importanza delle scoperte di Nicolò Copernico, di cui si sottolinea il ruolo di rottura con la teologia aristotelico-scolastica:

Donec tandem cum nascentis Evangelii luce, nova quoque Philosophiae lux affulsit Nicolaus quidem Copernicus Borussus, qui ipso Reformationis tempore floruit, *Veterum Philosophorum* de diurno et annuo telluris circa solem motu *sententiam, quae dudum obsoleta erat, in lucem* (notante Clerico in praefatione) *retraxit. Sed ex novis claris et faecundis principiis integram ordiri Physicam praecedenti saeculo demum ausus est Renuatus Descartes, Vir, ex sententia Thomae Anglii in praefatione Equitis Kenelmi Dygbaei demonstrationi immortalitatis praemissa, Vir, inquam, admirando ingenio et non nisi superata Geometria ad physicam aggressus.* Huius porro fundamentis et principiis iam multi supraedificare coeperunt excellens Physicae opus, cuius dignitatem, utilitatem et iucunditatem dicere animus erat²⁴.

Ritornerò tra breve su questo passo; l'autore ginevrino è citato esplicitamente ancora dalla prefazione alla *Physica*, a conferma dei profondi progressi che la disciplina ha conosciuto nel secolo appena trascorso, soprattutto per quanto riguarda la sperimentazione²⁵. Si tratta di contesti in cui si richia-

²³ ANDALA 1701, pp. 42-43. La citazione che chiude il passo citato è tratta dal *De augmentis scientiarum* di Bacone.

²⁴ ANDALA 1701, pp. 11-12. Cf. LECLERC 1704, *Physica*, praef., 4.

²⁵ «Quantam denique, ne vos diutius morer, Auditores, iocunditatem affert experimentorum usus, qui iam in Physica ab aliquo tempore magnos fecit progressus? Merito enim in

mano le due anime della nuova filosofia, quella cartesiana e quella empirista e sperimentale, ritenute evidentemente non autoelidentesi, ma al contrario integrantesi. Ma vi sono dei prestiti dallo scritto di Leclerc, che appartiene al genere della manualistica, non confessati dall'autore: a) il riferimento agli antichi filosofi, sulla base di Diogene Laerzio, presente nella prefazione di Leclerc e più ampiamente sviluppato da Andala²⁶; b) e soprattutto quello che potrebbe essere considerato lo schema generale dell'insegnamento della *Physica*, che riprende da vicino l'articolazione dello scritto di Leclerc:

Si porro attendamus omnia quae extra nos sunt et fiunt esse opera Entis illius summi quod nostri quoque causa est, quid dignius homine est, quam summa cum attentione contemplari augusta illa opera Dei in iisque invisibilia Dei aeternam illius potentiam et divinitatem? Decet hominem intueri solem, qui astrorum obtinet principatum, lunam inter ignes minores micantem, ut et sidera, cometas, planetas, apparentem eorum motum, ortum et occasum, lunam modo in quadris, modo dimidiatam, modo plenam. Inquirere decet quomodo planetae incerta sede vagentur, licet invariato statu, quomodo aliquando appareant progradi, aliquando retrogradi vel statarii, qua ratione fiant eclipses tam solis quam lunae. Porro inquirere originem ventorum, nebularum, nubium, fulguris et tonitru, pluviae, pruinae, roris, variorum iridis colorum, halonum, parheliorum etc.²⁷

laudem nostri seculi scribit Clericus in praefatione: *Nunquam ea via penetrabilia naturae ingressos esse veteres ut nostra patrumque memoria factum est. In Italia, Gallia et Anglia cum integrae societates praestantium eruditione et ingenio Virorum, tum privatim doctissimi homines experimentis innumeris veteribus ignotis Physicam illustrarunt*», ANDALA 1701, pp. 55-56; cf. LECLERC 1704, praef. 8. Si noterà il riferimento alle Società a carattere scientifico, come l'Accademia del Cimento in Italia, l'Academie des Sciences di Parigi e la Royal Society in Inghilterra, ricordate anche nella dedica dell'opera al fratello Daniel Leclerc: «Colligenda enim essent certa omnia de singulis rebus experimenta, quae infinita paene sunt. Verum rerum Physicarum studiosos adire oportet eorum scripta, qui ea tradere adgressi sunt, qualia sunt, inter alia, *Roberti Boylei, Alphonsi Borelli, Marcelli Malpighii, Christiani Hugenii, Roberti Hookii, Nehemiae Graevii, Francisci Redi, Acta Societatis Anglicanae, Experimenta Academiarum Florentina et Parisiensis* aliaque quaecumque in manu incident», ivi, dedica.

²⁶ Ivi, praef. 5; ANDALA 1701, pp. 8-9.

²⁷ Ivi, pp. 25-26.

Andala ha presente nello stilare questo breve quadro sinottico degli argomenti da affrontare nella *Fisica* il primo capitolo («De maximis quae circa nos cernimus corporibus») del primo libro della *Physica* di Leclerc («De universitatis rerum summatim consideratae dispositione»)²⁸ per quanto riguarda la parte relativa ai fenomeni astronomici, e il libro III («De aere et meteoris»)²⁹ per quanto riguarda quelli atmosferici. Nonostante il riferimento di Andala sia alla parte descrittiva iniziale, la scelta di menzionare questo testo nell'*Oratio* – quasi una tacita adozione come “libro di testo” – mostra come il neo-professore sia fortemente intenzionato a non celare ai propri studenti le maggiori acquisizioni, almeno in campo astronomico e meteorologico.

Se nella *Physica* di Leclerc Andala poteva disporre di una serie molto ampia di nomi di illustri *novatores*, da Galileo a Newton, nell'*Oratio*, oltre allo stesso Leclerc sono menzionati soltanto Francesco Bacone, Robert Boyle e, in maniera più cursoria, Leeuwenhoek³⁰; si tratta comunque di citazioni che potremmo definire retoriche: oltre a quelle già citate³¹, Bacone è ricordato per la lode della filosofia³², per la critica alla logica tradizionale aristotelico-

²⁸ LECLERC 1704, pp. 2-3.

²⁹ Ivi, pp. 197-264 ; degli argomenti trattati in questo libro Andala tralascia l'analisi dei fossili, dei metalli e dei fenomeni sotterranei, dei mari dei fiumi e delle sorgenti, che costituiscono l'oggetto del libro II della *Physica* di Leclerc («De terra et mari»), pp. 92-196. Non è improbaile, infine, che Andala si riferisca ai libri IV («De plantis et animalibus»), ivi, pp. 3-181 e V («De corpore in genere»). Ivi, pp. 182-350 per i cenni ad alcuni fenomeni fisici relativi al corpo umano e alla sensibilità in particolare presenti nell'*Oratio*, ANDALA 1701, pp. 29-31 e 54-55.

³⁰ Ricordato per le sue scoperte al microscopio: «Quam curiosa est illa inquisitio naturae quam instituit Perspicacissimus Leeuwenhoekius Delphensis ille minutissimarum rerum, quae sensus fugiunt, perscrutator?», ivi, p. 52.

³¹ V. note 23-25.

³² «Illustris Verulamius, Academiae Cantabrigensi suum de Sapiaentia Veterum opus dedicans scribit in initio: *Sine Philosophia me certe nec vivere iuvat*», ANDALA 1701, p. 7.

scolastica³³, per l'importanza della filosofia nello studio della medicina³⁴, per la quale è citato anche Robert Boyle³⁵, che è ricordato, ancora in modo indiretto, per la funzione apologetica della filosofia³⁶, nonché per la superiorità della fisica sulle altre scienze³⁷. Oltre a questi autori sono menzionati – si veda la citazione a p. 244 – Thomas White e Kenelm Digby, o meglio il secondo è ricordato sulla base di un rimando al primo. Si tratta di un rimando quanto meno curioso, dal momento che la lode nei confronti di Thomas White nella prefazione al *Treatise declaring the nature and operations of mans soule out of which the immortality of reasonable soules is convinced*³⁸ non riguarda Descartes³⁹.

Tra gli scritti di Andala l'*Oratio* non è l'unica testimonianza del suo impegno didattico, anzi il prodotto più elaborato di tale impegno è senz'altro il *Syntagma-Theologico-Physico-Metaphysicum* pubblicato varie volte a partire dal

³³ «Non negaverim quod Bacon Verulamius in Novo Organo notavit: *Vulgarem Logicam, vel potius Dialecticam tam sterilem existere tamque parum verae Logices usum praestare, ut ad errores figendos valeat potius quam ad inquirendam veritatem*», ivi, p. 11.

³⁴ «Recte sane Verulamius: *Medicina in Philosophia non fundata res infirma est*», ivi, p. 44.

³⁵ «Primam Medicinae originem esse a Physicis Boyleus alibi ostendit auctoritate Celsi», *ibidem*.

³⁶ «Pythagoras, notante illustri Boyleo, *nos cognitione veri Dei simillimos reddi volebat*», ivi, p. 33.

³⁷ «Recte Boyleus: *scientia humana non est quae suavius et abundantius intellectum optata varietate grataque veritate locupletet*», ivi, p. 50.

³⁸ Cioè il secondo dei *Two Treatises* in WHITE 1645.

³⁹ «Nothing whatsoever we know to be a Body can be exempted from the declared Laws and orderly motions of Bodies unto which let us adde two other positions which fell also within our discovery: the first that it is constantly founded in nature that none of the bodies we know do move themselves, but their motion must be founded in some thing without them; the second, that no body moveth another unlesse it selfe be also moved and it will follow evidently out of them (if they be of necessity and not prevaricable) that some other Principle beyond bodies is required to be the roote and first ground of motion in them, as Mr. White hath most acutely demonstrated in that excellent worke I have so often cited in my former Treatise», Digby, *Two Treatises*, IInd, praef. Il rimando è a WHITE 1642, III, nodus 3, pp. 269-285 (esemplare digitalizzato dalla Bayerische Staatsbibliothek, ultima consultazione agosto 2014).

1711 (Franeker, Wibius Bleck), che contiene il *Compendium Theologiae Naturalis* e la *Paraphrasis in Principia Philosophiae Renati Descartes*⁴⁰ nonché la *Dissertationum Philosophicarum Eptada*. Come si vede, la scelta dell'autore relativamente al manuale di fisica da adottare nelle lezioni di filosofia naturale non è rivolta alla *Physica* di Leclerc, come faceva supporre l'*Oratio* del 1701, ma direttamente ai *Principia* di Descartes, presentati scolasticamente con una parafrasi. Del resto due anni prima, nel 1709, Andala aveva pubblicato un altro scritto di origine e destinazione universitaria, le *Exercitationes Academicae in Philosophiam Primam et Naturalem in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur nec non solide vindicatur*⁴¹; è quindi lecito supporre che la scelta di presentare il sistema cartesiano direttamente e non attraverso manuali quali quello di Jean Leclerc fosse maturata subito nel professore di filosofia prima⁴² e naturale.

Non c'è da stupirsi di questa scelta, non solo alla luce della polemica che Andala promosse anche contro lo scrittore ginevrino: il compendio di teologia naturale che apre il *Syntagma* altro non è che la *philosophia prima* o metafisica che Andala è chiamato ad insegnare insieme alla filosofia naturale; e Descartes con le sue *Meditationes* aveva già proposto in modo chiaro e di-

⁴⁰ ANDALA 1740.

⁴¹ ANDALA 1709. Nel *Proemium* alla *Paraphrasis in Principia Philosophiae Renati Descartes* Andala ricorda le *Exercitationes*: «Mirabuntur forte nonnulli quod iterum *Principia Philosophiae* explicare aggrediar, siquidem anno superiore vulgaverim *Exercitationes* meas *Academicas in Philosophiam Primam et Naturalem*, in quibus *Philosophia Renati DesCartes* explicatur, confirmatur et vindicatur. Superfluous ea de causa videri posset iteratus hic labor. Constat tamen instituti mei ratio. Eandem quidem rerum seriem in illis *Exercitationibus* pertracto quas Philosophus (i.e. Descartes) in suis *Principiis* attingit; sed et ipsum Philosophi textum, ipsos articulos, heic in gratia tyronum explanare non inutile fore arbitratus sum», ANDALA 1740 *Paraphrasis*, p. 1

⁴² Termine sinonimo di Teologia naturale.

stinto un ruolo analogo per la metafisica, ribadendolo proprio all'inizio dei *Principia* – per non dire della metafora dell'albero –, che assumono nella scelta del professore olandese il ruolo che l'autore aveva auspicato. E' proprio nella prefazione *Ad lectorem* del *Syntagma* che possiamo cogliere l'importanza dei *Principia* di Descartes quale manuale di filosofia naturale con espliciti legami alla *metaphysica*:

Secundum huius voluminis locum dedi PARAPHRASI IN PRINCIPIA PHILOSOPHIAE RENATI DES-CARTES , qui Tractatus est physicus, in prima tamen Philosophia fundatus⁴³.

Dal momento che anche nel *Syntagma* viene anticipato un sunto degli argomenti che sono trattati nei *Principia* e che dunque, sia pure solo attraverso la *Paraphrasis* del docente, saranno affrontati nello svolgimento delle lezioni, credo che sia utile un confronto con quello presentato nell'*Oratio* del 1701. Ecco il sunto, che segue al passo appena citato:

praemissis enim in parte prima Cognitionis humanae Principiis sive primis veritatibus, dein in parte secunda investigantur vera, clara et facilia rerum naturalium, adeoque ipsius Physicae, principia. Unde in parte tertia et quarta deducuntur phaenomena quaecumquae naturae, tam corporum caelestium, lucis, solis, fixarum, cometarum et planetarum, quam terrestrium, uti et aeris, aquae, terrae, ignis, nec non proprietatum magneticarum. Quin et aliquo modo colorum, sonorum, saporum, odorum, caloris, frigoris aliarumque tactilium qualitatum⁴⁴.

⁴³ ANDALA 1740, praef. Ad lectorem.

⁴⁴ ANDALA 1740, praef. Ad lectorem. Il sunto dell'ordine di esposizione della *Physica specialis* dei *Principia*, come la chiama Andala, lo troviamo nel proemio alla *Paraphrasis* del terzo libro («De mundo aspectabili»): «Hactenus fuit Physica generalis, sequitur Specialis, cuius ea est latitudo ut nullo ingenio humano ea exhauriri unquam possit. Agit enim de coelo et terra, de corporibus caelestibus, Sole, Luna, Planetis, Cometis et Stellis fixis eorumque natura, proprietatibus, affectionibus, omnibusque phaenomenis sive apparentiis. Sic et de corporibus in terra maxime obviis, ut sunt ignis, aer, aqua, terra ; porro de metallis, magneticis proprietatibus, innumerisque aliis naturae effectibus. Imo denique etiam de viventibus et animatis uti sunt plantae, animalia et ipse homo», ANDALA 1740 Paraph., p. 105.

Nonostante alcune ovvie somiglianze, il sunto dell'*Oratio* del 1701 è chiaramente ispirato alla *Physica* di Leclerc, da cui Andala riprendeva anche gli *excursus* storici, che caratterizzavano l'opera del ginevrino e della cui utilità Descartes notoriamente diffidava, mentre quello del *Syntagma* si riferisce senza ombra di dubbio ai *Principia* di Descartes, come è facile evincere dalla divisione in quattro parti e dal breve contenuto dei medesimi⁴⁵. Non solo: nella sua *Paraphrasis* Andala critica esplicitamente la *Physica* di Leclerc:

Physica generalis tradit communia omnium rerum naturalium principia, non item in specie *plumbi* vel cuiuscumque alterius corporis naturalis, quemadmodum in limine *Physicae* statim a ianua aberravit Clericus⁴⁶.

Si tratta dell'unica menzione del manuale di filosofia naturale del ginevrino, criticato nella prima parte del *Syntagma*, e cioè nel *Compendium Theologiae Naturalis*, soprattutto per quanto riguarda la natura divina⁴⁷, l'eternità di

⁴⁵ Sarebbe eccessivo, d'altronde, riportare all'influenza di Leclerc l'interesse per l'aspetto storico delle discipline, quale è rilevabile in ANDALA 1740 Comp., pp. 135-139.

⁴⁶ ANDALA 1740 Paraph., p. 59.

⁴⁷ Che Leclerc non limita a quella spirituale: «Eodem tendere videtur error gravissimus Clerici scribentis Log. Part. I cap. 8 par. 5 et alibi: *Deum esse Ens, quod proprietates non tantum corporum et spirituum, sed et forte plurium aliarum substantiarum, quae nos latent, complectitur. Addit Pneumat. Sectio 3 cap. 3 par. 17 Deum ad unum genus Entium non magis referri posse quam ad alterum. Deum vero potius spiritum dici quam corpus, quia denominatio fit a nobiliore parte*», ANDALA 1740 Comp., p. 55. Si tratta di un passo in cui Leclerc si trova in una compagnia molto scomoda, dopo Spinza e prima di Hobbes: «Hanc veritatem maximi momenti evertit Spinosa, statuens Eth. Part. 2 Prop. 1 non tantum *Cogitationem attributum Dei esse, sive Deum esse rem cogitantem* sed et Prop. 2 *Extensionem attributum Dei esse, sive Deus esse rem extensam*. Confer Scholium Prop. 15 Part.1...Perniciosi quidam Hobbesii errores hic quoque sunt notandi. E. g. 1. quod neget rerum spiritualium sive intellectualium existentiam et cognitionem. *Substantiam dicere incorpoream* ei idem est ac si diceretur *corpus incorporeum* vel *quadratum triangulare*. Vide *Leviathan* Capp. 4, 34, 45. 2. Quod scribat *Dei infiniti nullam dari notitiam*. Cap. 34. Sic negat *De cive* Cap. 15, par. 14 *Dei passivum conceptum sive ideam esse in mente*. 3. Quod statuatur *omnem Dei notitiam consistere in verbis et verborum combinatione*. Plurimi sane gentiliū non tam crasse errarunt ac hi tres», *ibid.*

Dio⁴⁸, e sul *concurus Dei*⁴⁹ - una delle nozioni centrali della teologia andaliana - ,ma non è una critica di poco conto, dal momento che investe la nozione di principio naturale, cui è dedicata la seconda parte dei *Principia* e in cui sono esposte le maggiori novità “strutturali” del sistema cartesiano.

L'altra citazione, nell'art. 125 della *Paraphrasis* della terza parte dei *Principia* riguarda il moto del terzo elemento, e in questo caso Leclerc è in una compagnia non meno scomoda, quella del padre gesuita Gabriel Daniel, citato come l'autore del *Voyage du Monde de Descartes*⁵⁰. In questa occasione troviamo un rimando a due delle *Exercitationes* pubblicate nel 1709.

Non vorrei aver dato l'impressione di aver messo in dubbio la preferenza accordata da Andala alla fisica cartesiana dei *Principia* per le proprie lezioni all'università di Franeker. La presenza, peraltro esplicita, della *Physica* di Jean Leclerc nell'*Oratio* del 1701 ci conferma dell'ampiezza delle letture del neoprofessore piuttosto che di una preferenza nell'adozione di un manuale di riferimento. Né l'*Oratio* da sola, visto l'apparato retorico reso necessario

⁴⁸ «Imo demonstravimus ibidem (Pars II, cap. 4) quod vera et absoluta Dei *Aeternitas* excludat omnem *momentorum successionem*, actus priores et posteriores, quodque successio et partes evertant et destruant veram *aeternitatem*. Clericus heic dissentiens et in alia abiens apertissime sibi contradicit Ontol. Cap. 5 par. 3, 11 et Pneumatol. Sect. 3 Cap. 3 par. 6», ANDALA 1740 Comp., p. 120.

⁴⁹ Accomunato con Durando di S. Pourçain: «*Concursum* hunc negavit Durandus saeculi XIV Doctor statuens essentiam et facultatem causaesecundae esse a Deo, causa prima, et actiones tantum remote. Hunc sequutus Clericus etc.», ivi, p. 147 ; un'altra menzione di Durando a p. 157, sempre sul *concurus*.

⁵⁰ «Hinc abunde responderi potest Scriptori *Itineris per mundum Cartesii* et Clerico, urgentibus materiam tertii elementi debere necessario detrudi versus centrum vorticis, sive Solis sive Fixae, quia minimum haberet *agitationis* ; sed materiam primi elementi longissime a centro debere recedere, quia plurimum *agitationis* haberet. Sed hiis satisfactum est Exercit. 11 par. 12, 15 et 14 par. 15», ANDALA 1740 Paraph., pp. 167-168. Un'altra controobiezione ad una critica di carattere astronomico di Daniel nell'art. 153, sempre della *Paraphrasis* della terza parte dei *Principia*, ivi, p. 184.

dal pubblico cui è rivolta, sarebbe sufficiente a permettere ipotesi interpretative così impegnative e, nel caso specifico, del tutto improbabili proprio alla luce dei testi citati. Un testo, al contrario, particolarmente significativo per avere una idea non generica dell'incidenza della lezione cartesiana sull'insegnamento di Andala, ancor più della stessa *Paraphrasis*, è quello appunto delle *Exercitationes Academicae* del 1709, che registrano in modo inequivocabile nel vivo dell'azione didattica la presenza di Descartes. È del resto lo stesso professore olandese a suggerirci ciò, con i continui rimandi alle *Exercitationes* che accompagnano la *Paraphrasis* degli articoli dei *Principia*.

La conoscenza da parte di Andala delle opere di Descartes, spesso introdotto antonomasticamente con l'appellativo *Philosophus*, è attestata in modo inequivocabile sia dal *Compendium* sia dalla *Paraphrasis*, nei quali troviamo rimandi anche all'*Epistolario*⁵¹ alle *Passions de l'ame*⁵² alle *Meteores*⁵³ e anche al postumo *Le monde*; le integrazioni al testo dei *Principia* nella *Paraphrasis* attestano un'ampiezza di letture veramente considerevole⁵⁴. Andala non solo cita alcuni filosofi olandesi come Hereeboord⁵⁵ e Geulinx⁵⁶, ma riporta anche il contenuto di conversazioni con colleghi dell'università di Franeker come Vjer Willem Muys⁵⁷.

⁵¹ ANDALA 1740 Comp., p. 175; ANDALA 1740 Paraph., pp. 96, 145.

⁵² ANDALA 1740 Comp., p. 185 sgg.

⁵³ ANDALA 1740 Paraph., p. 228.

⁵⁴ Troviamo rimandi a Galilei negli articoli di carattere astronomico, v. ivi, pp. 123, insieme a Huygens e a Cassini, 126, 145, ancora insieme a Huygens; a Francis Bacon contro le cause finali, ivi, p. 25; a Gassendi per la descrizione di una cometa, ivi, p. 174; a Leibniz (contrapposto a Newton), definito «vir non minus celebris, Aristoteli vero magis quam Cartesio addictus», ivi, p. 181; a Bernoulli, ivi p. 198; a Gilbert, ivi p. 246

⁵⁵ ANDALA 1740 Comp., p. 209.

⁵⁶ Ivi., pp. 196-197.

⁵⁷ Ivi, pp. 126-128.

Né Andala è un mero ripetitore della fisica cartesiana: i frequenti rimandi a Bacone e Boyle nell'*Oratio* del 1701 mostrano un indubbio interesse nei confronti della ricerca sperimentale, di cui egli non tralascia di menzionare le conquiste più significative. E proprio in apertura della *Paraphrasis* Andala sottolinea l'importanza della *Philosophia experimentalis* e la necessità di integrarla con quella *systematica*:

*Philosophia Experimentalis iam ab aliquot annis insignes fecit profectus. Laudabiles Inquisitiones Physicae plurimae institutae sunt, partim integris Societatibus, partim a plurimis privatis. Ego vero sic existimo ad Philosophiam perficiendam absolute necessum esse ut coniungatur Philosophia experimentalis cum Philosophia systematica et ex primis principiis deducta, imo ut illa huic ceu fundamento superstruatur*⁵⁸.

Proprio in questo contesto risulta in modo chiaro il programma 'apologetico' di Andala: Descartes, avendo fondato i principi della sua fisica su i cardini della teologia naturale, può essere integrato in modo tale da allargare i fondamenti del suo sistema anche della *Philosophia experimentalis*, che senza quei fondamenti non può aspirare a proporsi come scienza:

*ita pariter in tenebris versantur, omni fundamento destituuntur, nihilque magnum praestare possunt, imo nomine Philosophi sunt indigni qui nulla habent principia, qui causas rerum non investigant, quique ex sensibus solummodo philosophari et ex experimentis unice Physica dogmata derivare allaborant*⁵⁹.

Inutile chiedersi se Descartes sarebbe stato d'accordo sull'operazione: la sua lotta contro il sistema aristotelico-scolastico sembra aver perduto ogni senso; ma certo non avrebbe potuto non apprezzare lo sforzo del professore

⁵⁸ ANDALA 1740 Paraph., pp. 1-2.

⁵⁹ Ivi , p. 2. I sostenitori del vuoto corroborano, secondo Andala, questa teoria: «Exemplo sint Otto de Geuricke, primus *Antlia Pneumatica* inventor, et Torricellus Evangelista, primus auctor *tubi* ab ipso denominati, sive *Barometri*, qui suis inventis *vacuum* ad oculum demonstrare laborabant».

olandese per promuovere i suoi *Principia* a libro di testo nell'insegnamento della filosofia naturale. Andala comunque ha ben presente le riserve di Descartes nei confronti della filosofia sperimentale⁶⁰, riserve spiegabili secondo lui con una non sufficiente abilità (*defectus*) nel condurre gli esperimenti, che avrebbe impedito al Filosofo di completare la sua opera nei termini presentati in questa introduzione alla *Paraphrasis*:

Experimentorum defectus impedivit Philosophum ulterius suam Philosophiam perficere. Experimentorum copia indies crescens nostri temporis Philosophis occasionem subministravit eam magis magisque perficiendi. Id et factum fuisset si Philosophia *systematica* cum *Experimentalis* coniuncta et haec illi superstructa fuisset⁶¹.

Questa unione è dichiarato esplicitamente essere il fine per il quale Andala ha portato a termine la *Paraphrasis* («Hoc solum opus hic labor nobis reliquus erat ut cum *Philosophia* hac *systematica experimentalis* coniungatur»⁶²), e

⁶⁰ Il contrasto tra il livello della sperimentazione dei tempi di Descartes rispetto a quelli in cui scrive Andala è espresso chiaramente «Uti vero Philosophus saepius est conquestus de *Experimentorum* sui temporis defectu, ita merito gratulamur nobis de insigni (quae est nostrorum temporum felicitas) *Philosophiae Experimentalis* cultu. Quam multa admiranda naturae opera iam ob oculos ponere possumus, quae vix ratiocinando et demonstrando aliis persuaderi potuisset», ivi, p. 5

⁶¹ Ivi, p. 5. In questo contesto incontriamo anche un rimando a Heereboord: «Hoc debemus Renato Des Cartes (quem Clar. Heereboord suo tempore in publico Sermone absentem tanquam praesentem ita compellavit: *Salve Philosophorum maxime, Veritatis, Philosophiae, Libertatis in philosophando Stator, Assertor, Vindex*) quod ordine naturali, naturae mentis humanae maxime accomodato, methodo facili, perspicua nec non mathematica, fuerit philosophatus, quod certa et clara principia invenerit, plurimas veritates et conclusiones ex iis deduxerit et plus sexcentis quaestionibus explicuerit, quae sic a nullo ante ipsum fuerant explicatae. Imo quae de philosophia cogitavit (uti scribit ad R. P. Dinet, p. 150) in suis *Principiis* proposuit ordine ad Scholarum usum accomodato, brevibus scilicet articulis singulas quaestiones includendo, talique ordine ipsas exsequendo, ut sequentium probatio ex solis praecedentibus dependeat, omnesque in unum corpus redigantur», *ibid.*

⁶² *Ibid.*

su tale impegno egli avanza anche una rivendicazione di originalità all'interno degli sforzi per promuovere la filosofia cartesiana⁶³.

Andala non ignora, come abbiamo appena visto, gli sforzi a lui precedenti in questa direzione – troviamo anche un rimando a Jacques Rohault⁶⁴ e diverse menzioni di Pierre Poiret⁶⁵, ma i modelli da lui chiaramente indicati nella prefazione sono Röell, van Til e Bachman, che già avevano individuato nella metafisica cartesiana un elemento primario per fondare una teologia razionale⁶⁶, ma che erano stati senza dubbio meno espliciti nell'adozione della filosofia cartesiana – il che si spiega con la natura prettamente teologica dei loro scritti, al contrario del *Syntagma*, nel quale la *Paraphrasis* dei *Principia* di Descartes estende il modello all'insegnamento della fisica.

STEFANO CAROTI

DIPARTIMENTO ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

⁶³ «Contendebat Philosophus ut haec sua cogitata a quamplurimis reciperentur. Quanto vero cum applausu ipsius Philosophia fuerit excepta praecedentium temporum experientia abunde docuit. In Celeberrimis Belgii nostri Academiis aliisque eam doceri coepisse novimus. *Principia Philosophiae* eum in finem alibi quam heic in nostra Academia a 30 abhinc annis exposita fuerunt a viris Celeberrimis, quorum vestigia premere (non obstante quod alii ab iis deflexerunt cum notabili rei Philosophicae detrimento) elapso iam proxime octennio studuimus», *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 252.

⁶⁵ In entrambe le parti del *Syntagma*: ANDALA 1740 Comp., pp. 53-54, 83 dalle *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*; pp. 113-114 criticandolo; Andala 1740 Paraph., pp. 38-39.

⁶⁶ Non ho potuto consultare il testo di Bachman; per Röell, RÖELL 1700 (quarta edizione, esemplare progetto Google settembre 2014); per van Til VAN TIL 1704 (esemplare consultato: progetto Google, settembre 2014).

BIBLIOGRAFIA

ANDALA 1701 = RUARDUS ANDALA, *Oratio Inauguralis de Physicae Praestantia, Utilitate et Iucunditate, dicta solenniter Franekeræ Frisiorum in Templo Accademico Nono Kalendis Iulii Anno MDCCI cum ibidem Ordinarius Philosophiæ Professor inauguraretur*, Franekeræ, apud Franciscum Halmam, illustrium Frisiae Ordinum et Eorundem Academiae Typographum Ordinarium.

ANDALA 1709 = RUARDUS ANDALA, *Exercitationes Academicae in Philosophiam Primam et Naturalem in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur nec non solide vindicatur*, Franeker, Wibius Bleck.

ANDALA 1711 = RUARDUS ANDALA, *Syntagma Theologico-Physico-Metaphysicum complectens Compendium Theologiae Naturalis; Paraphrasin in Principia Philosophiæ Renati Des-Cartes; ut et Dissertationum Philosophicarum Heptada*, Franekeræ, apud Wibium Bleck Bibliopolam.

ANDALA 1740 = RUARDUS ANDALA, *Syntagma-Theologico-Physico-Metaphysicum*, Franeker, Wibius Bleck.

LECLERC 1704 = JOANNIS CLERICI *Physica sive de rebus corporeis libri III priores...Operum Philosophicorum Tomus III*, Amsterdam, Apud Johannem Ludovicum De Lorme.

MIRANDA 2012 = GIACOMO MIRANDA, *Il primato dell'interpretazione: lineamenti di una "teologia cartesiana" in Ruardus Andala (1665-1727)*, Tesi di Dottorato in Filosofia e Antropologia, Università degli Studi di Parma 2012 (<http://dspace-unipr.cineca.it/handle/1889/1858>).

RÖELL 1700 = HERMANNUS ALEXANDER RÖELL, *Dissertatio de religione rationali*, Franeker, apud Johannem Gyzelaar.

VAN TIL 1704 = SALOMON VAN TIL, *Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae*, Leida, apud Jordanum Luchtman.

WHITE 1645 = THOMAS WHITE *Two Treatises in the one of which the nature of bodies in the other the nature of mans soule is looked into in way of discovery of the immortality of reasonable soules*, London, John Williams.

WHITE 1642 = THOMAS WHITE, *De mundo dialogi tres*, Parisiis, apud Dionisum Morrau.

«CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA» O «RELAZIONE D'ESSENZA»?

APRIORI TEORETICO E APRIORI ETICO IN KANT E REINACH

FAUSTINO FABBIANELLI

1. Introduzione

La filosofia di Kant è senza alcun dubbio una filosofia dell'apriori: delle varie forme di esperienza – conoscitiva, morale, estetica, religiosa etc. – si tratta, di volta in volta, di indicare cosa può esserne detto dal punto di vista della ragione. Per un pensiero trascendentale come quello kantiano non è cioè questione di cose ma piuttosto del sapere razionale che se ne ha. Afferma Kant in un famoso passo della *Critica della ragion pura*: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori»¹. Non dunque le cose, gli eventi, l'esperienza in genere nella loro datità aposteriori vengono messe a tema nella riflessione filosofica kantiana, ma le maniere in cui essi possono diventare oggetto di una conoscenza a priori. Ciò implica una riflessione e un concetto della filosofia differenti da quelli valsi prima di Kant: Dieter Henrich ha parlato a tale proposito di «seconda riflessività (*zweite Reflektiertheit*)», in base alla quale la ragione non soltanto conosce le cose ma sa di sé nel co-

¹ KANT 1911 (1), p. 43 (B 25); trad. it: KANT 1983, p. 58.

noscere le cose, prende dunque atto dei propri limiti conoscitivi ed è in grado di mettere in conto e pertanto giustificare, oltre ai propri sbagli, anche le illusioni alle quali essa va necessariamente incontro allorché persegue la conoscenza dell'assoluto². Per una tale filosofia dell'apriori diventa fondamentale stabilire che ciò che precede (logicamente parlando) l'esperienza fenomenica e che costituisce il contributo razionale alla costituzione di essa ne rappresenta anche, in definitiva, la condizione di possibilità. Conoscere i modi in cui è possibile un sapere a priori degli oggetti significa dunque per Kant indagare come l'oggettualità possa darsi per un soggetto razionale, come dunque gli oggetti possiedano una realtà fenomenica in base a determinate facoltà o funzioni conoscitive che ne rappresentano le condizioni di possibilità soggettive.

Nel presente contributo desidero sottoporre ad analisi le critiche che Adolf Reinach³ - uno degli esponenti di spicco del movimento fenomenologico del secolo scorso - rivolge all'apriorismo trascendentale di Kant. Mi riprometto di mostrare innanzitutto la distanza speculativa che separa le due concezioni della filosofia - di Kant e di Reinach; in secondo luogo, e per conseguenza, di indicare la misura - se non vogliamo dire del fraintendimento - certamente dell'incomprensione che anima il confronto tra la fenomenologia reinachiana e la critica trascendentale di Kant. Per entrambi i punti farò in particolare leva sul tema della costituzione trascendentale dell'oggettualità, intendendo con ciò la questione del darsi di un oggetto in relazione a certe funzioni proprie del soggetto.

² HENRICH 1988, p. 92.

³ Reinach è ancora oggi un autore relativamente poco studiato; rimando di seguito ai lavori più significativi in relazione al nostro discorso: BENOIST 2005; BESOLI 2008; DU-BOIS 1995; MAYRHOFER 2005; MULLIGAN 1987.

Al fine di mostrare come un tale concetto sia in Reinach del tutto assente⁴ confronterò, in una breve conclusione, la sua posizione con quella di Husserl in relazione alla comprensione kantiana della filosofia di Hume.

2. Apriori come condizione di possibilità: una questione di applicabilità universale e necessaria?

L'apriori kantiano rimanda ad una precedenza logica e non temporale delle funzioni soggettive sull'esperienza empirica. Esso traccia, in altre parole, i confini di ciò che deve essere presupposto come condizione necessaria, anche se non sufficiente, per poter esperire in maniera oggettiva. Da tale precedenza logica si ricavano, per contrasto con ciò che appartiene all'ambito dell'aposteriori, le due note che inscindibilmente caratterizzano il concetto dell'apriori kantiano: necessità ed universalità. Mentre l'esperienza empirica ci fornisce solo determinazioni contingenti e singolari, quello che la precede logicamente è sia ciò il cui non essere implicherebbe l'annullamento di ogni oggettualità pensabile, ovvero della sua connessione oggettiva⁵ – la necessità trascendentale non è infatti la mera necessità logico-formale –, sia ciò che non ammette eccezioni e che vale in maniera assoluta⁶: universalità (*Allgemeinheit*) può in tal senso essere compresa come sinonimo di validità universale (*Allgemeingültigkeit*).

⁴ BESOLI 2008, p. LXII, parla in relazione a Reinach, di una «costituzione in senso fenomenologico» che rimanderebbe, qualora intesa non in senso esclusivamente ricettivo, alla «leggibilità dei testi del mondo» cui concorrono le «condizioni di possibilità» individuate da Reinach e consistente in un tipo di connessioni d'essenza relative non al «dover-essere-così» ma al «poter-essere-così».

⁵ KANT 1911 (1), p. 193 (B 279).

⁶ *Ibid.*, p. 29 (B 4).

Con l'apriori kantiano viene dunque circoscritto quel dominio legislativo che appartiene alla soggettività trascendentale e di cui questa si avvale allorché si riferisce ai singoli casi dell'esperienza empirica. La domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, che riassume in breve l'assunto trascendentale di Kant⁷, trova una risposta nell'indicazione delle relazioni che intercorrono tra gli elementi a priori e gli elementi a posteriori di ogni esperienza⁸.

Tra le possibili riformulazioni concettuali dell'universalità kantiana è significativo per il nostro discorso che Reinach si decida per quella che esprime l'assoluta possibilità di applicazione del concetto o principio generale al caso singolo dell'esperienza empirica. Lasciamo parlare Reinach:

Come stanno le cose con l'universalità? *Cosa intendeva Kant con [ciò]? La validità universale per tutti, quella di essere riconosciuta universalmente? No. Le verità che rivendicano il diritto alla validità e ad esser riconosciute da tutti? No. [Pure un] principio empirico, in quanto vale, reclama il riconoscimento da parte di tutti*⁹.

Secondo Reinach, Kant pensa invece «a principi che sono in grado di poter esser applicati *in maniera assoluta*»¹⁰. Una tale interpretazione concettuale parrebbe giustificarsi in base al carattere di condizione di possibilità che secondo Kant spetta all'apriori: se infatti tutto ciò che è a priori è anche assolutamente universale e se l'apriori fonda in maniera costitutiva l'aposteriori, dal momento che ne rappresenta una imprescindibile

⁷ *Ibid.*, p. 39 (B 19).

⁸ Sull'apriori kantiano si vedano in particolare GRONDIN 1989 e FERRARI 2003, pp. 15-55.

⁹ REINACH 1989 (1), p. 435.

¹⁰ *Ibid.*

condizione di possibilità, allora anche la nota dell'universalità dovrebbe essere compresa all'interno del rapporto di validità costitutiva che sussiste tra il generale e il singolare. Reinach può sulla base di una tale argomentazione sostenere che Kant ha ben evidenziato che «universale» non vuol dire né capacità di essere universalmente riconosciuto, né pretesa che ciascuno riconosca all'elemento in questione una validità universale. Anche un principio empirico – espresso ad esempio dal giudizio «il leone è forte» – esige infatti di essere riconosciuto in maniera generale. Un tale principio tuttavia è in grado di raggiungere al massimo quella universalità (*Universalität*) che ha in mente Kant quando parla di universalità (*Allgemeinheit*) comparativa, implica cioè quella universalità che spetta a principi sintetici a posteriori. Esso ammette come tale sempre un'eccezione: il giudizio intorno alla forza del leone, benché valga nella maggior parte dei casi, lascia aperta la possibilità che si diano leoni deboli. A detta di Reinach, Kant ha invece ritenuto che l'universalità fosse una nota dell'apriori nella misura in cui essa appartiene a tutti quei principi capaci di trovare un'applicazione generale all'esperienza. Il fine che il fenomenologo tedesco persegue in una tale interpretazione di Kant è quello di mostrare come l'elemento dell'applicabilità universale e necessaria sia del tutto secondario in relazione alla questione dell'apriori. Ciò sarebbe dimostrato secondo Reinach da nessi a priori come ad esempio « $3 > 2$ » ovvero «4 è divisibile per 2» per i quali, pur essendo assolutamente validi, non ha alcun senso porre la questione della loro applicabilità ai casi singoli. Si deve pertanto affermare – questa la conclusione di Reinach – che l'«*universalità non [è] dunque costitutiva per [l']apriori*»¹¹.

¹¹ *Ibid.*, p. 436. Come ha giustamente sottolineato BESOLI 2008, p. LVI, universalità e necessità sono per Reinach soltanto «qualificazioni derivate» dell'apriori.

L'interpretazione reinachiana dell'apriori kantiano nei termini di applicabilità universale ai singoli casi empirici costituisce il risultato di una lettura parziale e non immanente ai testi di Kant. Essa è parziale, nella misura in cui non pone nel giusto risalto la questione della costituzione dell'esperienza empirica; essa va oltre la lettera e lo spirito del trascendentalismo kantiano in quanto traduce il tema della validità mediante la mera relazione quantitativa ovvero distributiva che sussiste tra l'universale principio a priori e il particolare fenomeno a posteriori.

Volendo cominciare da quest'ultimo punto, è bene ricordare come una tale comprensione della filosofia kantiana si facesse spazio in particolare nel dibattito contemporaneo a Kant. E questo in almeno due sensi: innanzitutto per quel concerne la distinzione tra validità universale (*Allgemeingültigkeit*) e comprensione universale della validità (*Allgemeingeltung*) – distinzione introdotta per la prima volta da Karl Leonhard Reinhold –, in secondo luogo per quel che attiene al dubbio scettico, fatto valere in particolare da Salomon Maimon, che il principio a priori kantiano possa sì essere formalmente valido, non possa però essere considerato un principio reale dal momento che non risulta applicabile ai singoli casi.

Sul primo punto Reinhold afferma a cominciamento del Primo libro del suo *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*:

Il principio *universalmente compreso come valido* si distingue in filosofia da quello *universalmente valido* per il fatto che non solo viene trovato, come questo, vero da ciascuno che lo comprende, ma per il fatto che viene anche effettivamente compreso da ogni mente sana e filosofante¹².

¹² REINHOLD 1789, p. 71; trad. it.: REINHOLD 2006, p. 65. Sulla Filosofia elementare di Reinhold mi permetto di rimandare a FABBIANELLI 2011.

Un principio universalmente valido – Reinhold fa l'esempio dei principi della scienza naturale di Newton – può essere valido in sé, pur non essendo ancora stato compreso da tutti come tale. Questa differenza tra *Allgemeingültigkeit* e *Allgemeingeltung* propone una interpretazione della validità universale dei principi a priori nel senso del riconoscimento da parte di tutti i singoli soggetti conoscenti; essa anticipa dunque il significato distributivo di cui parla Reinach e pone in secondo piano il fatto che per Kant la validità universale non si identifica affatto con l'applicazione del principio secondo il parametro quantitativo del più e del meno.

In maniera simile è possibile mostrare come le obiezioni scettiche di Salomon Maimon – un autore che, come vedremo in seguito, Reinach conosce e al quale si richiama esplicitamente –, vanno nella direzione dell'applicabilità dei principi a priori ai singoli casi concreti. In una lettera del 7 aprile 1789 a Kant, Maimon riassume una delle sue quattro osservazioni critiche nei confronti della filosofia trascendentale secondo la domanda kantiana del *quid facti*¹³. Il problema è qui se i concetti e i principi a priori siano effettivamente utilizzabili in relazione ad oggetti empirici. La deduzione trascendentale delle categorie spiegherebbe ad avviso di Maimon soltanto il carattere di legge che caratterizza la relazione tra il concetto universale e l'oggetto percepito, essa non mostra però come l'universalità di quello si specifichi nell'individualità di questo. Se si prende ad esempio il principio di causalità kantiano, si è soltanto in grado di affermare che gli oggetti dell'esperienza in generale devono essere necessariamente pensati in base alla relazione causale, non si può invece

¹³ Cfr. KANT 1922, pp. 15-17.

asserire che, ad esempio, un oggetto specifico come il sole sciolga necessariamente con i suoi raggi il ghiaccio. L'apriori kantiano è dunque valido solo come legge formale, ma non ha una validità reale dal momento che non concerne i singoli casi specifici¹⁴.

Reinach riprende nella sua critica a Kant, non saprei direi quanto consapevolmente, osservazioni come quelle appena mostrate di Reinhold e di Maimon; in tal modo fa intervenire nella propria valutazione dell'apriori kantiano un elemento come la necessaria e universale applicabilità del principio universale ai singoli casi specifici, il quale, se scisso dalla questione della costituzione dell'esperienza, rende, come si diceva, una tale interpretazione parziale. Con ciò è detto anche l'aspetto centrale che caratterizza l'apriori di Kant: se è vero infatti che a priori sono quegli elementi che precedono l'esperienza e che la rendono trascendentalmente possibile, ciò può voler dire che i modi di connessione ovvero le strutture mediante le quali viene appreso il materiale empirico sono responsabili, nella loro natura formale, non soltanto dell'ordine dell'esperienza fenomenica ma anche, e soprattutto, del darsi stesso dei fenomeni per il soggetto razionale. I fatti empiricamente accertabili secondo la modalità dell'aposteriori non hanno, secondo una tale lettura di Kant¹⁵, nessuna realtà se non nella misura in cui vengono costituiti mediante le strutture a priori. Parlare dunque, come fa Reinach, di un apriori applicabile all'aposteriori tradisce una comprensione per così dire non trascendentale del trascendentale. Se infatti si comprende l'apriorità kantiana nel sen-

¹⁴ Su queste critiche a Kant si veda MAIMON 1965 (1), p. 215 e MAIMON 1965 (2), pp. 489-490. Sulla filosofia di Maimon resta ancora insuperato KUNTZE 1912, del quale si vedano, sul punto in discussione, in particolare le pp. 144-147.

¹⁵ Una tale lettura è stata proposta in particolare da Giovanni Gentile, del quale si veda, tra le altre cose, GENTILE 1999 (1) e GENTILE 1999 (2).

so di una universalità applicabile ai singoli casi empirici, oltre a rimettere in gioco, come si è detto, obiezioni scettiche alla Maimon, si dà per presupposto che dal punto di vista critico abbia un senso affermare la realtà della singolarità indipendentemente dal principio universale che le dovrebbe essere applicato. Il problema della costituzione dell'esperienza fenomenica in Kant nega invece proprio che, per la ragione e a partire dalla ragione, si diano le singole realtà a posteriori accanto ed indipendentemente dalle strutture trascendentali. Come spiega Gentile, se si oppone la forma alla materia si perde il senso autentico della trascendentalità kantiana. L'apriori di Kant esprime in altre parole l'idea «che la forma formi», che essa come funzione trascendentale del soggetto conoscente rappresenti una sintesi prima della quale ed indipendentemente dalla quale il dato empirico non si dà affatto¹⁶.

3. L'apriori non trascendentale: la relazione d'essenza

Reinach parte invece proprio dall'assunto contrario: le cose si danno nel loro carattere essenziale prima ed indipendentemente dalla ragione che le costituisce. Siamo qui evidentemente fuori dal trascendentalismo kantiano. Per Reinach, infatti, l'autentico concetto di universalità concerne solo ed esclusivamente i nessi che sussistono tra le essenze oggettuali considerate nella loro positività¹⁷. «Il concetto dell'universalità: [ad es.] "l'arancione [sta] tra il rosso e il giallo". Nel concetto di relazione

¹⁶ Cfr. GENTILE 1999 (1), p. 551.

¹⁷ BESOLI 2008, p. XIV, ha utilizzato al riguardo l'efficace espressione di «*positivismo delle essenze*».

d'essenza risiede la validità senza eccezioni, l'autentica universalità»¹⁸. Impostando la questione dell'universalità dell'apriori in senso kantiano si è invece costretti a ritenere che universali possano essere soltanto i principi dell'esperienza possibile. È vero invece per Reinach che il luogo dell'universalità è propriamente lo stato di cose (*Sachverhalt*)¹⁹. Uno stato di cose che si dà e sussiste indipendentemente dal soggetto razionale, per il quale dunque la questione trascendentale della costituzione non ha propriamente alcun senso. Reinach può pertanto mostrare che anche la necessità – per Kant, la seconda nota dell'apriori –, allorché la si prende in maniera isolata, non costituisce affatto un elemento costitutivo dell'autentica apriorità. Se ad esempio mi riferisco allo stato di cose «l'arancione sta tra il rosso e il giallo», potrei ben pensare ad uno stato di cose contrario che, pur risultando impossibile, continua ad essere uno stato di cose, pertanto dotato di una necessità intrinseca.

Relazioni d'essenza possono essere necessarie e impossibili. [Qui c'è bisogno di] un ampliamento della determinazione kantiana [e] di alcune correzioni delle argomentazioni kantiane. Qual è [il] contrario di uno stato di cose necessario? Pure [uno] stato di cose, ma [uno] impossibile. La sola necessità non [è] dunque [il] criterio delle relazioni apriori. Le relazioni d'essenza che possiedono il carattere dell'impossibilità [sono] tanto a priori quanto necessarie²⁰.

Kant ha ritenuto che il contrario di ciò che è necessario fosse, proprio in quanto impossibile, anche impensabile, dal momento che ha scambiato la necessità dell'essere (*Notwendigkeit des Seins*) con la necessità del pensare (*Denknotwendigkeit*). La costrizione che si prova a pensare

¹⁸ REINACH 1989 (2), p. 354.

¹⁹ *Ibid.* Sul concetto di «Sachverhalt» in Reinach si veda SMITH 1987, pp. 189-225.

²⁰ REINACH 1989 (1), p. 438.

certi stati di cose è invece per Reinach soltanto la conseguenza soggettiva di una necessità essenziale che appartiene allo stato di cose pensato²¹. Che la retta sia la linea più breve tra due punti rappresenta una determinazione dell'essere assolutamente essenziale e per questo necessaria. Reinach può dunque dire che l'apriori non ha nulla a che fare con il pensiero e con la conoscenza. I nessi apriori trovano applicazione negli eventi della natura non perché ne siano le condizioni di possibilità ma perché ne costituiscono le leggi ontologiche: in tal senso la questione dell'applicazione dell'apriori all'aposteriori perde di senso. Nella misura in cui, invece, si ritiene con Kant che le leggi della natura siano leggi del pensiero, si è anche costretti a riproporre il tema della possibilità di ciò che è in realtà una necessità essenziale. «In effetti, non è comprensibile perché la natura dovrebbe sottomettersi alle leggi del nostro pensiero. Ma non si tratta affatto, in verità, di leggi del pensiero. Si tratta del fatto che essere o comportarsi così o così si fonda nell'essenza di qualcosa»²². Scambiando la necessità dell'essere con la necessità del pensare non si può, secondo Reinach, che giungere a professare una posizione idealista. Kant, posto di fronte al falso problema del modo in cui l'apriori possa trovare applicazione nell'aposteriori, ha ritenuto di percorrere la via della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, mostrando così che la validità delle strutture del pensiero riposa sul loro essere condizioni di possibilità degli oggetti pensati. Questo modo di procedere nasconde però, ad avviso di Reinach, una circolarità: se è vero infatti che

²¹ REINACH 1989 (3), p. 69 riconosce che la *Denknotwendigkeit* kantiana non si esaurisce in una costrizione soggettiva (*subjektive Nötigung*) ma rappresenta una necessità oggettiva. Questa tesi non contraddice quella di REINACH 1989 (1): la necessità può infatti essere ad un tempo oggettiva e tuttavia solo del pensiero anziché dell'essere.

²² REINACH 1989 (4), p. 545; trad. it: REINACH 2008, p. 182.

i principi sintetici a posteriori dell'esperienza devono, per essere validi, presupporre la validità dei principi sintetici a priori che regolano l'applicazione delle categorie dell'intelletto puro, se d'altra parte la validità dei principi sintetici a priori può essere dimostrata solo richiamandosi al fatto dell'esperienza, mostrando cioè che tramite essi l'esperienza è effettivamente possibile, allora il ragionamento non può che risultare circolare²³.

Per la sua accusa di circolarità a Kant Reinach si richiama esplicitamente ad una obiezione che era stata rivolta alla filosofia kantiana da parte di Salomon Maimon. Nel suo *Philosophisches Wörterbuch* – a conclusione della voce *Apprehension und Association der Einbildungskraft* – Maimon si rivolgeva ai critici scettici, per lui i filosofi che avevano compreso in maniera autentica il trascendentalismo kantiano, per mostrare come fosse vero che la metafisica sia impossibile per Kant, come non fosse invece del tutto ammissibile che matematica e scienza della natura siano possibili. Per quel che riguarda la matematica, infatti, la *Critica della ragion pura* spiega la possibilità dei concetti e dei principi matematici provandone la realtà oggettiva, il fatto cioè che si possa pensare mediante essi degli oggetti, essa non ne spiega però la possibilità, come cioè tali concetti e principi sorgano. Maimon si richiamava, per spiegare una tale possibilità, alla legge dell'associazione. Per quel che concerne invece la scienza della natura, le forme trascendentali kantiane si rivelano soltanto formali prima del loro uso, acquistando invece realtà unicamente mediante il loro utilizzo rispetto a oggetti determinati. Ma l'uso viene qui, secondo Maimon, ammesso come un fatto indubitabile, che invece do-

²³ REINACH 1989 (1), pp. 445-446, 423.

vrebbe essere prima dimostrato. Insomma, nella *Critica* di Kant è all'opera un «circolo nella spiegazione», dal momento che per un lato le forme trascendentali vengono intese come condizioni necessarie dell'esperienza fattuale, per l'altro lato si presuppone l'esperienza come fatto al fine di dimostrare la realtà di quelle forme²⁴.

Ora però, laddove Maimon ritiene di dover sostituire il principio kantiano della possibilità dell'esperienza col principio associativo dell'immaginazione produttiva – restando comunque all'interno di un parametro speculativo, certamente differente da quello kantiano, ma comunque fondato sul concetto della costituzione trascendentale dell'esperienza –, Reinach si richiama a Maimon per andare oltre Maimon e oltre l'intero trascendentalismo kantiano. Detto altrimenti: se la critica scettica maimoniana fa leva proprio sulla presunta questione irrisolta in Kant della realtà dei principi trascendentali e della costituzione dell'oggettualità in base ad un principio soggettivo, la critica reinachiana oltrepassa completamente la questione critico-trascendentale del rapporto costitutivo tra soggetto e oggetto richiamandosi ad una necessità dell'essere che si dà prima della necessità del pensare. In tale maniera, viene sì evitato il presunto circolo kantiano, ma soltanto nella misura in cui si pone, in primo luogo, un primato dell'essere sul pensare e se ne riconosce l'indipendenza reciproca, inammissibile invece per la filosofia trascendentale di Kant. In secondo luogo, si postula a partire da tale 'irrelazione' del pensare con l'essere una datità ontologica che proprio Kant voleva evitare con la domanda trascendentale che non intendeva riguardare gli oggetti, ma il modo di conoscenza degli oggetti. Infine, le strut-

²⁴ Cfr. MAIMON 1965 (3), pp. 47-48.

ture trascendentali, attraverso le quali si costituisce per Kant l'esperienza oggettiva, vengono comprese da Reinach come soggettive non più nel senso legittimo per Kant di appartenenza ad un soggetto, ma invece in quello di validità parziale e limitata. Viene in tale maniera tralasciata, o quanto meno messa in secondo piano, la questione trascendentale del *quid iuris* che riguarda il modo in cui non fattualmente, ma dal punto di vista prescrittivo-normativo certe forme del soggetto possano dare luogo all'oggettività fenomenica²⁵.

4. Quali conseguenze per l'apriori come condizione di possibilità dell'esperienza?

La presunta soggettivazione implicita nell'assunto kantiano sull'apriori costituisce agli occhi di Reinach il risvolto di un pensiero intessuto di antropologismo. I passi che sembrano giustificare una tale obiezione non mancano. Nella *Critica della ragion pura* si legge ad esempio: «*La nostra natura è cosiffatta che l'intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto*»²⁶. A ben vedere, però, qui non si tratta, come invece Reinach ritiene, di una mera dichiarazione di antropologia empirica; casomai è lecito parlare di una antropologia trascendentale nel senso del rinvenimento, attraverso una riflessione razionale,

²⁵ Sul valore del *quid iuris* kantiano si veda l'ancora oggi importante indagine di CHIODI 1961.

²⁶ KANT 1911 (1), p. 75 (B 75); trad. it.: KANT 1983, p. 94. Corsivo mio.

dei limiti della natura dell'essere razionale finito, a partire dai quali è possibile porre ancora una volta la questione critica del darsi degli oggetti per un soggetto non empirico ma trascendentale. Proprio perché Reinach intende la posizione kantiana nei termini di un'antropologia empirica, può affermare contro Kant che le verità a priori non dipendono dall'organizzazione che caratterizza la razionalità umana. Egli può dunque dire che se così fosse, 1×1 potrebbe fare una volta 1, un'altra volta 5, a seconda dell'organismo che pensa una tale moltiplicazione. «[Non avrebbe] alcun senso parlare qui di verità oggettiva. *Solo una fermezza (Festhaltung) relativa: [questa è] la conseguenza della "necessità di pensiero" al posto della necessità cosale*»²⁷. Ma la questione kantiana non è affatto, come vorrebbe Reinach, quella dell'organizzazione empirico-antropologica, ma piuttosto della costituzione dell'oggettualità a partire da una ragione in sé e per sé, benché finita. Non dunque del singolo uomo Tizio, Caio o Sempronio, ma dell'uomo considerato nella sua razionalità; non a caso, Kant parla al proposito di «organizzazione razionale» (*vernünftige Veranstaltung*).

Alle obiezioni di antropologismo e soggettivazione dell'apriori si uniscono, nella riflessione di Reinach, altri due punti critici: lo psicologismo e il positivismo di Kant. Per Reinach, allorché conosciamo l'unità oggettuale noi non ci limitiamo a vedere cosa avviene nella coscienza, fosse anche trascendentale, che pensa l'oggetto, ma osserviamo i nessi essenziali che vigono all'interno della cosa stessa. Kant ha pertanto ragione ad affermare contro Hume che l'unità cosale non si esaurisce in un mero fascio di qualità; non per questo egli è però legittimato a psicolo-

²⁷ REINACH 1989 (1), p. 441.

gizzare una relazione ontologica²⁸. Inoltre, Kant ritiene che la razionalità umana possa ricevere passivamente i dati dell'esperienza tramite la sensibilità e pensarli attivamente per mezzo dell'intelletto. Con ciò egli accetta quel dogma positivista in base al quale solo la sensibilità è in grado di offrirci qualcosa in maniera originaria. In tal modo, Kant limiterebbe in maniera inspiegabile una tesi che lui stesso aveva fatto valere in relazione agli oggetti matematici: che noi abbiamo cioè una intuizione ovvero una percezione categoriale non soltanto di oggetti sensibili ma anche di essenze soprasensibili. «Perché egli [Kant] ammette allora una comprensione (*Erfassung*) intuitiva soltanto per i triangoli, i numeri e simili? *Non c'è nessuna ragione del fatto che [sia] possibile una comprensione categoriale solo nel caso di numeri.* Il distacco di Kant dal positivismo [avviene] solo a metà e in maniera titubante»²⁹. Ora però, è del tutto evidente che si può affermare che Kant è uno psicologista soltanto nella misura in cui si ritiene, come fa Reinach, che la relazione ontologica sia un dato primario rispetto al soggetto per il quale essa vale. Si può inoltre dire che Kant è un positivista solo nella misura in cui si intende il dato kantiano della sensibilità come un qualcosa di empiricamente accertabile e di realmente indipendente dalla sintesi a priori dell'intelletto. In particolare la seconda edizione della *Critica della ragion pura* (si pensi nello specifico alla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*) stabilisce invece che l'unità della sintesi del molteplice, «fuori di noi o in noi», rappresenta la condizione della sintesi di ogni apprensione fatta attraverso l'intuizione spazio-temporale. Ciò vuol dire per Kant che l'unificazione del molteplice dell'intuizione sensibile non sarebbe possibile senza l'unità sintetica

²⁸ *Ibid.*, p. 423.

²⁹ *Ibid.*, pp. 447, 422, 442.

dell'intelletto, che dunque il dato positivo della sensibilità non esiste dal punto di vista trascendentale che nella misura in cui è sintetizzato per mezzo delle categorie. Kant può pertanto affermare che proprio per tale ragione «ogni sintesi, per la quale la stessa percezione è possibile, sottostà alle categorie» e che «poiché l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie sono condizioni della possibilità dell'esperienza, e valgono perciò a priori tutti gli oggetti dell'esperienza»³⁰.

L'apriori di Kant non è soltanto soggettivo; agli occhi di Reinach esso è anche formale. Le diverse condizioni di possibilità dell'esperienza non hanno in sé alcun carattere contenutistico, sono delle strutture che devono essere riempite dal materiale proveniente dall'esperienza empirica. L'obiezione non è affatto originale; già Hegel l'aveva enunciata in tutta la sua forza³¹. Dal punto di vista fenomenologico, dal quale tale critica viene formulata, derivano tuttavia osservazioni nuove. In primo luogo, il formalismo dell'apriori kantiano ne implica infatti, secondo Reinach, un impoverimento. Kant avrebbe ristretto troppo il dominio dell'apriori, dal momento che non avrebbe compreso che l'apriorità sta in relazione diretta con l'oggettualità: ogni qualvolta si ha a che fare con oggetti, ci si riferisce necessariamente a quei nessi essenziali che ne regolano i rapporti.

In verità, l'ambito dell'a priori è immensamente grande; qualunque oggetto conosciamo ha il suo «*quid*», la sua «essenza» e di tutte le essenze valgono leggi d'essenza. Non c'è alcuna ragione, nemmeno una, di limitare in qualche senso l'apriori al formale; anche del materiale, infatti, del sensibile, di suoni e colori valgono leggi a priori. Con ciò si apre alla ricerca un

³⁰ KANT 1911 (1), p. 125 (B 161); trad. it: KANT 1983, p. 152.

³¹ Cfr. ad esempio HEGEL 1992, § 52, p. 92.

ambito così grande e ricco da non poter ancora oggi essere da noi abbracciato³².

La sinteticità a priori di cui parla Kant rappresenta in realtà, a detta di Reinach, quella forma di relazione tra le essenze che la fenomenologia ritiene di poter portare a datità. Facendo del trascendentale un dato ontologico, Reinach ha buon gioco ad intendere le due intuizioni pure kantiane, spazio e tempo, come qualcosa di materiale ovvero di indipendente dalla coscienza. Reinach può dunque dire che se si prende ad esempio la forma sensibile «tempo», la separazione operata da Kant tra l'intuizione pura formale e le datità empiriche che la dovrebbero riempire risulta inadeguata rispetto alla descrizione di ciò che avviene effettivamente. Le affezioni della sensibilità sono un autentico processo temporale, hanno in sé il tempo e non sono affatto una mera materia che dovrebbe essere messa in forma dalle forme della coscienza³³. Ancora: tra movimento e tempo intercorre una relazione legislativa materiale, il nesso essenziale che li lega inscindibilmente non ha nulla di formale, dal momento che essi medesimi non sono nulla di formale. Tanto il tempo quanto il movimento sono note che appartengono alla realtà³⁴.

5. Etica trascendentale ed etica fenomenologica

³² REINACH 1989 (4), p. 546; trad. it: REINACH 2008, p. 184.

³³ REINACH 1989 (1), pp. 444-445.

³⁴ *Ibid.*, p. 440. Al tema del movimento Reinach ha dedicato uno studio specifico: cfr. REINACH 1989 (5).

Specifiche osservazioni critiche vengono rivolte da Reinach all'apriori dell'etica kantiana³⁵. Anche rispetto a tale dominio del sapere è facile osservare come il problema costitutivo di un'etica formale, per il quale non si danno valori o doveri oggettivi che siano indipendenti dalla ragion pura pratica, venga sostituito da un'etica materiale per il quale la questione della costituzione dell'universo etico passa in secondo piano. Reinach può dunque affermare che in Kant tutto ruota intorno alla volontà buona come ciò che unicamente possiede a priori un valore intrinseco, che pertanto i valori morali devono, per essere tali, riferirsi ad atti o azioni volontarie. In tal modo, però, si mostra a suo avviso un restringimento «della provincia dell'etica» simile a quello che si verifica nella filosofia teoretica. L'uomo infatti non è per Reinach soltanto un essere che vuole.

Perdonare ad un nemico il suo torto, la rinuncia ad [un] bene e simili sono atti autenticamente morali. *[Essi hanno] un valore morale benché non [vi sia presente] alcuna volontà di realizzare uno stato di cose. [Anche] il perdono [è un] atto della persona – si può [però] annoverarlo tra [gli] atti volontari?*³⁶

Si può al riguardo osservare come al presunto restringimento «della provincia dell'etica» in Kant faccia da contraltare in Reinach l'effettivo registrimento della volontà kantiana ad un atto dell'arbitrio mediante il quale si dovrebbe realizzare o si realizza davvero un certo stato di cose. La volontà pura è invece per Kant sinonimo della ragion pura pratica, a partire dalla quale soltanto ha senso parlare di valori morali. Anche gli

³⁵ Nello stesso periodo, come è noto, un altro fenomenologo, Max Scheler, aveva esposto le sue obiezioni all'etica formale di Kant nel suo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16).

³⁶ REINACH 1989 (1), p. 500.

atti etici di cui parla Reinach nel passo citato sono per Kant, a rigore, degli atti volitivi nella misura in cui vengono posti, nel loro essere moralmente buoni, da una volontà buona. Per Kant non c'è insomma nessuna forma di attività morale che preceda la ragion pura pratica. Ad Hermann Andreas Pistorius, recensore della *Fondazione della metafisica dei costumi* per la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, il quale aveva obiettato che il principio della moralità non avrebbe senso senza aver prima indicato quale sia il concetto di bene³⁷, Kant aveva risposto in un nota della *Critica della ragion pratica*, osservando che allo stesso modo gli si sarebbe potuto obiettare perché anche il concetto di facoltà di desiderare non fosse stato spiegato prima di quello di volontà³⁸. Se la risposta alla prima obiezione Kant l'aveva fornita nella *Critica* – in particolare nel capitolo intitolato *Sul concetto di un oggetto della ragion pura pratica*, dove si mostrava che i concetti di bene e male devono essere determinati solo dopo quello della legge morale³⁹ –, la risposta alla seconda critica veniva delineata in maniera succinta nella nota ricordata. Per evitare che il principio supremo della filosofia pratica non risulti empirico – il che avverrebbe se il sentimento del piacere venisse posto a fondamento della facoltà di desiderare –, Kant vi aveva così proposto una breve definizione del concetto di questa facoltà, ricavato dalla psicologia⁴⁰, in modo però da non pregiudicare l'assunto principale della *Critica*, ovvero la possibilità di una ragione pra-

³⁷ PISTORIUS 1975, pp. 144-161; la recensione è in parte discussa in LANDUCCI 1994, pp. 138-139, nota 42.

³⁸ Cfr. KANT 1913, p. 8, nota.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰ Così Kant nella *Critica della ragion pratica*: «la facoltà di desiderare è il potere, proprio di questo essere [dell'essere razionale finito], di costituirsi, mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse» (KANT 1913, p. 9; trad. it.: KANT 1987, p. 42).

tica pura ed apriori. In questa risposta a Pistorius si trova enucleata una presa di posizione che va *ante litteram* contro l'obiezione di Reinach: qualcosa vale dal punto di vista morale solo ed unicamente in relazione ad una volontà buona che non si esaurisce affatto nell'atto di arbitrio col quale si realizza un certo stato di cose. All'interno di una tale comprensione trascendentale dell'etica diventa pertanto problematico affermare, come fa Reinach, che la priorità della volontà buona implica anche una relativizzazione dei valori. Per Kant sarebbe buono solo ciò che ha un diretto riferimento alla volontà buona; per Reinach, al contrario, si danno dei valori che sono morali indipendentemente dal nesso che li connette con il volere. La riflessione (*Überlegung*), ad esempio, non si trasforma in un disvalore allorché si pone al servizio di una volontà cattiva; i cosiddetti talenti dello spirito quali fedeltà, pietà e bontà sono intrinsecamente buoni, a prescindere dal rapporto che li legga con la volontà⁴¹.

La distanza tra Kant e Reinach si percepisce nella maniera più chiara in relazione al carattere formale dell'apriori etico kantiano. Reinach interpreta qui la forma kantiana ancora una volta come il mero contenitore di una materia che deve essere formata e che si dà indipendentemente dal soggetto agente. Egli può pertanto affermare che tra la legge morale e la sua applicazione al caso concreto intercorre la stessa distanza sussistente tra le forme conoscitive e le datità dell'esperienza empirica. Questa separazione non viene mai superata, anzi il tentativo di dedurre dalla legge morale generale il caso singolo fallisce: allorché prova ad indicare in concreto cosa sia giusto fare, Kant si appoggerebbe, a detta di Reinach, a vaghe intuizioni della vita quotidiana contrabbandandole

⁴¹ REINACH 1989 (1), pp. 500-501.

come leggi etiche materiali. Perché ad esempio dovrebbero darsi in generale quei depositi di cui parla la *Fondazione della metafisica dei costumi* per giustificare i doveri perfetti?⁴² Il tentativo di fondare un'etica concreta sulla base dell'universalizzabilità della massima del volere ignora secondo Reinach il fatto che la validità morale di un'azione riposa sull'essenza del valore che le sta alla base. Una bugia è pertanto moralmente riprovevole in sé, per la sua essenza, e non perché possa essere o non essere universalizzabile; se ne può dunque affermare, in maniera assolutamente valida, il disvalore morale, senza il previo riferimento alla questione del suo poter diventare una legge di natura⁴³. Che poi la legge morale venga in tale maniera fatta dipendere da Kant da una legge naturale, «[c]iò contraddice il suo proprio principio etico fondamentale»⁴⁴. Kant ha secondo Reinach visto giusto nel ritenere che si dia un apriori etico che non dipende da circostanze contingenti, se tuttavia ciò vale non è per il suo formalismo, ma per il fatto che in esso si esprime una legislazione essenziale tra valori. Se di formalismo si può parlare dal punto di vista fenomenologico, allora solo nel senso dell'oggettivismo etico inaugurato da Brentano: «"Se qualcosa [ha] un valore, allora la sua esistenza ha [altrettanto] un valore positivo, la sua non esistenza un valore negativo" e altri principi [simili]»⁴⁵.

⁴² REINACH 1989 (1), p. 501.

⁴³ Reinach interpreta l'universalizzabilità della massima come il criterio per stabilire tanto in positivo quanto in negativo cosa sia valore ovvero disvalore. Per una validità soltanto negativa del test in questione si è invece espresso LANDUCCI 1994, pp. 34-75.

⁴⁴ REINACH 1989 (1), pp. 501, 503.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 503. Una tale assiologia viene sviluppata da Husserl nelle sue lezioni di etica a Gottinga, in particolare a partire dal semestre invernale 1908/09. Al riguardo si vedano CENTI 2004 e MULLIGAN 2004. Come è noto, Reinach si abilita con Husserl a Gottinga nel 1909, dove resta come «Privatdozent» fino al 1914; per le sue riflessioni etiche egli poteva dunque fare riferimento alle lezioni husserliane.

In questa analisi reinachiana del formalismo dell'etica kantiana va perduto un elemento fondamentale: la relazione tra la forma della massima e l'agire concreto. Si tratta ancora una volta del problema della costituzione di una oggettualità a partire dalle funzioni soggettive, in questo caso pratiche. Il criterio di universalizzabilità della massima ha in Kant, oltre che una funzione euristica – esso dice come fare per scoprire se un agire è morale oppure no –, anche un valore principiale, ponendosi come autoevidente, fondando cioè la propria validità. La massima non contraddittoria di cui è questione nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e alla quale Reinach si riferisce espressamente, ha in altre parole una diretta relazione con la realizzabilità pratica di un agire concreto. L'esempio del prestito fatto da Kant⁴⁶ mostra come un principio dell'agire fondato su un interesse sensibile come quello del togliersi da una situazione finanziaria imbarazzante solo per poter stare bene, anche a costo di fare una promessa falsa, non riesca a superare il test dell'universalizzabilità perché svuoterebbe di significato proprio ciò attraverso cui esso si realizza, vale a dire l'impegno a restituire il denaro. Questo vuol dire, dunque, che tale principio si autodistruggerebbe, vanificando in una situazione ipotetica come quella del test la possibilità pratica di dar luogo ad un'azione determinata. Se così è, però, si deve riconoscere che l'autocontraddittorietà, come modalità aletica, si ripercuote sul darsi di un agire concreto. La forma della massima è pertanto in grado di costituire l'oggettualità rappresentata dall'azione morale realizzabile nel mondo⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. KANT 1911 (2), p. 422.

⁴⁷ Ho discusso questo aspetto dell'etica kantiana in FABBIANELLI 2000, pp. 55-56. Reinach ritiene di dover individuare nella identificazione tra etica materiale e etica em-

6. Conclusione

Di formalismo, relativismo e antropologismo, come pure di soggettivazione delle forme della conoscenza in Kant, aveva già parlato Husserl occupandosi in particolare della valutazione kantiana della filosofia di Hume⁴⁸. È tuttavia interessante notare come l'assunto fenomenologico che sta alla base delle sue obiezioni non coincida affatto con quello fatto valere da Reinach per enunciare osservazioni critiche simili. In un articolo dedicato alla stessa tematica affrontata da Husserl⁴⁹, anche Reinach oppone Hume a Kant per mostrare come l'autentico apriori, quello a cui il filosofo scozzese avrebbe principalmente rivolto la sua attenzione, postula una relazione tra essenze che non ha nulla a che vedere con

pirica il motivo che avrebbe condotto Kant a difendere il formalismo etico. Kant ha suo avviso scambiato a torto «materiale» con «empirico» e «apriori» con «formale», proponendo una duplice, falsa opposizione: materiale-apriori e empirico-formale. Il falso apriori dell'etica kantiana spiegherebbe inoltre il rigorismo che la contraddistingue. Se infatti apriorità e formalismo vanno in Kant sempre insieme, allora anche il motivo dell'azione dovrà e potrà essere rappresentato soltanto dal rispetto della legge morale. Per un'etica fenomenologica materiale, invece, non è affatto corretto sovrapporre valore e agire autonomo, da un lato, e disvalore e agire eteronomo, dall'altro lato. L'agire in base a quell'inclinazione che mi spinge a salvare un uomo in difficoltà, ovvero per compassione, non è affatto riprovevole. Kant è secondo Reinach qui vittima di uno psicologismo nella misura in cui non comprende il contenuto di senso (*Sinngehalt*) di ciò che è emozionale, interpretandolo a torto come un elemento del singolo soggetto agente. «[Egli] tratta prese di posizione emozionali alla stregua di mal di denti» (cfr. REINACH 1989 (1), p. 503, 507).

⁴⁸ Cfr. in particolare HUSSERL 1956 (1) e HUSSERL 1956 (2). Mentre il secondo testo husserliano risale al 1908, il primo è di incerta datazione. Rudolf Boehm, curatore del volume della «Husserliana» in cui è contenuto il testo di Husserl, ritiene che sia del 1903 circa, laddove invece tanto KERN 1964, p. 18, nota 1, quanto SCHUHMANN 1987, p. 246, nota 35, lo fanno risalire al periodo tra il 1897 e il 1899.

⁴⁹ REINACH 1989 (3), pp. 67-93. Per KERN 1964, p. 61, nota 2, l'articolo di Reinach su Hume e Kant sarebbe stato stimolato da Husserl; di contro SCHUHMANN 1987, p. 246, nota 36. Sulla valutazione che Reinach dà della lettura kantiana di Hume cfr. DAVIE 1987, pp. 267-271; DE CALAN, 2005, pp. 39-54.

l'apriori kantiano. Tanto per Husserl quanto per Reinach, Kant sbaglia ad interpretare le relazioni humane tra idee come relazioni analitiche; per Hume, infatti, tutti i giudizi d'identità (analitici) sono relazioni tra idee, anche se non tutte le relazioni tra idee sono giudizi d'identità: la matematica ad esempio non si compone di tautologie, ma si fonda su sintesi a priori. Tanto Husserl quanto Reinach sono d'accordo nel ritenere che se Kant avesse letto non solo le *Ricerche* ma anche il *Trattato* si sarebbe accorto che pure Hume si riferisce a rapporti sintetici a priori al di fuori dell'ambito matematico, quando ad esempio parla della relazione di somiglianza che unisce il rosso con l'arancione⁵⁰. Laddove però Husserl, per ovviare alle incomprensioni kantiane, insiste sulla necessità di fondare una fenomenologia che mostri come le differenti oggettualità con le loro relazioni essenziali si costituiscano a partire da una coscienza trascendentale⁵¹, - in ciò riappropriandosi di uno dei momenti speculativi centrali del kantismo - , Reinach sviluppa il proprio ragionamento senza mai riferirsi né alla coscienza né al tema di come le essenze si dia-no. Nello scritto *Sulla fenomenologia* del 1914 si legge al proposito:

Questo è dunque l'essenziale: a priori sono gli stati di cose, e lo sono nella misura in cui la predicazione in essi - ad esempio, l'essere-b - è richiesta dall'essenza di A, nella misura in cui si fonda necessariamente in questa essenza. Ma stati di cose sussistono indifferentemente da quale coscienza li colga e se in generale una coscienza li colga. L'a priori in sé e per sé non ha minimamente a che fare con il pensare e il riconoscere⁵².

L'apriori di Reinach resta evidentemente distante tanto da quello proposto dal trascendentalismo di Kant quanto da quello invocato dalla feno-

⁵⁰ HUSSERL 1956 (1), pp. 351-352; REINACH 1989 (3), pp. 71-73.

⁵¹ HUSSERL 1956 (2), p. 361.

⁵² REINACH 1989 (4), pp. 544-545; trad. it: REINACH 2008, p. 182.

menologia trascendentale di Husserl⁵³. Ed è distante da entrambe perché manca in relazione ad esso ogni comprensione del problema della costituzione trascendentale, la si intenda nella versione kantiana o in quella husserliana.

FAUSTINO FABBIANELLI

DIPARTIMENTO ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

⁵³ Sulle differenze tra l'apriori di Husserl e l'apriori di Reinach cfr. ZELANIEC 1992.

BIBLIOGRAFIA

BENOIST 2005 = BENOIST JOCELYN, «Reinach et la visée (*das Meinen*): décliner l'intentionnalité», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 19-37.

BESOLI 2008 = BESOLI STEFANO, «La gravidanza del metodo descrittivo e il rispetto delle datità. Adolf Reinach e la traccia di una “vera fenomenologia”», in REINACH ADOLF, *La visione delle idee*, a cura di STEFANO BESOLI e ALESSANDRO SALICE, Macerata, Quodlibet, pp. IX-LXVI.

CENTI 2004 = CENTI BEATRICE, «Il concetto di valore nelle Lezioni di etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma», in CENTI BEATRICE e GIGLIOTTI GIANNA (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp. 255-325.

CHIODI 1961 = CHIODI PIETRO, *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino, Taylor.

DAVIE 1987 = DAVIE GEORGE, «Husserl and Reinach on Hume's „Treatise“», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Nijhoff, pp. 257-274.

DE CALAN 2005 = DE CALAN ROLAND: «Causalité et nécessité matérielle: Reinach lecteur de Hume», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 39-54.

DUBOIS 1995 = DUBOIS JAMES M., *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Dordrecht, Kluwer.

FABBIANELLI 2000 = FABBIANELLI FAUSTINO, «Non contraddittorietà teoretica e agire pratico. A proposito dei “doveri perfetti” nella „Fondazione della metafisica dei costumi” di Kant», *Studi Kantiani*, XIII (2000), pp. 53-65.

FABBIANELLI 2011 = FABBIANELLI FAUSTINO, *Coscienza e libertà. Un saggio su Reinhold*, Pisa, Edizioni della Normale.

FERRARI 2003 = FERRARI MASSIMO, *Categorie e a priori*, Bologna, Il Mulino.

GENTILE 1999 (1) = GENTILE GIOVANNI, «L'originalità di Kant», in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di HERVÉ A. CAVALLERA, Firenze,

Le Lettere, pp. 548-559 (1^a ed.: *La critica*, III (1905), pp. 409-414 e IV (1906), pp. 60-63).

GENTILE 1999 (2) = GENTILE GIOVANNI, «Il formalismo assoluto», in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 581-588 (1^a ed.: *La critica*, V (1907), pp. 146-151).

GRONDIN 1989 = GRONDIN JEAN, *Kant et le problème de la philosophie: l'apriori*, Paris, Vrin.

HEGEL 1992 = HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von WOLFGANG BONSIEPEN UND HANS-CHRISTIAN LUCAS, in ID., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg, Meiner.

HENRICH 1988 = HENRICH DIETER, «Grund und Gang spekulativen Denkens», in *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von DIETER HENRICH und ROLF-PETER HORSTMANN, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 83-120.

HUSSERL 1956 (1) = HUSSERL EDMUND, ««Hume und Kant.» Einwände gegen Kants Problem der synthetischen Urteile a priori und gegen das Schema seiner Lösung», in ID., *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von RUDOLF BOEHM (= *Husserliana*, Bd. VII), Den Haag, Nijhoff, pp. 350-356.

HUSSERL 1956 (2) = HUSSERL EDMUND, «Gegen Kants anthropologische Theorie», in ID., *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, cit., pp. 357-364.

KANT 1911 (1) = KANT IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 3, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer.

KANT 1911 (2) = KANT IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, pp. 385-463.

KANT 1913 = KANT IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, pp. 1-163.

KANT 1922 = *Kant's Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 11, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co.

KANT 1983 = KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di GIOVANNI GENTILE, GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE, riveduta da VITTORIO MATHIEU, Laterza, Roma-Bari.

KANT 1987 = KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pratica*, in ID., *Scritti morali*, trad. it. a cura di PIETRO CHIODI, Torino, Utet.

KERN 1964 = KERN ISO, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff 1964.

KUNTZE 1912 = KUNTZE FRIEDRICH, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

LANDUCCI 1994 = LANDUCCI SERGIO, *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini e Associati.

MAIMON 1965 (1) = MAIMON SALOMON, *Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, Olms, pp. 1-294 (I^a ed.: Berlin, Vieweg 1793).

MAIMON 1965 (2) = MAIMON SALOMON, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, (I^a ed.: Berlin, Felisch 1794).

MAIMON 1965 (3) = MAIMON SALOMON, *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, Olms, pp. 1-246 (I^a ed.: Berlin, Unger 1791).

MAYRHOFER 2005 = MAYRHOFER PHILIPP, «Réalisme et fondation chez A. Reinach», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 3-18.

MULLIGAN 1987 = MULLIGAN KEVIN (Ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Nijhoff.

MULLIGAN 2004 = MULLIGAN KEVIN, «Husserl on the “Logics” of Valuing, Values and Norms», in CENTI BEATRICE e GIGLIOTTI GIANNA (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, cit., pp. 177-225.

PISTORIUS 1975 = PISTORIUS HERMANN ANDREAS, Recensione di Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Materialien zu Kants >Kritik der praktischen Vernunft<*, hrsg. von RÜDIGER BITTNER und KONRAD KRAMER, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 144-161 (ed. or. in *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66 (1786), pp. 447-463).

REINACH 1989 (1) = REINACH ADOLF, «Einleitung in die Philosophie», in ID., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hrsg. von KARL SCHUHMAN und BARRY SMITH, Bd. 1 (SW 1), München, Philosophia, pp. 369-513.

REINACH 1989 (2) = REINACH ADOLF, «[Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt]», in ID., SW 1, pp. 351-354.

REINACH 1989 (3) = REINACH ADOLF, «Kants Auffassung des Humeschen Problems», in ID., SW 1, pp. 67-93.

REINACH 1989 (4) = REINACH ADOLF, «Über Phänomenologie», in ID., SW 1, pp. 531-550.

REINACH 1989 (5) = REINACH ADOLF, «Über das Wesen der Bewegung», in ID., SW 1, pp. 551-588.

REINACH 2008 = REINACH ADOLF, *La visione delle idee*, a cura di STEFANO BESOLI e ALESSANDRO SALICE, Macerata, Quodlibet.

REINHOLD 1789 = REINHOLD KARL LEONHARD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, Widtmann und Mauke.

REINHOLD 2006 = REINHOLD KARL LEONHARD, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di FAUSTINO FABBIANELLI, Firenze, Le Lettere.

SCHUHMANN 1987 = SCHUHMANN KARL, «Husserl und Reinach», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, cit., pp. 239-256.

SMITH 1987 = SMITH BARRY, «On the Cognition of States of Affairs», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, cit., pp. 189-225.

ZELANIEC 1992 = ZEŁANIEC WOJCIECH, «Fathers, kings and promises. Husserl and Reinach on the apriori», *Husserl-Studies*, 9 (1992), pp. 147-177.

SENTIMENTO RELIGIOSO E STRUTTURA CONFESSIONALE NELLA RUSSIA PRE-SOVIETICA

ANGELA DIOLETTA

In Russia alla vigilia della rivoluzione il fenomeno religioso fu analizzato nei suoi diversi aspetti: storico, politico, sociale, istituzionale, oltre che come espressione della coscienza emozionale. I vari dibattiti sulla natura della libertà, sul rapporto tra individuale e sociale, sul significato e la legittimità dei diversi tipi di autorità, sul valore della comunità e soprattutto sulla natura e la funzione del sentimento rispetto alla ragione attestano vicinanze di interessi e problemi con la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX. Entrambe le epoche di passaggio furono pervase dal senso di una fine, della catastrofe storica, dell'attesa millenaristica della seconda venuta del Cristo. La rivoluzione francese e Napoleone da un lato, la guerra russo giapponese e le due rivoluzioni dall'altro segnarono le due età, e indussero alla riflessione sui valori tradizionali e sulla responsabilità soggettiva e collettiva. In primo piano emerse il problema della coscienza e non soltanto nel suo valore morale razionale, ma anche nel suo essere più originario di coscienza emozionale. Il vissuto interiore venne recepito ed esplorato come la zona della libertà e della concretezza della verità, e nella ricerca della via d'uscita dalla dimensione soggettiva del sentimento si può scorgere una somiglianza di *problematiche*, pur nella diversità dei due momenti culturali. Se da un lato, infatti, l'interiorità poteva essere considerata garanzia dell'autenticità del sentimento religioso, non indotto artificialmente da condizionamenti esterni, dall'altro

lato, intesa nel senso di originaria libertà, diventava dimensione creatrice di tutti i valori, compreso quello religioso. Questa seconda alternativa diede origine a indirizzi culturali diversi sulla soglia del XX secolo, basti qui ricordare i simbolisti e i *Bogostroitegli* (cretori di Dio).

Uno dei problemi dibattuto agli inizi del '900 riguardava la natura del sentimento, la relazione tra l'*immediato* sentimentale e il processo della concettualizzazione, ossia tra il sentimento e la ragione, tra l'intuizione soggettiva e la dottrina. È infatti sulla dottrina che ogni religione giustifica la struttura dell'istituzione ecclesiale e fonda la sua pretesa di universalismo.

Interessante e significativa è l'attenzione rivolta in questo periodo alle comunità dissidenti o ereticali russe dei secoli XVII e XVIII, esistenti ancora agli inizi del XX secolo (e in parte anche ai giorni nostri), e la ricostruzione del pensiero etico-religioso dei massoni della seconda metà del XVIII secolo e dell'età di Alessandro I, che chiamava gli individui alla responsabilità personale e al valore dell'interiorità. La grande quantità e la serietà delle opere pubblicate sull'argomento¹ rivela un approccio non occasionale e fa pensare

¹ Ne ricordiamo solo qualcuna per mostrare l'intensità di questo interesse storico culturale. Già nel 1863 era uscita a Mosca l'opera di P. O LJUBOPYTNYJ, *Katalog ili biblioteka staroverčeskoj Cerkvi*, e nel 1887 quella di A. S. PRUGAVIN, *Raskol-Sektanstvo, Bibliografija staroobrdjadčestva i ego razvetolenij*. Negli anni 1887-1900 uscirono i tre tomi di F. K. SACHAROV, *Literatura istorii i obličeniija ruskogo raskola*, e nel 1908 a Mosca i due tomi di V. F. SENATOV, *Filosofija istorii staroobrdjadčestva* e sempre a Mosca nel 1917 dello stesso autore *Pravda staroj very*; nel 1911 Senatov pubblicò *Čit very*, et en 1913 *Pomorskie otvety*, ossia l'insieme degli scritti teologici dei vecchi credenti redatti dai fratelli Denissov. Negli anni 1907-1909 fu edita l'opera in due tomi di S. P. MEL'GUNOV, *Cerkov i gosudarstvo v Rossii*, nel 1914 a S.Pietroburgo quella di S. B. VESELOVSKIJ *Pamjatniki pervych let russkovo staroobrdjadčestva* (LZAK, t. 26) e a Mosca nel 1913 quella di S. SMIRNOV, *Drevnerusskij duhovnik*. Negli anni 1910-1911 uscì di S. P. MEL'GUNOV *Religiozno-obščestvennye dviženija XVII-XVIII v.v. v Rossii* (riedita nel 1922). Nello stesso periodo uscirono molti libri sulla massoneria moscovita, tra cui: M.N. LONGINOV, *Novikov i Moskovskie martinisty* (M. 1867), A. V. SEMEKA, *Russkoe ma-*

che anche in quel loro passato non troppo lontano gli intellettuali russi cercassero delle indicazioni per chiarire i problemi del presente.

1. Il valore cognitivo del sentimento.

L'attribuzione al sentimento di una forza cognitiva più profonda e concreta della ragione si ebbe in Russia con l'opposizione al volterrianesimo e lo sviluppo del sentimentalismo della seconda metà del XVIII secolo². Il sentimento divenne la zona dell'io morale e l'esortazione al "conosci te stesso", di natura stoicizzante, presente nella cultura formatasi sui classici e divulgata attraverso l'educazione e la poesia di orientamento "classicistico", assunse una nuova colorazione, ispirandosi a tutta una serie di scritti di carattere mistico-religioso. Florovskij, nella ricostruzione del pensiero teologico in Russia, osserva che il sentimentalismo, «movimento mistico e non semplice corrente letteraria, [...] mutò la psicologia religiosa»³, ma naturalmente è vero anche l'inverso, ossia che l'influenza pietistica e mistica, veicolate dalla massoneria, contribuì fortemente alla formazione del sentimentalismo russo. In questa di-

sonstvo v XVIII veke (Žurnal Min. Narod. Prosv. 1902, n.2), gli scritti di I. V. Lopuchin (editi da V. F. Savodnyk in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-ogo v.*, M. 1813), la corrispondenza dei massoni in Ja. L. Barskov, *Perepiska moskovskix masonov XVIII-ogo veka* (Petrograd 1915), A. N. PYPIN, *Russkoe masonstvo. XVIII i pervaja četvert XIX v.*, (Petrograd 1916), G. V. VERNADSKIJ, *Russkoe masonstvo v tsarstvovanie Ekateriny II* (Pietrograd 1917), le grandi raccolte in due tomi di S. P. MEL'GUNOV e N. P. SIDOROV, *Masonstvo v ego prošlom i nastojaščem* (M. 1914). Non si vuole qui dare una bibliografia esaustiva, ma mostrare soltanto un esempio dell'ampiezza e dell'importanza della ricostruzione storico-scientifica del fenomeno di opposizione alla Chiesa ortodossa e del suo scisma interno, il *raskol*.

² In realtà, il deismo di Voltaire influenzò in certa misura anche la massoneria dell'epoca di Caterina II, e opere del filosofo francese furono pubblicate nella tipografia di N. I. Novikov.

³ FLOROVSKIJ 1937, p. 97 le citazioni sono alla traduzione italiana.

reazione andava anche l'insegnamento dell'università di Mosca (fondata da Elisabetta nel 1755) e delle istituzioni ad essa collegate, dove predominava l'elemento massonico, interessato innanzitutto alla formazione morale degli studenti. È sufficiente leggere gli appunti delle lezioni di alcuni dei professori per capire quanto forte fosse l'attenzione all'interiorità.

La prima lezione del 3 settembre 1782 di I. Schwarz intitolata *Le tre conoscenze: la curiosa, la piacevole, l'utile* è esemplare di questo indirizzo. La prima delle tre riguarda le scienze naturali, essa «appaga la nostra ragione, incrementa la forza dello spirito. È utile in questa vita, ma non è necessaria per la beatitudine della futura vita eterna». La seconda, quella definita piacevole, riguarda l'arte (pittura poesia e musica), «essa appaga il nostro udito, la nostra vista e con l'immaginazione alimenta la ragione». La terza, l'utile «è necessaria all'uomo. Ci insegna il vero amore, la preghiera e l'aspirazione dello spirito alle nozioni superiori». Per attingere questa conoscenza «l'uomo deve ritornare in se stesso e osservare quali strumenti ha per l'azione e qual è quella forza interiore che opera con questi strumenti»; con questa analisi egli coglie la centralità dell'io «direttore e padrone di casa» di cui il corpo è strumento⁴.

⁴ IVAN GRIGOREVIČ ŠWARC, *Lekcii*, sost. A. D. Tjurikov, Doneck, izd. Weber 2008, pp. 3-4. Iohann Georg Schwarz (1751-1784), originario della Transilvania, giunse in Russia nel 1776 ed entrò nella loggia del principe N. N. Trubeckoj; fu chiamato all'università di Mosca dal curatore, il massone M. M. Cheraskov, il quale gli affidò l'incarico di ispettore del seminario universitario. Nel 1780 divenne professore ordinario di filosofia e creò il Circolo degli studenti universitari, il cui fine non era soltanto quello di offrire ai giovani un ambito in cui potessero esercitare l'attività di traduzione oltre che di composizione di scritti di vari argomenti che venivano pubblicati nella rivista di N. I. Novikov, ma soprattutto quello di formarli secondo regole morali sicure.

L'attenzione particolare rivolta all'interiorità emozionale è anche il principio del sentimentalismo, alla base del preromanticismo. Nikolaj Karamzin, considerato il rappresentante più eminente del sentimentalismo russo, formatosi nel clima di una spiritualità aperta alle influenze di una religiosità extra confessionale e libera da quei limiti dell'identità nazionale che avrebbero caratterizzato in seguito la posizione degli slavofili, presenta un esempio molto interessante della dilatazione della zona individuale del sentimento religioso: «Se io fossi il fratello maggiore di tutti i miei fratelli umani - scriveva nei *frammenti* del 1792 - , e se questi ascoltassero il loro fratello maggiore, io li riunirei tutti in una grande spianata, come la si potrebbe trovare nel mondo resuscitato. Salirei in alto su un colle da dove potrei abbracciare con lo sguardo tutti i milioni, bilioni, trilioni dei miei simili di tutte le razze e colori, e là, in piedi, mi rivolgerei a quella moltitudine con una voce che risuonasse nei loro cuori: "Fratelli", direi, e in quel momento le lacrime scenderebbero a fiotti dai miei occhi, la voce s'incrinerebbe, ma l'eloquenza delle mie lacrime addolcirebbe il cuore degli Indiani e dei Lapponi... "Fratelli! - riprenderei con tutto l'ardore della mia anima - Fratelli, abbracciatevi l'un l'altro con l'amore più ardente e più puro, che il nostro Padre celeste ha inculcato, col suo dito creatore, nel petto dei suoi figli; abbracciatevi, e con il bacio più dolce sigillate il sacro legame dell'amicizia universale». E quando si saranno abbracciati [...], quando tutti i popoli della terra si saranno immersi nel dolce e profondo sentimento dell'amore, allora cadrei in ginocchio, leverei le braccia al cielo esclamando: "Lascia che tuo figlio ora lasci questo mondo

[...] io morirò... e la mia morte sarà più gioiosa della vita degli angeli". - Sogno! - »⁵.

La citazione propone dei *leitmotivs* della letteratura mistico-pietistica, e in particolare di Zinzendorf (ma anche di Gellert, il noto rappresentante del sentimentalismo sassone): l'idea del Cristo-uomo e fratello maggiore, il tema dell'amore-amicizia, della rinascita nello spirito della fraternità universale⁶. Nella sua visione (che lui stesso considera utopica definendola «Sogno! ») Karamzin sembra volersi identificare con il Cristo del *Sermone sulla montagna*, ma il Cristo non è nominato, quasi che il vero soggetto, la persona reale, sia il sentimento dell'amore. Ne è la prova quel desiderio di morte, espresso alla fine, e che non è altro che l'aspirazione alla soppressione dell'individualità empirica. Tema, questo, tipico dell'orientamento massonico in cui si era formato.

⁵ KARAMZIN 1984, t. II, p. 42. Questi *frammenti*, apparsi la prima volta nel 1792 in "Moskovskij Žurnal", contengono pensieri sulla morte e l'immortalità, ma esprimono anche l'amore per la natura, che denota l'influenza di Charles Bonnet di cui nel 1789 Karamzin aveva tradotto, col titolo *Sozercanie prirody*, l'opera, uscita ad Amsterdam nel 1764, *Contemplation de la nature*. L'interesse di Karamzin per il biologo ginevrino, che aveva accolto nel suo pensiero teorie sensualiste e associazionistiche e che, divenuto cieco si era dedicato alla filosofia, occupandosi del tema dell'immortalità dell'anima, fa bene intendere la molteplicità di sfumature del suo sentimentalismo.

⁶ Il testo di CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT GELLERT, *Moralische Vorlesungen*, era utilizzato nel pensionato di Johan Mathias Schaden a Mosca, dove Karamzin aveva fatto i suoi studi. Il tema dell'amicizia particolare in Cristo, dell'amico dell'anima, che svolge il ruolo di *pronubo*, è trattato da Gellert nelle sue opere di teatro. Nicolaus Ludvig von Zinzendorf, subì l'influenza del pietismo di Spener e del Giansenismo francese. Egli intende l'amicizia come unione personale con la realtà *umana* di Cristo, considerato il fratello germano di ogni credente, e porta questo triangolo *filadelfico* anche nel matrimonio, dove vede realizzata l'amicizia coniugale in Cristo. Nel 1727, nella sua tenuta di Herrnhut, dove aveva fondato una comunità pietista, accolse i Fratelli Moravi esiliati. La comunità di Herrnhut doveva suscitare nel secolo successivo l'interesse di Alessandro I, che si recò a visitarla.

Nel passo citato la fraternità universale è descritta come un vissuto mistico in cui il momento fisico e quello spirituale, così come la vita e la morte, non sono propriamente distinguibili e l'amore si trasforma in empatia universale. D'altro canto, Karamzin manifesta lo stesso atteggiamento nei confronti della natura, della vita e della morte, in molti altri luoghi dei suoi scritti, senza che essi nascano da un sentimento specificamente religioso. «Penso che il terrore della morte – si legge nelle *Lettere di un viaggiatore russo* – sia la conseguenza della nostra deviazione dal cammino della natura. Penso, e talvolta ne sono convinto, che non sia un sentimento congenito del nostro cuore. Oh!, Se ora, in questo stesso momento, dovessi morire, allora con una lagrima d'amore mi immergerei in seno alla natura che tutto abbraccia, con la piena convinzione che essa mi chiama ad una nuova felicità, che il mutamento del mio essere è una elevazione della bellezza, il passaggio dal bello al migliore. E sempre, miei cari amici, sempre quando col mio spirito mi rivolgo all'originaria semplicità della natura umana – quando il mio cuore si apre sotto l'impressione delle bellezze della natura – io provo lo stesso sentimento e nella morte non trovo nulla di orrido. [...] Perdonami, saggia Provvidenza, se un giorno, come fanciullo violento, spargendo lagrime di stizza, ho mormorato contro il destino dell'uomo! Ora, immergendomi nel sentimento della tua bontà bacio la tua mano invisibile che mi conduce! »⁷

Non si ha qui una precisa distinzione tra la natura umana e la natura esterna, la quale non costituisce un semplice sfondo, ma è introiettata, e il soggetto umano ne assume il ritmo, si fonde con essa, e vita e morte si fanno momenti di uno stesso sentimento, il cui carattere religioso acquista una colo-

⁷ Karamzin 1983, p. 145-146.

razione estetica. La novità di questa visione estetico-religiosa di Karamzin si può meglio apprezzare nel confronto con il valore attribuito al sentimento dall'*intelligencija* del cosiddetto periodo liberale del governo di Caterina II. In quel contesto la distinzione tra l'ambito estetico e quello religioso era ben definita e la religione era legata strettamente alla morale che presentava una doppia radice stoica e cristiana. Cheraskov, che secondo Longinov aveva sostenuto e apprezzato l'attività iniziale di Karamzin, ricostruendo le fasi dell'evoluzione della poesia russa, a cominciare dalla poesia *eroica* fino a quella *cristiana*, ossia a una forma d'arte spirituale che eleva l'anima commovendo il cuore, riconosceva all'arte un valore ancillare, veicolare, come prodotto del sentimento e della ragione⁸. Per il *sentimentalista* Karamzin, invece, l'espressione artistica perfetta era totalmente legata all'interiorità emozionale dell'artista, nella quale si manifestava anche il suo essere religioso e morale. «Sono convinto - egli scriveva - che un uomo cattivo non può essere un buon scrittore»⁹, e per "cattivo" non intendeva soltanto il delinquente, ma anche il mentitore, che nasconde i propri limiti e la propria colpevolezza. Per questo, andando contro corrente, nelle *Confessioni* di Rousseau, che avevano suscitato sgomento e giudizi negativi nella società russa colta, vide l'espressione di un grande uomo che, presa coscienza della propria natura, ne aveva confessate le manchevolezze e le miserie. E non soltanto perché il "conosci te stesso"

⁸ Michail Matveevič Cheraskov (1733-1807) dal 1763 al 1770 fu direttore della conferenza dei professori dell'università di Mosca, e nel 1778 fu il quarto curatore di quell'università, esercitando in pratica questa carica dal momento che gli altri tre curatori non vivevano a Mosca. Fu lui ad affidare con contratto a Novikov la tipografia universitaria e a creare il Collegio privato per i nobili [*Moskovskij blagorodnyj Pansion*] che formò molti dei futuri esponenti della cultura russa. «La vita di Cheraskov - scriveva Longinov - è una delle più belle pagine della storia della nostra società e della sua cultura» (LONGINOV 1867, p. 184).

⁹ KARAMZIN 1984, p. 62.

veniva ad essere fondamento della morale, ma anche, e forse più, per il fatto che si trattava del riconoscimento della natura *generalmente* manchevole, incapace in sé di perfezione, secondo quella visione pietistica che caratterizzava la formazione e l'istruzione affidata agli istituti superiori e ai collegi universitari. «Noi - sosteneva - abbiamo soltanto il concetto di perfezione, mentre saremo sempre imperfetti» e confessare questa imperfezione era per lui il segno dell'amore più sincero verso gli altri, perciò, riguardo a Rousseau concludeva: «Solamente colui che s'inorgoglisce della virtù può disprezzare quest'uomo sincero »¹⁰.

Naturalmente non s'intende qui ricostruire il complesso del pensiero di Karamzin, con la sua vocazione preromantica, si vuole soltanto rilevare come la sua attenzione non si sia soffermata sul problema della difficoltà di individuare, nella generalità della sfera affettiva, pur da lui così bene esplorata, categorie precise. Il sentimento dell'amore, della felicità, dell'estasi, lo stesso senso di colpevolezza non sono in grado di caratterizzare di per sé l'ambito del religioso, della dimensione estetica o di quella specificamente morale. Non per nulla Kant aveva introdotto una struttura universale nella zona del vissuto sentimentale. Il sentimentalismo russo in genere, come il pietismo e la massoneria del periodo di Alessandro I, sebbene abbiano concentrato l'attenzione sulla psicologia dell'interiorità, non si sono posti il problema della natura del sentimento, e del significato dell'immediato della coscienza.

¹⁰ KARAMZIN 1984, p. 40.

2. La Chiesa interiore

I rosa-croce della cerchia di Novikov, dove lo stesso Karamzin si era formato, avevano consacrato i loro sforzi alla educazione dell'interiorità individuale: «Per la società russa – scrive sempre Florovskij – la massoneria rappresentò un'educazione sentimentale, il risveglio del cuore, il futuro intellettuale russo si rese conto per la prima volta delle lacerazioni e delle ambiguità che tormentavano la sua esistenza, cominciando, allora allarmato, a ricercare la perduta integrità»¹¹.

Fu sotto il regno di Paolo e poi di Alessandro I che il pensiero mistico ebbe la massima diffusione con il favore di quest'ultimo, il quale non soltanto finanziò pubblicazioni e traduzioni (come ad esempio le opere di Mme Guyon), ma lui stesso scrisse nel 1812 un libro di memorie che dedicò alla sorella: *Della letteratura mistica [O mističeskoj literature]*¹². La sua convinzione della necessità di liberare la religione cristiana dalle divisioni dottrinali e formali introdotte dalle varie confessioni lo spinse a esplorare i diversi orientamenti della mistica a lui contemporanea, a cercare gli esempi di aggregazione sociale sulla base di un cristianesimo libero dai confini delle chiese in varie comu-

¹¹ FLOROVSKIJ 1937, p. 96.

¹² Francesco di Sales, S. Teresa d'Avila, J. Tauler, ma anche Jung Stilling, K. Von Eckartshausen, Saint- Martin, Swedemborg, Böhme, per citare solo alcuni dei nomi che circolarono con le loro opere sotto Alessandro I; il merito va anche al principe A. N. Golycin, Procuratore generale del Santo Sinodo e poi capo del Ministero unificato degli Affari spirituali, che comprendeva il Ministero della Pubblica Istruzione e esponenti del clero, come M. M. Speranskij. Golycin fu dimesso e i due Ministeri di nuovo separati nel 1824 a causa della crisi suscitata dall'Archimandrita Fozio, che vedeva nella preferenza accordata alla Chiesa interiore un'operazione ostile alla Chiesa ortodossa e nella tolleranza di tutte le confessioni una forma di copertura delle diverse sette.

nità settarie (“Fratelli Moravi”, Herrnhütter, Quacqueri), in preparazione di quella *seconda* venuta, predicata e auspicata dalle diverse sette. L’intento di realizzare un cristianesimo universale, capace di superare le divisioni confessionali si espresse in due scelte politiche risultate alquanto discutibili: l’atto della “Fraterna alleanza Cristiana” (1815), e la creazione di un Ministero unificato degli Affari spirituali e dell’Istruzione pubblica (1817), affidato al procuratore del Santo Sinodo, il principe Golicyn. Inoltre, nel 1812, su ispirazione della Società Biblica Britannica, fu firmato lo statuto della “Società Biblica russa”, che in un primo momento si proponeva la diffusione della Bibbia fra i non ortodossi residenti sul suolo russo, ma successivamente, tra contrasti e opposizioni, estese il suo compito alla diffusione della traduzione in lingua russa della Bibbia e del Nuovo Testamento¹³.

La protezione e la diffusione da parte del potere laico di questa religione universale dell’interiorità, che accoglieva anche i settari, implicava una conflittualità con la Chiesa ufficiale, mentre privava la rinascita religiosa di quella libera autonomia che aveva caratterizzato l’influenza del movimento dei massoni moscoviti sotto Caterina II. L’orientamento spirituale e mistico-religioso imposto dal potere politico suscitò resistenze anche nell’ambito dell’insegnamento universitario, dove predominava da un lato il volteriane-

¹³ Fu pubblicata la Bibbia in 43 lingue col sostegno dello Stato. Con l’attività biblica si rafforzò l’influenza dei Quacqueri. Missionari inglesi e scozzesi si recarono nelle regioni più lontane dell’impero russo per convertire le popolazioni non cristiane. Furono organizzate delle scuole in conformità col metodo del mutuo insegnamento del filantropo inglese Joseph Lancaster, fu fondata la Società filantropica Imperiale, e nel 1819 a Pietroburgo per opera di J. Venning nacque una società analoga alla London Prison Society. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che nel 1816 la bolla papale proibiva ai cattolici la partecipazione ai lavori della Società biblica, e che in seguito a questa in Baviera assieme alle proibizioni si ebbero anche le persecuzioni dei partecipanti disobbedienti. Disturbava proprio il principio della partecipazione a quest’opera delle diverse confessioni.

simo occulto e dall'altro l'empirismo. Il timore del libero pensiero e delle sue conseguenze, sperimentate con la rivoluzione francese e ridestato dai disordini e dalle insurrezioni nei diversi Paesi europei, spingeva a un controllo severo e restrittivo dell'insegnamento della filosofia fino alla sua progressiva eliminazione dall'università sotto Nicola I.

Ivan Gejm, decano e poi rettore dell'università di Mosca, in un suo discorso del 1799, sosteneva che rispetto agli istituti stranieri, dove nell'insegnamento filosofico dominavano le sottigliezze della filosofia scolastica, la Russia presentava un sistema migliore, preferendo «le scienze matematiche, la storia naturale e universale, la retorica, la scienza dei popoli e dei territori, la scienza medica, e in parte la giurisprudenza con lo studio delle lingue antiche e moderne»¹⁴. Dello stesso ordine di idee si mostrava nel 1808 il provveditore dell'Istituto pedagogico di Pietroburgo, N. N. Novosil'cev, che nelle sue disposizioni indicava la necessità della presentazione di un piano prudente di insegnamento per formare «un vero filosofo, un utile cittadino, non esposto al pericolo di essere un narratore di vuote astrazioni o di insensate diffusioni di mistici errori»; la disposizione proseguiva specificando le preferenze che lo studente avrebbe dovuto accordare alle scienze, alla storia, alla medicina e alla grammatica, prima di dedicarsi alla filosofia¹⁵. Tutta-

¹⁴ Ivan Andreevič Geim (1758-1821), originario della Sassonia, aveva frequentato l'università a Helmstedt e a Göttinga, quindi era stato chiamato da A. A. Lopuchin come istitutore del figlio. All'università dopo aver insegnato lingua tedesca e cultura classica, era diventato ordinario di storia universale, statistica e geografia. V. F. Pustarnakov, che riporta citazioni e notizie (PUSTARNAKOV 2003, p. 354) lo ritiene un esempio della lotta degli « empirici » contro « il partito filosofico ».

¹⁵ *Ibid.*, p. 106 e 107. Pustarnakov, a questo proposito rileva come questa disposizione metta in luce non soltanto la restrizione del campo della filosofia e in particolare della metafisica, ma anche « la prevenzione contro la massoneria ».

via, anche la riconduzione dell'insegnamento alle discipline scientifiche racchiudeva il rischio di un materialismo e di un ateismo latente. E non di rado tra i docenti dell'Università un'ostilità personale venne coperta da una denuncia di ateismo

Nel 1817, in occasione dell'inaugurazione del liceo di Odessa, il principe A. N. Golicyn, in qualità di ministro dell'istruzione pubblica, prescriveva le regole dell'insegnamento in quell'istituto: «La legge di Dio e la conoscenza delle norme della fede Cristiana saranno il primo fondamento dell'insegnamento e dell'educazione», e l'anno dopo dava istruzione agli insegnanti di cancellare dai libri scolastici quei luoghi contenenti idee «contrarie alla religione cristiana», espressioni del libero pensiero, dell'incredulità, dello spirito rivoluzionario, di fantasticherie filosofiche o di offesa nei confronti dei dogmi della chiesa¹⁶. Il liceo "Richelieu" di Odessa derivava in realtà dalla trasformazione del Collegio dei nobili di quella città, diretto dal gesuita Nicole. L'ordine dei Gesuiti si era affermato in Russia nell'ambito educativo, e la formazione data ai giovani venne vista come una sorta di propaganda per riportare la Russia e la Chiesa ortodossa sotto l'ala del cattolicesimo. Per questo, anche in conformità con la politica di Alessandro, di accoglienza di tutte le confessioni senza che qualcuna prevaricasse, nel 1815 i gesuiti vennero espulsi sia da Mosca che da Pietroburgo e nel 1820 da tutta la Russia, le loro scuole furono chiuse, i loro beni dati in beneficenza¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ «In breve tempo - informa Florovskij - i Gesuiti riuscirono ad ottenere la creazione di uno speciale dipartimento di educazione, che si occupasse di tutte le scuole dell'impero: l'Accademia di Polock ne sarebbe stata il centro amministrativo» (FLOROVSKIJ 1937, p. 112). L'influenza dei Gesuiti aveva in passato suscitato l'attenzione di Caterina II, che all'epoca

In questo clima vivace ma denso di contraddizioni e contrasti istituzionali e personali, presagio, nel suo utopismo, di un futuro reazionario non lontano, quale sarebbe stata l'età di Nicola I, si venne affermando l'idea della Chiesa interiore¹⁸. Senza opporsi apertamente alla Chiesa *esteriore*, a cui si riconosceva il valore simbolico del rituale e la funzione regolatrice dei costumi, il nuovo spirito religioso tendeva a collocare nell'interiorità individuale anche il fondamento della comunità. Fu ripreso dalla letteratura mistica precedente e contemporanea, e diffuso, il concetto di Chiesa *interiore*, illuminata dalla Grazia e vivificata dall'amore per il prossimo. Il sentimento religioso veniva così definito da un contenuto preciso.

L'idea della Chiesa interiore, veicolata dagli scritti di Böhme, già nello scorcio del XVIII secolo fu divulgata da I. V. Lopuchin e da A. F. Labzin, che nel 1815 pubblicò la sua traduzione de *La via verso Cristo*¹⁹. Questa idea univa

della soppressione dell'ordine da parte di Clemente XIV (1773), li aveva presi sotto la sua protezione in Russia, impedendo persino la pubblicazione della bolla papale. Il problema non era tanto religioso, quanto politico, la spartizione della Polonia sotto Caterina, con l'annessione della Belorussia, implicava la presenza nell'impero di ampie zone cattoliche, in cui i Gesuiti avevano ben sei collegi, l'interdizione papale veniva ad essere un'ingerenza nell'Impero. Il figlio di Caterina, Paolo, nel 1800 scrisse al Papa con la preghiera di riconoscere l'ordine dei Gesuiti in Russia, e Pio VII con la bolla "De Catholicae Fide", restituì l'ordine, ma solo in Russia. I Gesuiti poterono dunque aprire collegi nelle capitali, dove vennero formati i giovani della nobiltà, alcuni dei quali aderirono al cattolicesimo (ANDREEV 1998, pp. 88-98). Un grande scandalo suscitò venti anni più tardi un giovane diplomatico, il principe Ivan Sergeevič Gagarin, non tanto per aver abbracciato il cattolicesimo, quanto piuttosto per essere entrato, in Francia, nell'ordine dei Gesuiti (1842).

¹⁸ «La storia di quell'epoca - osserva Florovskij - disegna una scia di utopismo teocratico» (FLOROVSKIJ 1937, p. 107).

¹⁹ Ques'opera scritta da Böhme nel 1624, era una chiara presa di posizione contro la Chiesa ufficiale, accusata di aver generato Babilonia e di vivere con il diavolo. Ad essa Böhme contrapponeva la Chiesa interiore, che il vero cristiano porta nel suo cuore all'assemblea. I libri di Böhme cominciarono ad essere tradotti in Russia nell'ultimo ventennio del XVIII secolo ad opera S. I. Gamaleja, ma circolarono manoscritti tra i membri della massoneria.

due esigenze diverse e difficilmente conciliabili: da un lato quella della *sincerità* della fede, affidata alla libertà personale insondabile, e dall'altro la partecipazione a una comunità, che esigeva il superamento della dimensione puramente individuale. L'accordo tra le due esigenze era fondato sulla realtà personale di Cristo, che il credente portava, come presenza reale, nel suo cuore. E poiché Cristo non aveva predicato né dottrina, né dogmi, ma solo l'amore per Dio e per il prossimo, la Chiesa interiore poteva mietere da tutte le confessioni e dalle stesse sette. Ciò, naturalmente, non evitava l'aspetto fortuito dell'incontro né cancellava il carattere occulto della Comunità. D'altro canto, la stessa unione mistica con Cristo era soggetta, data la difettosità della natura umana, all'alternarsi di certezze e dubbi. «Beato colui che nel suo cuore sente l'alto annuncio della parola di Dio – scriveva Lopuchin – e che vede la rivelazione della luce Divina nella Natura»²⁰.

La natura aveva un ruolo fondamentale per il pensiero massonico, dal momento che l'uomo decaduto, oltre alla Rivelazione, non aveva altro modo di arrivare a qualche forma di conoscenza di Dio, perciò la natura poteva bene essere, come sosteneva Labzin, una introduzione alle diverse religioni²¹. Anche questo approccio, però, era difficile a causa della corruzione dell'essere umano, motivo per cui la misericordia divina inviava all'uomo esempi viventi di saggezza e virtù, permettendogli così di procedere sulla via della conoscenza e di fortificarsi nella moralità. Labzin sosteneva che il cristianesimo esisteva dalle origini della storia e si era sviluppato sotto diverse forme,

Nelle tipografie massoniche vennero stampate, sullo scorcio del XVIII secolo, le traduzioni di opere di molti altri mistici, teosofi, (FLOROVSKIJ 1937, pp. 97-99).

²⁰ LOPUCHIN 1791, p. 7.

²¹ LABZIN 1806, Genn., p. 15; Sett., p. 305 e 312. Le citazioni relative al periodico da qui in avanti sono tratte dal saggio di IGOREVNA 2011, t. 11, Ser. Istorija, vyp. 2, č. 2.

indicate nella Bibbia, dall'epoca della legge naturale a quella della legge scritta fino al Vangelo²². Questa concezione del processo evolutivo del cristianesimo, che dovrebbe continuare fino alla conclusione della storia, spiegherebbe anche i limiti della Chiesa tradizionale, destinata nel corso della storia a sparire, mentre la Chiesa interiore, nel cuore degli individui, avrebbe conservato l'ideale al di sotto di tutte le manifestazioni storiche e delle diverse lingue degli uomini.

Tra le regole di condotta che *il cavaliere spirituale* era tenuto a rispettare Lopuchin indicava il «conosci te stesso» e ammoniva: «rivolgiti a quella beatitudine che è dentro di te». L'esortazione stoica ha perduto qui il suo significato originario, non fa riferimento alla ragione, ma al divino che ha preso dimora nel sentimento, non rivela la forza dell'uomo, ma la sua debolezza: «Il primo sospiro di contrizione di Adamo fu, si può dire, il primo raggio in lui di quella Luce e il primo luogo della fondazione della chiesa di Dio sulla terra»²³. La Chiesa interiore sorge, dunque, sul sentimento di dipendenza e di colpevolezza di fronte a Dio, la cui autenticità è palese soltanto all'individuo. Il sentimento di contrizione è la prima nozione che l'uomo ha della propria natura, una natura difettosa, ma proprio dalla coscienza della manchevolezza sorge la speranza in Dio. La concezione pessimista nei confronti della natura umana era un'eredità non soltanto del pietismo, ma anche dei movimenti riformisti sorti nelle altre confessioni cristiane. Nella sua poesia alla moglie, Labzin, sulla scia di Pascal si chiede: «Ma che cos'è questo *io* ?/ Un uomo po-

²² *Ibid.*, luglio, p. 58, 176, 130.

²³ LOPUCHIN 1813, I. *O načale i prodolženii vnutrennej cerkvi*, p. 7 § 7.

vero, debole, impotente, / Cieco, perituro / Senza mezzi e incapace»²⁴. Egli sottolinea non soltanto la distanza incommensurabile tra umano e divino («La nostra vista è troppo terrena, / Perché si possa guardare in faccia ciò che è celeste»²⁵), ma anche l'incomprensibilità del progetto divino riguardo all'uomo.

D'altro canto Lopuchin sostiene che l'invito a seguire i precetti del Vangelo esercitando la virtù non vuol dire che l'uomo possa assimilarsi a Gesù con le proprie forze naturali, queste servono soltanto a creare le condizioni necessarie per vivere secondo la volontà di Dio e per permettere la germinazione della vita interiore, soprannaturale, celeste²⁶. La fede, scriveva, «deriva da un impulso incomprensibile [*nepostižimyj*] derivante dall'abisso della potenza del Padre che, in relazione a una conveniente inclinazione della libera volontà umana, infonde in questa volontà l'inclinazione verso il Figlio, inclinazione che si diffonde gradualmente e si rafforza in relazione alla risposta di colui che ha ricevuto questa influenza»²⁷. A questo punto tutta l'attività dell'anima consiste nell'abbandonarsi all'azione dello Spirito che agisce in lei, ma finché questa presenza non si manifesta, l'uomo deve con le proprie forze naturali operare, sia al suo interno che esternamente, secondo l'insegnamento di Cristo per far nascere in sé la capacità di accettare la croce, che è la vera via dell'imitazione di Cristo²⁸. In altri termini, senza la grazia di Dio non c'è fede, ma senza l'inclinazione della volontà non c'è grazia. Non è chiaro se questa inclinazione della volontà sia suscitata o soltanto rafforzata dall'esercizio della virtù e della preghiera, ma è certo che la sofferenza che caratterizza la via

²⁴ A. F. LABZIN, *K žene moej*, « Russkij Arhiv » 1866, vip. 6, p. 856.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ LOPUCHIN 1813, IV. *O puti Christovom v duše*, p. 86, § 3.

²⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸ *Ibid.*, p. 87-88.

del credente non deriva soltanto da cause esterne, ma è soprattutto quella che deriva dall'oscurarsi dello spirito, dal sopravvenire del dubbio, che oscura anche la presenza della Chiesa interiore e l'appartenenza alla comunità ideale.

Indipendentemente da considerazioni prettamente dottrinali, è evidente che l'aver posto nel Cristo-amore-croce la forza unitiva del sentimento religioso, la struttura dogmatica e verticistica della Chiesa perdeva valore e importanza, mentre il potere laico, non in quanto tale, ma in quanto affidato a individui che operavano favorendo le condizioni che potevano inclinare le volontà verso la fede, si arricchiva di un'autorità supplementare, e questo poteva spiegare il carattere conservatore e anche reazionario della visione politica di alcuni di questi mistici credenti, in contrasto con l'esigenza di libertà e autonomia che essi facevano valere nei confronti della Chiesa ufficiale.

3. La coscienza creatrice.

Tra l'ultimo scorcio del XIX secolo e il primo ventennio del secolo successivo, il problema religioso fu ampiamente dibattuto in tutta Europa sotto la spinta del positivismo, del materialismo dialettico e, all'interno dello stesso ambiente religioso, del movimento riformista denominato neocristianesimo o modernismo che, come è noto, nel 1907 provocò l'enciclica di Pio X (*Pascendi Dominici gregis*) e toccò anche le Chiese riformate. Non è un caso che le "Mercurie de France" abbia promosso in quello stesso anno l'inchiesta dal titolo « *Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sen-*

timent religieux ?» pubblicando le risposte di un gran numero di intellettuali; tra i russi figuravano anche Maxim Gor'kij, Georgij Valentinovič Plechanov e Dmitrij Sergeevič Merežkovskij.

In Russia il dibattito religioso diede luogo a iniziative interessanti, come le riunioni *religioso-filosofiche* a Pietroburgo e a Mosca²⁹, l'istituzione della *Società religioso-filosofica* a Pietroburgo, Mosca e Kiev, la costituzione del gruppo "dei 32", sacerdoti pietroburchesi che sollecitavano la riforma della Chiesa. Non mancarono neppure provvedimenti sul piano istituzionale allo scopo di controllare il fenomeno del settarismo e indire un Concilio panrusso³⁰.

Si è ricordato agli inizi di questo scritto il gran numero di pubblicazioni importanti relative a due fenomeni di rilievo nella storia religiosa e culturale della Russia, il *raskol*, ossia lo scisma dei vecchi credenti (*starovery* o *starobrdjadcy*) che si verificò nella seconda metà del XVII secolo, e il movimento

²⁹ Ebbero origine nel 1901 a Pietroburgo con lo scopo di avvicinare la Chiesa all'*intelligencija* e al mondo, e videro un'iniziale partecipazione del clero, ma già nel 1903 vennero proibite. Nel 1904 si costituì il gruppo dei 32 sacerdoti e nel 1906 a Mosca e a Kiev e nel 1907 a Pietroburgo fu fondata la "Società religioso-filosofica" che promosse incontri e conferenze ed ebbe vita fino allo scoppio della rivoluzione del 1917.

³⁰ Con l'*ukaz* imperiale del 1905 fu concessa ai russi la possibilità di cambiar culto; di conseguenza cessarono le persecuzioni nei confronti dei *Vecchi credenti*. Nel 1906 venne annunciata dall'organo ufficiale del santo Sinodo la preparazione di un concilio panrusso che, procrastinato per anni, fu alla fine convocato nell'agosto del 1917. Il dibattito dottrinale in Russia fu seguito anche in Italia con gli scritti di Aurelio Palmieri (PALMIERI 1905; PALMIERI 1908; v. MANFREDI 2004 e GHIZZONITI 2004). La separazione della Chiesa dallo Stato in Russia sarà sancita soltanto nel 1918 e il documento porta la firma di Lenin. La questione religiosa, dal dibattito filosofico e teologico anche nelle sedi istituzionali (università e istituti teologici) doveva sfociare nel 1922 sul piano politico con l'espulsione dalla Russia di un centinaio di intellettuali, particolarmente impegnati in questi settori.

filantropico e culturale, legato all'università di Mosca sotto Caterina II. In entrambi i casi si trattò di una rivendicazione di libertà, pagata a caro prezzo³¹.

Dei movimenti spirituali, giudicati ereticali, il più ampio e importante è quello sorto in seno alla Chiesa russa e costituisce il momento più drammatico della sua storia. Nel 1667 il concilio ecclesiale, formato da prelati russi e greci, condannava due preti (Lazar' e Nikifor), un monaco (Epifanio) e l'arciprete Avvakum come eretici. Esiliati al nord, nell'isola di Pustozerk nella bassa Pečera, il prete Nikifor morì quasi subito, ma gli altri diedero vita a una vera letteratura: commenti di testi evangelici, saggi in difesa della fede tradizionale, lettere ad amici, parenti e autorità, fino al 1682, quando furono arsi. I loro seguaci, religiosi e laici, resistettero a condanne e persecuzioni, rifugiandosi in zone periferiche e spesso impervie, e quando i sacerdoti si estinsero (non potendo essere consacrati per mancanza di vescovi), i laici si assunsero una parte delle funzioni sacerdotali; tuttora sopravvivono dei seguaci degli *starovery*. Soltanto verso la fine dell'Ottocento, e più ancora nel XX secolo, gli

³¹ I *Raskol'niki*, o scismatici, costituivano un nucleo settario originatosi dal medio e basso clero che aveva rifiutato la riforma del patriarca Nikon (1605-1681) del 1653, confermata dal concilio del 1666-1667. Essi si attenevano alla tradizione della Chiesa nazionale e rifiutavano l'adeguazione del loro rituale a quello della tradizione greca, tuttavia le motivazioni dello scisma sono ben più complesse (si veda sull'argomento FLOROVSKIJ 1937, pp. 48-68). I massoni della cerchia di Novikov svolsero la loro opera filantropica in collaborazione con l'Università di Mosca, presso cui Nikolaj Ivanovič Novikov (1744-1818) era stato chiamato ad aprire una tipografia per la pubblicazione di libri scolastici; ben presto, però, furono aperte anche librerie e altre stamperie, alcune segrete, e si cominciò a stampare e diffondere libri di altro tipo, di mistici occidentali, pietisti, quietisti, Padri della Chiesa, ma anche di ermetici. I rosacroce moscoviti sovvenzionarono la preparazione di studenti per sviluppare l'attività di traduzione, ma indirizzarono le loro opere filantropiche anche in altri settori: ospedali, interventi contro la grande carestia, per lo più, in contrasto con il regime assolutistico dell'imperatrice che non soltanto ne chiuse le tipografie, ma ricorse all'arresto e alla prigione (Florovskij 1937, pp. 95-99).

scritti di questi condannati uscirono dall'ambito ristretto della storia della Chiesa per entrare a pieno titolo nella letteratura³².

La fede nel valore dell'interiorità personale è ciò che segna in un certo senso una continuità con la riflessione della fine del XVIII secolo, ma agli inizi del XX questa convinzione generò il problema della comunicazione reale della dimensione personale e della conseguente possibilità di un'azione concertata con gli altri individui per il bene comune. Il sentimentalismo si affidava per questo all'espressività di tutta la persona, alla commozione, alle lagrime, alla bellezza della natura, il misticismo alla persona di Cristo, legame concreto tra i credenti. Il nuovo problema nasceva dal modo tutto peculiare di intendere la libertà, non come assenza di condizionamenti, ma come sorgente creatrice della coscienza.

Nel 1909 uscì su iniziativa di Geršenson, che ne scrisse l'introduzione e ne curò la pubblicazione, una raccolta di articoli intitolata *Vechi* [Pietre miliari], dove vari autori, interrogandosi sul fallimento della rivoluzione russa del 1905, portavano l'attenzione sull'*intelligencija* russa, ne tracciavano il profilo storico e ne definivano il carattere e le responsabilità. Nel suo articolo *La coscienza creatrice*, Geršenson attribuiva alla responsabilità morale degli intellettuali la causa prima di questo fallimento. A suo giudizio l'intellettuale russo era afflitto da una malattia che lui stesso ignorava, ossia la dissociazione dell'io, la separazione tra l'io autentico e la coscienza, cosa che gli impediva di agire in maniera controllata ed efficace. Egli rilevava come nell'opinione pubblica russa si fosse diffusa l'idea che uomo autentico e veridico poteva es-

³² PLJUCHANOVA 1989, p. 7. L'autrice cura la raccolta degli scritti di Avvakum, Epifanij, Lazar', e Fedor nella lingua russa corrente.

sere considerato soltanto colui che si occupava di problemi sociali³³. In questo modo la coscienza s'era indirizzata all'esterno, alla vita sociale o politica, abbandonando la vita personale e volitiva e diventando prigioniera della società³⁴. Egli esortava perciò l'intellettuale a riconquistare la saldezza dell'unità personale e a ristabilire la libertà con un'adeguata formazione del suo spirito individuale. In uno scritto successivo intitolato *L'idealismo passivo russo*, ritornando sullo stesso argomento, scriveva: «Anche la nostra stampa, specialmente quella degli ultimi dieci anni, ha commesso un grave errore, poiché ha chiamato la società soltanto al servizio politico, dimenticando la seconda parte del compito: il rafforzamento della persona, ed ha elaborato dettagliatamente soltanto il piano dell'ideale sociale, senza tener conto della vita quotidiana»³⁵.

Geršenzon propone qui nuovamente l'antica esortazione del "rientra in te stesso", ma all'origine di questa interiorità personale egli non trova una qualsiasi Verità-guida, trova soltanto la libera volontà, ossia l'unità concreta della coscienza con la zona emotivo-sentimentale, ossia l'io individuale. Questa riconquistata individualità concreta stabilisce il valore di ogni idea e di ogni scelta, e Geršenzon, seguendo Weber, sostiene che un egoismo equilibrato non è solamente accettabile, ma è decisamente *auspicabile*, essendo il crite-

³³ M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samosoznanie* [L'autocoscienza creatrice], in *Vechi. Sbornik statej o ruskoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], Tip. Sablina, Moskva 1909, II izd. (pereizdano v 1967 izdatel'stvom « Posev » Frankfurt a. M.), p. 71.

³⁴*Ibid.*, p. 79.

³⁵MICHAIL OSIPOVIČ GERŠENZON, *Passivnyj russkij idealizm*, « Moskovskaja molva », 25 dic. 1912, in M. O. GERŠENZON, *Sud'by evrejskogo naroda* [I destini del popolo ebreo], Moskva 2001, p. 45.

rio di verità di ogni attività e di ogni scelta³⁶. Con questo non è detto che l'uomo debba rinunciare alla religione, poiché «un uomo, dotato di una spiritualità integrale è sicuramente religioso, per la natura stessa dell'anima umana»³⁷. L'inclinazione religiosa non si acquisisce dall'esterno, dall'educazione, dalle letture o da incontri fortuiti, al contrario, essa è il frutto dello sviluppo naturale ed equilibrato della persona. Naturalmente nella pratica religiosa si hanno idee e rappresentazioni che derivano dall'eredità culturale, ma non sono questi contenuti a generare la religiosità della persona, che consiste piuttosto nell'«esatta, istintiva concordanza» di queste idee con «le particolarità innate, caratteristiche della volontà» della persona. Tale accordo sarebbe, secondo lui, la garanzia che le idee assimilate per mezzo di questa selezione «profondamente individuale» diventino «il motore interiore» della vita della persona come «idee-sentimenti, idee-passioni, in opposizione alle idee unicamente speculative»³⁸.

In questa prospettiva l'integralità dello spirito fornisce un carattere universale (categoriale) alla particolare concezione del mondo dell'individuo. Tale universalismo *categoriale*, non è, tuttavia, che un accostamento puramente formale e limitativo a Kant, per il quale la religione scaturiva dalla sfera morale come accordo, è vero, del desiderio di felicità con la virtù, ma questo desiderio non era per Kant empirico o irrazionale, era l'universale desiderio di felicità che si esprime in maniera personale in ogni uomo, e che per la sua universalità si rivela *compatibile* con l'universalità della legge morale. Nella

³⁶ «L'egoismo e l'affermazione di sé sono una grande forza; è proprio questa che rende la borghesia occidentale un potente strumento *inconsapevole* [*bessoznatel'nyj*] de l'azione divina sulla terra » (M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samosoznanie*, cit., p. 95).

³⁷ *Ibid.*, p. 78.

³⁸ *Ibid.*

visione di Geršenzon, al contrario, l'elemento irrazionale è fondamentale per la realtà (la concretezza) dello stesso universale. La divinità rimane estranea, irraggiungibile se non è introdotta nel circuito delle volontà empiriche. La coscienza, si legge nell'articolo menzionato, «quando si rivolge all'interiorità, quando agisce sulla persona, nel contatto costante con gli elementi irrazionali dello spirito, comunica senza cessa con l'essenza del mondo, perché in tutte le volontà personali circola l'unica volontà cosmica. Ed essa, allora necessariamente, in maniera mistica, ossia religiosa [...] conosce l'infinito con una conoscenza immediata, e questa conoscenza diventa la sua seconda natura, il metodo indispensabile di tutta la sua attività»³⁹.

Consegue da questa affermazione che l'immediato è sì il fondamento *veridico* della conoscenza, ma perché ha acquisito un carattere creatore dei valori della vita storica e personale. La rilevanza dell'individualità è evidente; d'altro canto questo stesso rilievo viene da diversi ambiti della cultura russa. Basti pensare che tutti gli autori degli articoli di *Vechi* considerano la crisi che travaglia il Paese una crisi della coscienza personale, prima che della società. Si tratta, tuttavia, in questo contesto, dell'allusione a un personalismo *sui generis*, infatti l'esortazione al cambiamento di mentalità era indirizzata a tutta una classe sociale, l'*intelligencija*, la quale, proprio grazie a questo trattamento collettivo, era vista come individuo. D'altro canto, il ritorno all'interiorità da parte degli intellettuali, che avrebbe dovuto essere il correttivo della tendenza all'esterno, al sociale, aveva in realtà il fine di una diversa sortita all'esterno, per la creazione di un mondo nuovo.

³⁹ *Ibid.*, p. 82.

Di particolare interesse è il punto di vista da cui Frank formula la sua critica nei confronti degli intellettuali russi contemporanei, in particolare, anche se non soltanto, quelli d'indirizzo marxista. Paradossalmente il problema consisterebbe nell'etica, un'etica che egli definisce *nichilista*, perché in nome di un malinteso dovere morale l'*intelligencija* avrebbe rinunciato, a suo giudizio, agli ideali che costituiscono il nucleo dell'interiorità personale: la fede nella realtà di valori assoluti, l'amore per la bellezza e per la verità, in sostanza, la cultura. Questi valori sarebbero visti, dagli intellettuali impegnati nel sociale, come qualcosa di eccessivamente personale che distoglierebbe l'individuo da quei problemi considerati dalla maggior parte *veri*, cioè quelli che riguardano il popolo, la sua vita, i suoi bisogni materiali, il suo destino. Il conformare la riflessione e l'azione a questi fini relativi comporta l'obbligo dell'abnegazione, dell'altruismo, dell'autolimitazione ascetica, e tutto questo acquista il carattere di assolutezza, cosicché «si riconosce come valore assoluto non il fine, ma il *servizio* a questo fine»⁴⁰.

Con molto acume egli osserva che il moralismo nichilista o «l'utilitarismo dell'*intelligencija* russa» non è soltanto una dottrina etica o il dovere morale di servire al bene del popolo, esso «confluisce anche psicologicamente nel sogno o nella fede che il fine dell'impegno morale – la felicità del popolo – può essere realizzato, e per di più in maniera assoluta ed eterna. Questa fede è psicologicamente analoga, in effetti, alla fede religiosa, e nella coscienza dell'*intelligencija* atea occupa il posto della vera religione. Proprio qui viene

⁴⁰ SEMĚN LJUDVIGOVIČ FRANK, *Ètika nihilizma*, in *Vehi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, cit., p. 183 ; «Si può definire *moralismo* – spiega – la forma mentis, secondo la quale la morale non soltanto occupa il posto principale ma possiede anche un potere illimitato e autocratico sulla coscienza, spogliata della fede nei valori assoluti, ed è proprio questo moralismo *nichilista* che costituisce l'essenza della concezione del mondo dell'intellettuale russo ».

alla luce il fatto che l'*intelligencija*, mentre rifiuta ogni religione e metafisica, è preda di fatto di una metafisica sociale, che contraddice assai più il suo nichilismo filosofico che non la sua professata visione morale del mondo»⁴¹. Tuttavia, malgrado i suoi errori, l'*intelligencija* russa, secondo Frank, nel proporsi il compito di rimettere in questioni i valori antichi al fine di crearne dei nuovi, è in grado di cambiare e di rinnovarsi. Egli si augura che il moralismo nichilista, «improduttivo e anticulturale», possa trasformarsi in «*umanesimo religioso, creatore di cultura*»⁴². Si percepisce nell'articolo di Frank, ma anche in quelli degli altri che compaiono in *Vechi*, non soltanto la critica nei confronti degli intellettuali che si fanno condizionare dall'impegno sociale, ma anche la disapprovazione nei confronti di coloro che si trincerano dietro valori sorpassati.

Questa divisione all'interno dell'*intelligencija* fu vista come una forma di dissociazione della coscienza dell'intellettuale in generale. L'esempio più significativo di questo giudizio si trova in Merežkovskij, che nel 1902, nel suo libro su Dostoevskij e Tolstoj, illustrava la personalità del grande scrittore con due personaggi dei suoi romanzi: l'uomo assolutamente buono, il principe Myškin e l'ateo Kirillov suicida per dimostrare che Dio non c'è⁴³. L'uno il volto palese dell'autore, l'altro quello nascosto. Egli faceva così di Dostoevskij il simbolo della realtà profonda dell'intellettuale russo, la rappresentazione della Russia sulla soglia della rivoluzione, e indicava come primo dovere dell'intellettuale la riduzione della frattura della sua coscienza. La guarigione

⁴¹ *Ibid.*, pp. 190-191. Frank assimila questo ottimismo dell'*intelligencija* contemporanea a quello di Rousseau e in genere all'ottimismo razionalistico del XVIII secolo.

⁴² *Ibid.*, p. 210.

⁴³ Myškin è il personaggio principale del romanzo di Dostoevskij *Idiot* [L'idiota] e Kirillov uno dei demoni di *Besy* [I demoni].

poteva avvenire soltanto tracciando una linea di confine tra sanità e malattia, tra vita e morte, tra *simbolismo* e *decadentismo*. Anche ai due movimenti poetici era affidata una funzione rappresentativo - simbolica di due modi di essere della coscienza, l'uno attivo e creativo, l'altro passivo, di ripiegamento su se stessi. Prima della rivoluzione egli assegnava a questo volto attivo il carattere di una rivoluzione religiosa: « Attualmente in Russia la rivoluzione e la religione non sono due, ma una stessa cosa: la rivoluzione è anche religione, la religione è anche rivoluzione», e aggiungeva che «soltanto nel fuoco della rivoluzione si forgiavano nuove forme statali»⁴⁴. Ma qualche anno più tardi, nel 1906, in occasione della commemorazione di Dostoevskij, nel definire il grande scrittore *profeta* inconsapevole della rivoluzione, ne metteva in risalto le due anime, i due volti: il Grande Inquisitore e il saggio monaco Zozima, il volto reazionario, autocratico della Chiesa-Stato, corpo del popolo russo che attende il Messia-nuovo Zar, e lo spirito religioso, l'anima religiosa del popolo russo⁴⁵. Egli portava l'attenzione su quel popolo che Dostoevskij aveva definito portatore di Dio e che nelle speranze del rivoluzionario Šatov, del romanzo *I Demoni*, ma a suo giudizio, dello stesso Dostoevskij del *Diario di uno scrittore*, doveva porsi, col suo cristianesimo, alla guida degli altri popoli: «Così l'ortodossia, il vero cristianesimo, secondo Dostoevskij è "la grande ambizione" del popolo russo, la sua fede in se stesso come in Dio, poiché il dio russo, il "Cristo russo" - non è altro che "la personalità sintetica" del popolo russo. Al posto della formula precedente: "Il popolo russo è tutto

⁴⁴ DMITRIJ SERGEEVIČ MEREŽKOVSKIJ, *Christianstvo i gosudarstvo* [Cristianesimo e stato], in D. S. MEREŽKOVSKIJ, *V tichom omute* [Nel quieto gorgo], Moskva, Sovetskij Pisatel' 1991, p. 100.

⁴⁵ D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Prorok russkoj revoljucij* [Il profeta della rivoluzione russa], in *ibid.*, p. 311.

nell'ortodossia" - se ne ha una nuova, inversa: tutta l'ortodossia è nel popolo russo. [...] Noi pensavamo che il cristianesimo fosse la verità universale; risulta invece che il cristianesimo è la verità di un solo popolo prescelto, il popolo russo portatore di dio, il nuovo Israele»⁴⁶. Il popolo russo, secondo Merežkovskij, crede nell'autocrazia, nello zar che distribuirà le terre e stabilirà verità e giustizia, pertanto riporre nel popolo la verità di Cristo significa compiere un passo pericoloso, «dall'ortodossia all'autocrazia»⁴⁷. Nel cuore del popolo s'intreccia la verità e l'errore, il Cristo e l'Anticristo ⁴⁸. Sentiva il bisogno, dopo i prodromi nel 1905 di quella rivoluzione futura che egli osteggerà tenacemente, di precisare il suo punto di vista riguardo alla religiosità della rivoluzione, e accusando Dostoevskij di non essere riuscito a definire il Cristo russo, dichiarava : «la rivoluzione religiosa è estrema e definitiva, essa abbatte ogni potere umano, ogni stato nei suoi ultimi fondamenti metafisici»⁴⁹. In primo luogo era il potere statale che la rivoluzione avrebbe abbattuto, ma non soltanto, giacché anche la Chiesa ortodossa, consegnata all'autorità dell'imperatore, era stata contaminata da questo potere materiale, e l'errore di Dostoevskij, riflesso nel popolo, era di non aver voluto soffermarsi su questa simbiosi diabolica. Auspicava perciò una universale *teocrazia*: «noi speriamo non nel benessere e nella stabilità dello stato, ma nella grande calamità, forse anche nella rovina della Russia come corpo politico autonomo, e nella sua resurrezione come membro della Chiesa universale, nella Teocrazia»⁵⁰.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 326.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 339.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 349.

La determinazione dell'ambito del religioso, che circola in questo periodo, non è certo univoca, e Andrej Belyj lo sottolineava nel 1907 nel suo articolo *Sulla definizione di religione*, osservando che nessun concetto era più controverso di quello di religione e di religiosità⁵¹. Del resto gli intellettuali del gruppo di cui faceva parte Merežkovskij si definivano *Bogoiskateli* [Cercatori di Dio]⁵², mentre nel 1909 si costituì il gruppo di Anatolij Lunačarskij, Maksim Gor'kij, Aleksandr Bogdanov che si definirono *Bogostroitel'stvy*, ossia Costruttori di Dio⁵³. Anche all'interno della corrente marxista, infatti, almeno agli inizi, si ricercava un senso positivo della religione. Nella introduzione alla sua opera, *La religione e il socialismo*, Lunačarskij definiva la religione come una maniera di pensare e di sentire il mondo, tale da permettere di risolvere psicologicamente il disaccordo tra le leggi della vita e quelle della natura⁵⁴. Sarebbe comunque sufficiente leggere le relazioni dei partecipanti alle riunioni religioso-filosofiche per costatare la pluralità delle concezioni relative alla religione. In quelle pagine non emerge soltanto la crisi dell'istituzione ecclesiastica e del cristianesimo storico, ma si manifesta anche la complessa maniera di pensare l'essenza della religione.

Da Merežkovskij, così come dai sedicenti *giovani simbolisti*, il simbolismo era visto e vissuto come una scelta di vita, in contrasto con l'intellettualismo che si nutre di se stesso. Il simbolo era considerato una sintesi del vissu-

⁵¹ ANDREJ BELYJ, *K opredeleniju religii*, in «Pereval» 1907, n. 4, pp. 38-42; l'autore (Boris Nikolaevič Bugaev) che già usa per lo più lo pseudonimo di Andrej Belyj, in questo articolo si firma Taciturno.

⁵² Ne fecero parte tra gli altri anche Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, Vasilij Vasilevič Rozanov, Zinaida Nikolaevna Gippius, Dmitrij Vladimirovič Filosofov, Nikolaj Maksimovič Minskij (Vilenkin).

⁵³ Sull'argomento si veda SCHERRER 1978.

⁵⁴ ANATOLIJ VASIL'EVič LUNAČARSKIJ, *Religija i socializm*, S.Peterburg, 1908-1911.

to emozionale individuale e collettivo, radicato da un lato nella realtà caotica e indeterminata della zona del sentimento, ed emergente dall'altro nella rappresentazione, ossia nell'ambito della concettualizzazione e della comunicazione. Nel suo articolo *Il fondamento religioso dell'individualismo*, apparso nel 1906, in cui il suo pensiero non si era ancora ben precisato, Belyj opponeva l'individualismo al dogmatismo, intesi il primo come la sfera della realtà, il secondo come quella del chimerico e, attingendo all'esperienza mistica, scriveva: «Il fondamento della religione, la sua universalità, si trova nel profondamente vissuto (*v pereživanie*), non nei dogmi»⁵⁵. Definiva il *pereživanie* come «la forma dell'espressione dell'unità della vita dell'anima, indipendente sia dalla teoria della conoscenza, sia dalla psicologia»⁵⁶. Bisogna notare che la preoccupazione di sfuggire alla psicologia era dettata dall'esigenza di trovare nella profondità del vissuto il fondamento di una conoscenza concreta, ma non soltanto soggettiva, dotata dei presupposti della comunicabilità, in altri termini, il *pereživanie* era sì l'immediato della coscienza, ma già provvisto di un carattere rappresentativo, sebbene precedente all'astrazione.

Non è difficile ritrovare l'origine di questo concetto nell'*Erlebnis* di Dilthey, che influenzerà sia Struve che Karsavin⁵⁷. Come l'*Erlebnis*, il *pereživanie* non chiude l'io nella sua soggettività, ma attraverso la simbolizzazione crea un legame con l'esterno, e in questo superamento del solipsismo Belyj pone il

⁵⁵ ANDREJ BELYJ, *Religioznoe osnovanie individualizma* [Il fondamento religioso dell'individualismo], in «Svobodnaja Sovest'», Moskva, typ. Sytina 1906, kn. 2, p. 279.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁷ Wilhelm Dilthey aveva suscitato l'attenzione nel pensiero russo dell'inizio secolo grazie al rilievo che aveva dato all'individuale nella dimensione storica. Uno degli strumenti di diffusione delle sue idee in Russia fu la rivista «Logos» che tra il 1910 e il 1914 pubblicò in traduzione russa numerosi articoli di esponenti dello storicismo tedesco e del neokantismo, oltre a una serie di recensioni di scritti di filosofia straniera contemporanea.

fondamento della religione. La fede nell'esistenza del mondo esterno è per lui «la forma intellettuale della religione», mentre il superamento volontario dei limiti della nostra persona, riconoscendo le altre come a noi simili sarebbe «la proprietà imprescrittibile dello spirito umano». È l'intervento della volontà nel riconoscere il valore dell'altro che fa dell'atto della conoscenza un atto creatore. Lo spostamento di prospettiva, rispetto alla religione tradizionale, è chiaro ed evidenziato da Belyj: se l'uomo del passato pensava la creazione come un atto di Dio, al presente una nuova teoria sostiene che non è Dio che ha creato l'uomo, ma «l'Uomo ha creato gli dei a sua immagine» e come coronamento di questa teoria egli aggiunge la propria postilla: «l'Uomo è il Demiurgo, e per questo è anche Teurgo»⁵⁸. È evidente qui la confluenza d'idee con i Costruttori di Dio (*Bogostroiteli*), e non è un caso che Belyj si servisse qui di uno pseudonimo diverso.

Queste sue idee di gioventù sono interessanti per il carattere esemplare delle sue conclusioni relative alla zona emotivo-sentimentale della coscienza. In sostanza il *vissuto* più interiore non esce interamente dalla sfera rappresentativa e culturale, ma non vi rientra neppure totalmente, il suo radicamento nella vita può essere percepito ma non sostanzialmente compreso, come ha osservato Stepun: «il *pereživanie* non è rappresentato nel concetto, ma è come se si colorasse del concetto. Il concetto non comprende, non coglie il *pereživanie*, il *pereživanie* è soltanto significato e indicato dal concetto»⁵⁹.

Se ne deve concludere che il punto di partenza da cui scaturisce la coscienza è l'irrazionale, e tutti i valori, in quanto prodotti da essa, sono storici.

⁵⁸A. BELYJ (TACITURNO), *K opredeleniju religii*, cit., p. 42.

⁵⁹FEDOR AVGUSTOVIČ STEPUN, *Žizn' i tvorčestvo* [Vita e creazione], in «Logos» 1913, kn. III e IV, p. 89.

L'allontanamento dalla metafisica tradizionale, fondata sul trascendente, conduceva, a quel che sembra, a una metafisica dell'immanenza, in cui venivano a perdere assolutezza e sbiadivano le *fisionomie* dei diversi valori e i confini tra di essi.

4. La coscienza comunitaria.

Nell'articolo di Geršenson sulla coscienza creatrice, sopra menzionato, c'è ancora un punto importante che merita di essere rilevato. Esso riguarda la caratterizzazione del popolo russo e sottolinea le conseguenze della *malattia* dell'intellettuale.

A differenza di chi, coltivando l'astrazione, «erra per i sentieri delle teorie e delle idee», il popolo, secondo Geršenson, aveva ben assimilato concetti e credenze religiose e metafisiche fornitigli dalla tradizione, le quali «determinano tutto il pensiero e l'attività di un uomo»⁶⁰. Si trattava di idee maturate nella coscienza popolare di concerto con aspirazioni e desideri pratici, storici e personali, che avevano formato una unità armonica, un'*anima* popolare. E mentre il popolo sapeva bene ciò che voleva, la coscienza degli intellettuali russi non si era affatto armonizzata con la volontà, cosicché essi avevano finito per essere degli «storpi» (*kaleki*), avendo dimenticato che la coscienza «cresce in armonia con la volontà»⁶¹. Geršenson (e non era il solo) coglie dunque una distanza insormontabile tra *intelligencija* e popolo, un'incompren-

⁶⁰ M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samosoznanie*, cit., p. 86.

⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

sione reciproca. Dalle sue osservazioni risulta, tuttavia, che il carattere preminente di quest'anima popolare non è definibile altrimenti che come *unitaria*, ossia essenzialmente nel confronto e nella contrapposizione con la disgregazione della spiritualità dell'*intelligencija*, giacché l'interiorità popolare, essendo un amalgama di desideri, speranze e credenze di origini differenti, resta difficile da precisare. Si avverte comunque nell'articolo la convinzione che i soli strumenti legali e politici non avrebbero potuto generare alcuna vera trasformazione sociale, la quale poteva derivare soltanto dall'accordo delle coscienze individuali e collettiva, nella ricerca di obiettivi comuni.

Nel 1906 uscirono a Mosca due volumetti di raccolta di saggi di autori vari, dal titolo indicativo: *La coscienza libera*. Nel primo volume era compreso il saggio di Belyj *La coscienza comunitaria*, in cui egli attribuiva a questa coscienza, non più individuale, ma confluenza di più coscienze individuali, un valore immediatamente religioso. A differenza della sfera sociale, caratterizzata da una unità tutta esteriore perché fondata sul sistema legislativo, la coscienza comunitaria nasceva, a suo giudizio, dalla libera unione di individui attratti da un ideale comune di vita. Un ideale vissuto, prima di essere giustificato razionalmente. Il legame poteva essere il sentimento di una fratellanza che prima di essere voluta era sentita come una condizione. La condizione di *figli di Dio*, o figli dell'arte, o più genericamente del secolo, esprime lo stesso sentimento di *appartenenza* a una comunità d'individui, cosicché il concetto di religione, nell'accezione del termine *religare*, acquistava un'impronta categoriale mentre perdeva la specificità del contenuto. La religione, nella genericità (o universalità) di questa definizione, non era altro che la maniera libera e intima dell'aggregazione. Naturalmente i contenuti specifici non erano negati,

ma ciò che determinava la dimensione del religioso era la categoria del *religare*.

Del vissuto comunitario Belyj sottolineava due aspetti, quello vitale-emozionale-sentimentale e quello rappresentativo-creativo-simbolico. Egli pensava che fosse la simbolizzazione, in cui si esprimono le diverse forme di religione, a esercitare una funzione teurgica, poiché la divinità non è data nel vissuto immediato, ma piuttosto nello sforzo con cui la coscienza a suo modo si rappresenta questa divinità, nell'invocazione perché si manifesti. Il simbolo veniva dunque ad unire cielo e terra, spirito e carne, senza imporsi, come avviene per una dottrina, come l'unica possibilità di rappresentare determinati valori. Con questa caratterizzazione Belyj si riferisce alla comunità religiosa in generale, ma il modello a cui si è ispirato è evidentemente quello settario, e porta ad esempio concreto il misticismo millenaristico che «cresce spontaneamente - egli scrive - con il sogno socialista della *Citta del Sole* [...] Il socialismo di Campanella ci dice che siamo tutti figli dello stesso Sole; nel Vangelo apprendiamo che in questo momento siamo figli di Dio, ma non si sa ancora cosa saremo in seguito...»⁶². Il simbolo, infatti, produce sempre nuove rappresentazioni mitiche, come il culto della Madre-terra, ideale dell'umanità, o la Donna vestita di Sole dell'Apocalisse. Si percepisce, in queste metafore, l'eco delle discussioni avviate nella cerchia di Merežkovskij sul cristianesimo, di cui egli ripropone la stessa concezione ambigua, ossia una concezione storica e insieme escatologica, come si può vedere nel giudizio sulla Riforma: «la

⁶² A. BELYJ, *Obščestvoennaja sovest'*, in *Svobodnaja sovest'*, cit., p. 298. Col riferimento al socialismo di Campanella Belyj sottolineava l'ambiguità del millenarismo della sua epoca, da un lato Cristo, con la seconda venuta, soddisfaceva l'attesa tutta spirituale del regno di Dio, dall'altro questo regno, destinato a durare mille anni sulla terra, appagava l'esigenza di benessere.

Riforma è stata soltanto l'inizio della trasformazione che conduce l'umanità gradualmente verso la Nuova Gerusalemme»⁶³.

Non è difficile cogliere i limiti di questa concezione. Bisogna notare innanzitutto che il percorso verso la creazione religiosa, se fosse veramente libero da qualsiasi predeterminazione e prefigurazione, sarebbe anche privo di orientamenti e la comunità non avrebbe nessun criterio per valutarlo. Ma in fondo proprio a questo si mirava, all'eliminazione di ogni conclusione di percorso che segna sempre l'uscita dal percorso stesso; sia che si tratti della vita eterna, della fine del mondo, della *seconda venuta*, è sempre un punto fermo che viene a determinare il senso e il valore delle scelte individuali e comunitarie. La distinzione tra il *Bogoiskatel'* e il *Bogostroitel'* è una differenza radicale; il cercatore di Dio si fa guidare da una certa prefigurazione: non si cerca se non si ha idea di cosa cercare, ma la meta è sempre alla fine del percorso. Il creatore di Dio, invece, è come se gettasse lui stesso la sua meta fuori di sé, per raggiungerla, come gioco sportivo; Gor'kij lo spiegò assai bene nella risposta all'inchiesta promossa dal «Mercurio di Francia». Egli poneva il sentimento religioso alla base del progresso spirituale dell'umanità, e lo definiva in questi termini: «un sentimento creatore e complesso di fiducia nelle proprie forze, di amore per la vita, di stupore di fronte alla saggia armonia esistente tra lo spirito umano e la natura»⁶⁴.

Ritornando al tema del comunitarismo religioso, nel 1910 Belyj cerca di precisare la natura del processo psicologico dell'incontro e della creazione delle diverse individualità, rinunciando alla fortuità per riconoscere una sorta

⁶³*Ibid.*, pp. 300-301.

⁶⁴ «*Mercur de France*, 1907, n. 236, pp. 593-594.

di ragione interiore, che viene a crearsi con lo stesso percorso: «La religione – egli scrive – è una selezione *sui generis* delle esperienze vissute, di cui non si è ancora trovata la forma della manifestazione. La via della comunità si fonda sulla selezione e l'organizzazione dei vissuti di ciascuno dei membri [...]. La selezione dei vissuti precede sempre la selezione delle forme [...] È per questo che la religione, stabilendo una relazione tra gli uomini sulla base dei vissuti che non hanno ancora ricevuto la forma, è sempre reale di una realtà non formata»⁶⁵. Sulla base della selezione naturale, l'aggregazione dei vissuti, che viene a costituire sia la coscienza degli individui che quella della comunità, si realizza indipendentemente dai fini e dalle norme etiche, in modo che la forma non precede mai la molteplicità dei sentimenti, ma ne è la conseguenza. Da tutto ciò risulta con maggior chiarezza che nell'articolo *La coscienza comunitaria* l'incapacità di tutte le forme che costituiscono il mondo della mediazione, della cultura, di esprimere la profondità della vita. Tra la vita e la sua espressione permane una distanza che non si può superare.

L'inesprimibile in questo caso ha un duplice significato. Se da un lato, in quanto sorgente della comunità, ha un carattere mistico-religioso, dall'altro lato è la figura del limite, che può essere inteso sia in senso metafisico (come la volontà di Schopenhauer) sia in senso psicologico, come il *caos* dei sentimenti, o come il carattere della forma stessa, la sua *intenzionalità*. In quest'ultimo caso la zona dell'inespresso è il limite intrinseco del pensiero logico-rappresentativo. Belyj era ben cosciente di questa doppia accezione del limite, aveva letto Schopenhauer e confessava di essersi tormentato per lungo tempo sulla questione del noumeno kantiano. Ma già negli anni 1906-1907

⁶⁵ A. BELYJ, *Lug zelenyj* [Il prato verde], in *Lug zelenyj*, Moskva 1910 pp. 11-12.

questa zona dell'inespresso aveva perduto ormai per lui ogni significato metafisico per diventare l'inesauribile significato del simbolo. In realtà il timore della metafisica e il timore del noumeno era dettato dall'esigenza di una conoscenza totale, senza residui, quella stessa esigenza che ha condotto alle teorie del cosiddetto postmoderno. Ma c'era un equivoco nel definire la libertà della coscienza da parte dei simbolisti in genere e di Belyj in particolare, un equivoco che derivava dall'idea del carattere *iniziatore* che le si attribuiva. Quasi fosse possibile all'individuo, o alla comunità di ritrovare il punto originario della propria realtà autentica per svilupparlo in una direzione anch'essa autentica. Ma la coscienza che ritorna su se stessa è sempre una coscienza costituita in un certo modo, formatasi in un percorso culturale, che utilizza determinati criteri di selezione. La libertà umana è una *condizione* dei valori, non la creazione di essi. Proprio per questo Kant l'aveva definita un postulato della morale, non la sua fonte. E un malinteso analogo riguarda la maniera di intendere la comunità.

Bisogna riconoscere che ricondurre all'interiorità personale la responsabilità di una scelta, implica il riconoscimento e la valutazione di quei criteri su cui quella scelta si è fondata. Durante il periodo della massima fioritura del sentimentalismo Kant, con maggiore acume di molti suoi contemporanei, aveva colto i problemi connessi con l'invito al ritorno all'interiorità e aveva cercato un criterio che permettesse di evitare l'intolleranza religiosa senza cadere in un soggettivismo cieco. In Russia la sua concezione della *religione nei limiti della sola ragione* aveva suscitato allora il sospetto di ateismo, mentre agli inizi del XX secolo, aveva fatto percepire il rischio di una metafisica costritti-

va, e impedimento alla libera espressione della persona era considerato anche lo schematismo logico del neokantismo.

Quell'analisi della zona del sentimento che tra il XVIII e XIX secolo il sentimentalismo russo aveva tralasciato per arrestarsi al piano descrittivo, è stata sviluppata, come si è visto, nel primo Novecento. Le modalità di questa analisi e i suoi risultati qui riportati, costituiscono, s'intende, soltanto una delle direzioni in cui si è sviluppata la problematica dell'*interiorità*; la più nuova, forse, ma anche la più fragile e improduttiva di fronte agli eventi che hanno caratterizzato quel periodo, tuttavia essa non è stata cancellata dalla coscienza storica e ancora si presenta ai nostri tempi, attraente nonostante, e forse appunto in forza della sua debolezza.

ANGELA DIOLETTA

DIPARTIMENTO ANTICHIstica, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

ANDREEV 1998 = ALEKSANDR RAD'EVič ANDREEV, *Istorija Ordena Iezuitov. Iezuiti v Rossijskoj Imperii* [Storia dell'ordine dei Gesuiti. I Gesuiti nell'Impero russo], Moskva, Russkaja Panorama 1998

FLOROVSKIJ 1937 = GEORGIJ VASILEVIČ FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris, 1937, trad. it. di FLAVIA GALANTI, a cura di PIER CESARE BORI: *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti 1987

GHIZZONITI 2004 = ANTONIO G. GHIZZONITI, *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, Milano, Vita e Pensiero 2004

IGOREVNA 2011 = NATAL'JA IGOREVNA, «"Sionskij Vestnik" - Otraženie idej Labzina [«Il messaggero di Sion » - Specchio delle idee di Labzin], in *Izvestija Saratovskogo Universiteta*, 2011

KARAMAZIN 1983 = NIKOLAJ MICHAJLOVIČ KARAMZIN, *Pis'ma russkogo putešestvennika*, Moskva, Sovietskaja Rossija 1983

KARAMZIN 1984 = NIKOLAJ MICHAJLOVIČ KARAMZIN, «Raznye otryvki. Iz zapisok odnogo molodogo rossijanina» [Frammenti diversi. Dalle memorie di un giovane russo], in *Sočinenija v dvuch tomach*, Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1984

LABZIN 1806 = ALEKSANDR FEDORVIČ LABZIN, « Sionskij Vestnik » 1806

LONGINOV 1867 = MICHAJL NIKOLAEVIČ LONGINOV, *Novikov i moskovskie Martynisty*, Moskva 1867

LOPUCHIN 1791 = IVAN VLADIMIROVIČ LOPUCHIN, *O ΖΗΛΟΣΟΦΟΣ Iskatel' premudrosti, ili duhovnyj Rycar'* [Lo zelante della sapienza. Colui che cerca la sapienza, o il Cavaliere spirituale], Mosca 1791

LOPUCHIN 1813 = IVAN VLADIMIROVIČ LOPUCHIN, *Masonskie trudy. Kratkoe izobraženie kačestv i dolžnostej istinago Christianina*. [Scritti massonici. Breve descrizione delle qualità e dei doveri del vero Cristiano], in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-ogo v.*, Mosca 1813

MANFREDI 2004 = PAOLA MANFREDI, *Il neocristianesimo nelle riunioni religiosofilosofiche di Pietroburgo (1901-1903)*, Milano, Mimesis 2004

PALMIERI 1905 = AURELIO PALMIERI, «La nazionalità e le religioni in Russia», *Studi religiosi*, 1905, fasc.VI, pp. 633-664

PALMIERI 1908 = AURELIO PALMIERI, *La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1908

PLJUCHANOVA 1989 = MARIJA PLJUCHANOVA, *Pustozerskaja proza* [La prosa di Pustozersk], Moskva, Moskovskij Rabočij 1989

PUSTARNAKOV 2003 = PUSTARNAKOV VLADIMIR FEDORVIČ, *Universitetskaja filosofija v Rossii, St. Peterburg*, iz. Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta 2003

SCHERRER 1978 = JUTTA SCHERRER, «La crise de l'intelligentsia marxiste avant 1914 : A. Lunačarskij et le Bogostroitel'stvo», *Révue des études slaves*, 51 (1978), pp. 207-215

GLI STADI SULLA 'VIA DELLA VITA'. UN PERCORSO INTERPRETATIVO DALLA BIBBIA A KIERKEGAARD

IGOR TAVILLA

«La Bibbia sta sempre sul mio tavolo, è il libro che leggo di più»¹.

Muovendo dall'assunto che la chiave di lettura biblica è imprescindibile per un'adeguata comprensione del pensiero kierkegaardiano², e sulla scorta di alcuni illustri precedenti che hanno ipotizzato una stretta relazione tra la Sacra Scrittura e la concezione degli stadi³ (quale contributo, quest'ultimo, se

1 SKS 6, 214; SLV 370.

2 L'urgenza di procedere a un'esegesi biblica delle categorie kierkegaardiane è stata sottolineata da Paul Minear e Paul Morimoto, curatori del primo indice biblico del *corpus* kierkegaardiano, nell'ormai lontano 1954: «È incredibile quanti studiosi occupati a ricostruire la sua storia spirituale, abbiano ignorato le fonti bibliche delle sue categorie (*ideas*). Si è soliti, infatti, ricercare l'origine delle sue intuizioni tra i filosofi e i teologi euro-pei, e mappare l'intricata connessione tra il suo pensiero e quello dei suoi contemporanei. Invano si cercherebbero nei voluminosi ed eruditi tomi riguardanti Kierkegaard studi che si addentrino nella relazione che quest'ultimo ebbe con la Bibbia, benché esistano saggi a profusione sulla sua relazione con Hegel, Hamann, o Mozart. Perché tanta disparità? Perché così pochi studi sulla fonte biblica e la struttura del suo pensiero (*structure of his thinking*)?». MINEAR, MORIMOTO 1953, 6-7.

3 Gregor Malantschuk (1902-1978) ha messo in evidenza il primato della Sacra Scrittura nel processo di elaborazione della teoria degli stadi. «La lettura più significativa di Kierkegaard – scrive Malantschuk – risulta essere la Bibbia, il libro che rappresenta la venuta di Dio e come Dio pone l'uomo nella più difficile decisione della sua esistenza. Con la sua immaginazione creativa Kierkegaard penetra tutte le esperienze e le avventure

non il più importante di Kierkegaard⁴, quello cui egli certamente deve la propria notorietà presso un vasto pubblico)⁵, nel presente articolo si proverà a ricondurre ciascuno dei tre stadi superiori (estetico, etico e religioso) a una specifica radice scritturale, mostrando come la terminologia adottata dal danese possa intendersi pienamente come una filiazione dal lessico biblico, e si avvanzerà contestualmente un'interpretazione che consenta di chiarire alla luce del "paradigma biblico" alcune incomprensioni cui la tipologia kierkega-

umane che incontra in questa lettura. Dà loro risalto e cerca attraverso un ragionamento logico e coerente di scoprire in esse una certa coerenza. In fondo egli finisce per credere di essere riuscito a trovare le leggi e le direzioni attraverso le quali l'esistenza umana si muove. Egli racchiude questa visione complessiva della vita umana nella sua teoria degli stadi (*theory of Stages*)». MALANTSCHUK 1987, 16. Nel primo dei due voluminosi tomi intitolati *Ecoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, la ricercatrice francese Nelly Viallaneix, allieva di Vladimir Jankélévitch, ha messo in luce con riferimenti puntuali e circostanziati l'influenza esercitata su Kierkegaard dalla teologia paolina. Nel biennio 1834-1835 il danese è «immerso» nelle lettere dell'apostolo, da lui tradotte in latino. La preferenza per il *corpus* paolino trova conferma il 12 gennaio 1841 quando Kierkegaard, alla sua prima prova omiletica presso Holmens Kierke, sceglie di commentare l'epistola ai Filippesi (1, 19-25). Ciò che Viallaneix considera maggiormente significativo al fine di comprendere la genesi della concezione kierkegaardiana degli stadi è il tirocinio nel senso tipico di matrice paolina. «In effetti – scrive Viallaneix – dopo avere istituito una serie di corrispondenze tra Adamo, l'uomo naturale, la religiosity idolatra dalla quale non si giunge che a un falso dio creatore, e Mosè che obbedisce, da buon israelita, alla legge di Dio, ma che la utilizza per giudicare gli altri uomini, egli mostra come, in Cristo, la legge si "compia" e si realizzi "la nuova creazione", senza che nessuno dei due precedenti stadi venga negato». VIALLANEIX 1979, vol. I, 228.

4 Cfr. HØFFDING 1919², 82. Kierkegaard non è stato il primo a descrivere l'evoluzione storica e individuale facendo ricorso a una serie di livelli o stadi di sviluppo successivi. Tra i precursori di questo genere di approccio all'esistenza Robert J. Widemann, autore di una sintetica ricostruzione della concezione kierkegaardiana degli stadi, ricorda Platone e i neoplatonici, e ancor prima di Fichte, Schelling ed Hegel, Agostino d'Ippona. Sebbene in forma alquanto sommaria, egli enumera inoltre tra le probabili fonti di cui Kierkegaard si sarebbe avvalso nel mettere a punto la propria teoria i danesi: Martensen, Sibbern e Poul Møller, per i quali – scrive Widemann – l'evoluzione spirituale «poteva essere ordinata e descritta come una serie di sfere». WIDEMANN 1968, 121.

5 «Nei manuali di filosofia Kierkegaard viene spesso riassunto nei tre stadi, estetico, etico e religioso». ROCCA 2012, 130.

ardiana delle forme di esistenza è andata incontro fin dalla sua primissima ricezione in ambito danese.

1. Gli stadi sulla 'via della vita'

Nella sua monografia su Kierkegaard (1892), Harald Høffding ha formulato la seguente obiezione:

È [...] un nome poco azzeccato quello usato da Kierkegaard, stadi, per definire ciò che descrive. Per "stadio" si intende l'anello di un'evoluzione; ma quanto agli stadi kierkegaardiani non si riesce a sapere donde vengano e in fondo (poiché "il salto" non è una risposta) neppure dove vadano⁶.

6 HØFFDING 1919, 90. Dello stesso avviso è Peter Rohde il quale ha scritto: «l'uso della parola stadio (*Stadium*) da parte di S.K. è fuorviante. Nell'uso comune la parola stadio indica la fase di un processo evolutivo, mentre S.K. utilizza questo termine nel senso di posizione, punto di vista». ROHDE 1962, 28. Ancora, nel dizionario terminologico che corredata la terza edizione delle *Samlede Værker* Jens Himmelstrup scrive: «l'utilizzo della parola stadio da parte di Kierkegaard coincide con ciò che comunemente si definisce una posizione (punto di vista)». HIMMELSTRUP 1964, 193. La questione terminologica potrebbe essere facilmente risolta optando per l'adozione di una variante. Com'è noto infatti Kierkegaard ha utilizzato molto spesso il termine "sfera" al plurale (sfere), in alternativa al termine stadio. A tale proposito, David Cain ha osservato che: «considerata la preoccupazione di Kierkegaard per il rigore delle distinzioni qualitative, "sfere" sembrerebbe da preferirsi a "stadi". Il termine "sfera" suggerisce quella sorta di sufficienza che basta a se stessa, che esige la risolutezza di un "salto" per togliere una persona dall'una e porla in un'altra; mentre il termine "stadio" sembra meno stabile, suggerisce l'idea di sviluppo - cioè di un movimento graduale - e implica qualcosa come una "fase" attraverso la quale una persona semplicemente "passa"». CAIN 2010, 278. Nella loro prefazione alla traduzione inglese degli *Stadier*, Howard Hong ed Edna Hong definiscono singolare la circostanza per la quale «il termine stadi non è quasi mai usato nel testo degli *Stadi* [l'opera]. I termini "sfera" e "sfera d'esistenza" sono più frequenti e - aggiungono i traduttori e curatori dell'edizione critica americana - sono un aiuto alla comprensione del concetto. "Stadio" e "stadi" possono indurre a pensare a una linea ininterrotta di sviluppo da un livello a l'altro, come infanzia, adolescenza, età adulta. "Sfera" e "sfera d'esistenza" indicano più immediatamente delle possibilità qualitative che implicano la discontinuità di un salto, riflessione e un atto di libertà». HONG, HONG 1988, X. In realtà, come ha

Stando ad Høffding, il termine stadio lascerebbe intendere più di quanto Kierkegaard sia disposto ad ammettere, ovvero una progressione dialettica tra i diversi tipi di esistenza, i quali appaiono invece chiusi e impermeabili gli uni agli altri, in ragione del fatto che il passaggio tra questi non avviene in forma graduale, bensì mediante un salto, una scossa improvvisa e imprevedibile. Parlare di stadio, di stadi, presupporrebbe invece un'evoluzione, e questa può darsi in senso stretto, come vede bene Høffding, solo se le forme dell'esistenza non possiedono caratteri fissi e imm modificabili, ma approssimativi, tali da consentire cioè una graduale trasformazione delle une nelle altre⁷.

Vi è motivo di credere che la questione della pertinenza del termine stadio (*Stadium*), sollevata da Høffding, possa essere affrontata e risolta riconducendo la scelta lessicale compiuta da Kierkegaard alla matrice biblica dalla quale quest'ultimo ha effettivamente preso le mosse⁸. Prova ne è la nota

osservato André Clair: «entrambi questi termini [sfera e stadio -n.d.r.] hanno la loro ragion d'essere, perché il concetto kierkegaardiano di stadio possiede una doppia implicazione. Da una parte si tratta di stazioni lungo la via che conduce alla progressiva costituzione della persona. Dall'altra, gli stadi kierkegaardiani sono anche universi autonomi, concezioni di vita divergenti; allorché si usa il termine "sfera", l'accento non cade più su di essi quali posizioni che il sé assume procedendo verso la costituzione della propria identità». CLAIR 1976, citato in LIEHU 1990, 15. Molto opportunamente il finlandese Heide Liehu ha riconosciuto nel termine stadio un *surplus* di senso non surrogabile dal termine sfera. «Gli stadi dell'esistenza - scrive - sono "stadi" nel senso che quando se ne sceglie uno, lo si fa assolutamente e incondizionatamente, e in questo modo ci si lascia metaforicamente "alle spalle" gli stadi di esistenza alternativi. I termini "stadio" e "livello" altrettanto correttamente implicano che le sfere di esistenza danno forma a una gerarchia». Ivi, p. 16.

⁷ HØFFDING 1919², 90-91.

⁸ Il danese *Stadium* (singolare di *Stadier*) presenta un'interessante polivalenza. Nel *Dansk Ordbog* del Molbech la definizione di *Stadium* non compare, ma nel danese moderno gli corrisponde il sostantivo *Stade*, che invece è presente nel dizionario di cui Kierkegaard

del Diario datata 14 gennaio 1837, in cui il danese pone a confronto Agostino e Pelagio. Kierkegaard utilizza il termine “stadio” al plurale. Si tratta di una delle primissime occorrenze del vocabolo nelle carte kierkegaardiane.

Il sistema agostiniano – scrive Kierkegaard – comporta [...] tre stadi [*Stadier*] per il cristianesimo: la creazione – il peccato originale e dunque uno stato di morte e di impotenza [*Døds- og Afmagts-Tilstand*] di cui essa è la condizione [*Standpunct*] – e una nuova creazione, in cui l’uomo viene messo nella condizione di poter scegliere, e poi – se lo sceglie – il cristianesimo⁹.

Nel lessico agostiniano il termine che più si avvicina alla traduzione di Kierkegaard è *status*. In continuità con la predicazione paolina, Agostino qualifica lo *status*, ovvero la *conditio* dell’uomo, dapprima come un trovarsi *ante legem*, poi come uno stare *sub lege* e infine *sub gratia*¹⁰. Dal frammento citato

era in possesso e la cui radice risale al verbo *at staa* (stare, trovarsi). Cfr. MOLBECH 1833, vol. II, 404 (*Auk* 1032). Il termine indica perciò tanto la fase determinata di uno sviluppo o di un’evoluzione, quanto un certo stato, ovvero il «posto in cui deve trovarsi qualcosa (*Sted som noget har at staae paa*)», la condizione che è propria di qualcosa o qualcuno. Cfr. *Den Danske Ordbog*, <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=stade&search=S%C3%B8g> [10/11/2014].

⁹ SKS 17, 34 (AA: 14.2); *Pap.* I A 101 – 14 gennaio 1837. In realtà, gli stadi che Agostino illustra nell’*Enchiridion de fide, spe et charitate liber unus* (31, 118) sono quattro: «di questi quattro diversi stadi, il primo è anteriore alla legge, il secondo è sotto la legge, il terzo sotto la grazia, il quarto nella pace piena e compiuta». Ma poi Agostino aggiunge che «il popolo di Dio è stato ordinato secondo questi intervalli di tempo, come è piaciuto a Dio, che tutto dispone con misura, calcolo e peso. Esso visse anzitutto prima della legge (*ante legem*); in un secondo tempo sotto la legge (*sub lege*), data per mezzo di Mosè; quindi sotto la grazia (*sub gratia*), data per mezzo della prima venuta del Mediatore». Cfr. <http://www.augustinus.it/latino/enchiridion/index.htm> [10/11/2014]. Sempre in una nota del 1837 Kierkegaard abbozza una teoria degli stadi in cui assume come termine di paragone la Fenomenologia hegeliana. Questa circostanza ha permesso a Malantschuk di distinguere nella teoria degli stadi una “visione dogmatica”, di matrice biblico-agostiniana, da una “fenomenologica”, di matrice speculativa. Cfr. MALANTSCHUK 1971, 143ss.

¹⁰ «La morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, che è figura di colui che doveva venire» (Rm: 5, 14).

risulta che: “stadio” (*Stadium*), “stato” (*Tilstand*) e “condizione” (*Stand-punct*) vengono assunti da Kierkegaard come sinonimi. Il termine stadio sta dunque a indicare, nell’uso kierkegaardiano, un certo stato di esistenza che conserva il carattere provvisorio di tappa, in quanto momento inserito nel piano salvifico di Dio.

Stadier paa Livets Vej, il titolo dell’opera (1845) nella quale Kierkegaard ha presentato in forma poetica la propria concezione degli stadi dell’esistenza, fornisce indirettamente un’ulteriore conferma della derivazione biblica della terminologia kierkegaardiana. Il sintagma ‘via della vita’ [*Livets Vej*], reso nella traduzione italiana corrente con “cammino della vita”, è infatti un’espressione di provenienza sapienziale. «Tu m’insegna la via della vita» recita il salmista (Sal: 16, 11). Nel libro dei Proverbi l’autore sacro mette in guardia il lettore dal fascino della donna straniera che non cammina «nella via della vita» (Pro: 5, 6); al contrario «le correzioni della disciplina sono la via della vita» (Pro: 6, 23); sempre in Pro: 10, 17 si può leggere che «chi custodisce la disciplina è sulla via [che porta] alla vita»; ancora al capitolo 15, versetto 24: «per l’uomo saggio la via della vita conduce in alto», mentre in Pro: 19, 23: «il timore del Signore è la «via [che conduce] alla vita»¹¹.

Nel Nuovo Testamento la ‘via della vita’ che il discepolo è chiamato a percorrere consiste nel praticare, sull’esempio del Maestro (*imitatio Christi*), una carità perfetta verso il prossimo, fino all’estrema rinuncia di sé. Perciò sta

11 Nel libro dei Re, Dio si rivolge a Salomone, che in precedenza lo aveva pregato di concedergli il dono della Sapienza, con queste parole: «Se cammini nelle mie vie, osservando le mie leggi e i miei comandamenti, come fece Davide tuo padre, io ti darò una lunga vita» (1Re: 3, 14). Infine, per mezzo del profeta Geremia, il Signore mette gli israeliti di fronte ad una alternativa: «Ecco, io metto di fronte a voi la via della vita e la via della morte» (Ger: 21, 8).

scritto: «quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita» (Mt: 7, 14)¹². Nel *Vangelo delle sofferenze* (1847) Kierkegaard cita la nota pericope giovannea, in cui i termini via (*Vej*) e vita (*Liv*) convergono nella persona stessa del Cristo (Gv: 14, 6) per ribadire l'importanza della sequela nella fede cristiana. «Molte in verità sono le guide che si offrono sulla via della vita – scrive il danese – [...] ma la verità è una soltanto, una sola la guida la quale in verità porta l'uomo mediante la vita alla vita»¹³. L'espressione vita viene qui ripetuta di proposito, per permettere al lettore di distinguere tra il senso comune, "esistenziale" del termine e l'accezione propriamente scritturale, di vita eterna, alla quale Kierkegaard vuole che si presti attenzione.

Colto nella sua originaria dimensione biblica, il sintagma 'via della vita' acquista dunque un'insospettata pregnanza, venendo a significare non tanto un generico percorso di vita, soggettivo e arbitrario, quanto piuttosto l'itinerario salvifico che conduce ogni uomo, mercé la grazia di Dio alla vita eterna¹⁴.

12 Ancora, negli Atti degli Apostoli, viene riferita la preghiera rivolta dal re Davide al Signore: «Tu mi hai fatto conoscere le vie della vita» (At: 2, 28). Sempre negli Atti, il vangelo di Cristo è detto «via della salvezza» (At: 16, 17), «via del Signore» (At: 18, 25), «via di Dio» (At: 18, 26), o semplicemente «questa via» (At: 22, 4), «la via» (At: 24, 14) per antonomasia nella confessione di Paolo.

13 SKS 8, 319; LE 831. Nella quinta sezione del *Vangelo delle sofferenze*, intitolata «La gioia di pensare che non è la via ch'è stretta, ma che la tribolazione è la via», Kierkegaard utilizza il sintagma «via della vita» e precisa che tale espressione può essere intesa in senso generale, come la condizione che «tutti i viventi hanno in comune in quanto sono sulla via della vita». Ma poi aggiunge che quando il vivere diventa una cosa seria (*det bliver Alvor med det at leve*) allora il "come" si va sulla via che conduce alla vita fa la differenza. Cfr. SKS 8, 385; LE 871.

14 È vero che per Kierkegaard il ritmo di ogni esistenza umana è essenzialmente biblico. In una nota del Diario, datata 6 Gennaio 1939, il danese suggerisce una corrispondenza stretta tra la storia biblica e le tappe dell'esistenza di ciascun individuo: «La vita di ogni singolo ha pure la sua Genesi, e così anche il suo Esodo (cioè la sua fuoriuscita dal mondo), il suo Levitico, in cui l'anima si rivolge al cielo, il suo libro dei Numeri, in cui si

2. Il paradigma biblico

Leggiamo negli *Stadi*: «Esistono tre sfere di esistenza: quella estetica, quella etica e quella religiosa»¹⁵. E nella *Postilla non scientifica* Climacus ribadisce: «Vi sono tre stadi: estetico, etico e religioso»¹⁶. Ma assai più che dalla corrispondenza numerica tra gli stadi kierkegaardiani e gli “stati” oggetto della predicazione di Paolo e di Agostino¹⁷, la consonanza biblica della classificazione proposta da Kierkegaard emerge nelle parole di Frater Taciturnus: «La sfera estetica è quella dell'immediatezza, l'etica quella del credito (e questo credito è così infinito che l'individuo fa sempre bancarotta), la sfera religiosa dell'appagamento (*Opfyldelse*)»¹⁸.

cominciano a contare gli anni, il suo Deuteronomio». SKS 17, 274 (DD: 190); *Pap.* II A 321 - 6 gennaio 1839.

15 SKS 6, 439; SLV 693.

16 SKS 7, 455; AE 420.

17 In realtà Climacus ha distinto due livelli nell'ambito della sfera estetica, e altrettanti ne ha individuati in quella religiosa, per non citare gli stadi liminali dell'ironia, che è linea di demarcazione tra l'estetico e l'etico, e dell'umorismo, che rappresenta invece il confine tra l'etico e il religioso. «Le sfere si rapportano a questo modo: l'immediatezza, la razionalità finita, l'ironia, l'etica con l'ironia come incognito, l'umorismo; la religiosità con l'umorismo come incognito - e poi alla fine la realtà cristiana, riconoscibile dall'accentuazione paradossale dell'esistenza, dal paradosso dalla rottura con l'immanenza e dall'assurdo». SKS 7, 483; AE 555. Il fatto che Climacus parli di sfere e non di stadi è significativo. Quando gli pseudonimi usano il termine stadio al plurale (*Stadier*) per indicare una sequenza di tappe facenti parte di un medesimo itinerario, gli stadi sono sempre e solo tre. La classificazione data da Climacus non invalida dunque l'ascendenza biblica dei tre stadi superiori.

18 «Den æsthetiske Sphære er Umiddelbarhedens, den ethiske er Fordringens (og denne Fordring er saa uendelig, at Individet altid gaaer fallit), den religieuse er Opfyldelsens, men vel at mærke, ikke en saadan Opfyldelse, som naar man fylder Guld i en Stok eller i en Pose, thi Angeren har netop gjort uendelig Plads, og deraf den religieuse Modsigelse: paa eengang at ligge paa 70,000 Favne Vand og dog være glad». SKS 6, 439; SLV 693.

Se il carattere dell'immediatezza, proprio dell'estetico kierkegaardiano, non rivela in apparenza alcun ascendente biblico, le espressioni "credito infinito" e "appagamento", utilizzate da Frater Taciturnus per definire rispettivamente lo stadio etico e quello religioso, rappresentano invece due evidenti richiami al retroterra scritturale dell'autore. Nel lessico kierkegaardiano infatti l'esigenza della legge è l'*Uendelig* per eccellenza¹⁹. Inoltre, l'immagine della bancarotta o del debitore insolvente fanno parte del repertorio di cui il danese si serve per illustrare la dialettica tra la legge e la grazia²⁰.

19 Come scrive Kierkegaard negli *Atti dell'amore* (1847): «il concetto di legge è di essere, quanto a determinazioni, inesauribile (*uudtømmelig*), infinito (*uendelig*), instabile (*ustandselig*); ogni determinazione genera una determinazione ancor più precisa di quanto essa sia; e così a sua volta, sulla base e in rapporto alla nuova determinazione, nasce una determinazione ancor più precisa, e così all'infinito». SKS 9, 109; KG126.

20 «È la legge che predico? È forse questo che voglio: angosciato, angosciare gli altri a mia volta? Assolutamente no! Ma esaminiamo la cosa ancora una volta! Immagina un governo che, una generazione dopo l'altra, ha condonato a ciascuno degli abitanti di una provincia, diciamo centomila corone di debito *pro capite*. Di generazione in generazione le cose sono andate in questo modo senza alcuna variazione. Ma mentre tutto questo è rimasto invariato, una cosa invece è cambiata. Da una generazione all'altra ci si è sempre più abituati a tale circostanza fino ad arrivare al punto che, per quanto non si neghi che il debito sia stato condonato, la cifra condonata non suscita un'impressione maggiore di quella che si avrebbe se si trattasse di quattro soldi. Se allora qualcuno dicesse: no, così non va. È un dovere verso il benefattore rendere manifesto quanto siano grandi il debito e la sua benevolenza. Ed è nell'interesse del destinatario della benevolenza accorgersi quanto siano grandi il debito e la benevolenza, dal momento che è interesse del destinatario che la sua gratitudine sia proporzionata a quelli. Se uno facesse così, starebbe forse cercando di angosciare se stesso e gli altri pensando a come fare per saldare il debito? No, non è così. Lo stesso avviene, cristianamente parlando, con la grazia. È un nostro dovere verso Dio rendere manifesto quanto grande è la colpa, ma per far questo si deve per prima cosa aver chiaro quanto è grande l'esigenza. Ed è nell'interesse degli uomini che avvenga questo, per quanto la loro riconoscenza non possa rapportarsi in alcun modo all'infinita grandezza dell'amore misericordioso. Dì, ciò ti appare severo, angosciante? Non lo sarebbe molto di più il senso di colpa nei tuoi confronti qualora, non essendo stato avvertito, tu passassi per essere di gran lunga più irrispettoso di quanto effettivamente tu non sia? Allora grideresti dalla rabbia "guai!" a me o a chiunque altro avrebbe potuto e

Il termine *Opfyldelse*, reso in italiano con “appagamento”, è il sostantivo biblico con cui gli autori sacri indicano l’avverarsi della promessa, il compimento della profezia, l’adempersi della Scrittura e della legge²¹. Il termine allude dunque alla realizzazione tipologica del vecchio nel nuovo. Perciò lo stadio religioso viene definito da Kierkegaard lo stadio della seconda immediatezza o della nuova immediatezza.

3. Lo stadio estetico

Climacus individua nel godimento (*Nydelse*) e nella perdizione (*Fortabelse*) le coordinate esistenziali dell’estetico²². Sebbene entrambe queste determinazioni siano facilmente riconducibili alla teologia neotestamentaria del peccato, esse non esauriscano la definizione di estetico formulata da Kierkegaard²³. Non di meno, l’estetico kierkegaardiano trova nella matrice biblica la propria ragion d’essere ultima.

dovuto avvertirti, e che perciò è responsabile del fatto che tu sei diventato quel che nel più profondo del cuore non sei – perché questo tu non sei -: l’irriconoscente». SKS 27, 623s. (Papir 498); *Pap.* XI² A 367 - 1854. Kierkegaard aveva formulato un esempio analogo in una nota risalente al 1852, intitolata “Grazia”. Cfr. SKS 27, 552s. (Papir 448:3); *Pap.* XI² 286 - 1852.

21 Num 11: 32; Gio: 21, 45; 23, 14; 23, 15; Giu: 13, 12; 13, 17; .1Re: 13, 32; 2Cro: 1, 9; Ger: 28, 9; 39, 16; Dan: 11, 13; Lc: 4, 21.

22 SKS 7, 268; AE 420.

23 Così si esprime l’estensore della lettera ai Filippesi: «la loro fine è la perdizione, il loro dio è il ventre, il loro vanto è il disonore; essi hanno in mente i beni della terra» (Fil: 3, 19). Mentre nella Lettera agli Ebrei l’apostolo riferisce che Mosè preferì essere maltrattato con il popolo di Dio «piuttosto che godere per breve tempo i piaceri del peccato» (Eb: 11, 25). Ma la condanna dell’estetico già risuona nel versetto dell’Evangelista Luca in cui il Signore definisce: «semi caduti tra la spine», «quanti si lasciano prendere dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita e rimangono senza frutto» (Lc: 8, 14).

Mentre negli *Stadi Frater Taciturnus* scrive che la «sfera estetica è quella della immediatezza»²⁴ in *Enten-Eller* l'estetico viene identificato con "il primo" ("il primo amore" di cui si disquisisce nelle carte di A). A ben guardare il "primo" di cui parla il magistrato Wilhelm implica una concezione profetica del tempo, ispirata al rapporto figurativo tra Antico e Nuovo Testamento. «Ciò che è primo – scrive il magistrato – contiene la promessa dell'avvenire»²⁵ e «in ciò che è primo si fa vivo il presagio di qualcos'altro che non questo stesso primo»²⁶. Il "primo" è la prefigurazione o anti-tipo di ciò che attende di essere realizzato. A riprova del radicamento scritturale delle considerazioni svolte dal magistrato, si consideri l'immagine con cui lo stesso Wilhelm le accompagna. Si tratta di un'acquaforte, che ritrae Caino nell'atto di uccidere Abele. «Sullo sfondo – precisa lo pseudonimo – si vedono Adamo ed Eva» e la didascalia recita in latino: «Prima caedes, primi parentes, primus luctus» (ovvero il primo omicidio, i primi genitori, il primo lutto)²⁷. È questo un chiaro riferimento ad Adamo, «il primo uomo» della lettera ai Corinzi, «tratto dalla terra» e fatto «di polvere» (1Cor: 15, 45 e 15, 47), prototipo o «figura di colui che doveva venire» (Rm: 5, 14)²⁸.

Ancor più eloquente risulta infine il richiamo da parte di Wilhelm alla Lettera agli Ebrei. In essa, scrive lo pseudonimo, «ciò che è primo trovò interamente il suo profondo significato»²⁹. Come è noto, infatti, la Lettera agli

24 SKS 6, 439; SLV 693.

25 SKS 3, 46; EE IV 62.

26 SKS 3, 47; EE IV 64.

27 *Ibid.*

28 Ulteriore conferma della corrispondenza tra la prima immediatezza e la condizione adamitica viene dal considerare che l'esteriorità, quale cifra dello stadio estetico, trova nell'«uomo esteriore» di 2Cor: 4, 16 il proprio antecedente biblico.

29 SKS 3, 48; EE IV 64.

Ebrei sviluppa una relazione tipologica tra il «primo patto» e il «nuovo patto» tra «il primo tabernacolo» e il Cristo, sommo sacerdote «dei beni futuri» (Eb: 9, 11).

4. Lo stadio etico

Il magistrato, protagonista della seconda parte di *Enten-Eller* e portavoce della concezione etico-religiosa dell'esistenza, propone di associare l'etico - astrattamente inteso - al popolo ebraico, depositario della legge mosaica. «L'etico è l'astratto - scrive il magistrato - e, come tale, inetto a produrre la più piccola cosa [...]. Nella sua completa astrazione [...] è sempre vietante. In tal modo l'etico si manifesta come legge»³⁰.

L'impotenza dello stadio etico corrisponde all'impotenza della legge, di cui sta scritto nel Nuovo Testamento che: «non ha portato nulla a compimento» (Eb: 7, 19), dal momento che essa possiede solo «l'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose» (Eb: 10, 1)³¹. Anche in questo caso il lessico biblico viene assunto da Kierkegaard in chiave metaforica. Nelle immagini cui il magistrato ricorre per qualificare l'esigenza morale risuona la matrice biblica da cui procede la definizione stessa dell'etico. L'etico sfugge continuamente - scrive Wilhelm - «come un'ombra» tra le mani di quanti cercano di realizzarlo³².

30 SKS 3, 243; EE V 147.

31 «Il fine della legge è Cristo» (Rom: 10, 4). «La legge è stata nostro precettore per portarci a Cristo» (Gal: 3, 24). «La legge non ha portato nulla a compimento, è l'introduzione di una migliore speranza, mediante la quale ci accostiamo a Dio» (Eb: 7, 19). La legge possiede solo «l'ombra dei beni futuri» (Eb: 10, 1).

32 Lo spessore biblico del discorso traspare anche nel seguente passaggio: «appena che è in atto il comandare [l'etico - n.d.r.] ha già in sé qualcosa di estetico». Questo qualcosa di estetico è infatti l'esteriorità del comandamento. Il magistrato aggiunge subito: «Gli ebrei

In quanto stadio carente e perfettibile, l'etico si configura dunque come momento di transizione. «La sfera etica è solo una sfera di transizione». La sua espressione più propria è il *pentimento* e «pentirsi è un'azione negativa dotata di un infinito potere di annientamento» scrive Frater Taciturnus³³. Vigilius Haufniensis ne *Il concetto d'angoscia* aggiunge: «per l'etica vale quel che si dice della legge, ch'essa è un pedagogo (Gal: 3, 24) il quale, mentre comanda, col suo comandamento, condanna ma non dà vita»³⁴. La corrispondenza tra lo stadio etico e la legge mosaica non poteva essere espressa con maggiore chiarezza³⁵.

erano il popolo della legge. Essi perciò intendevano alla perfezione la maggior parte dei precetti della legge mosaica; ma quello che sembrano non aver inteso fu il comandamento a cui il più da vicino si legò il cristianesimo: amerai Dio con tutto il tuo cuore». Il legalismo giudaico, concepito come un imperativo esterno all'individuo e perciò sempre vietante viene qui contrapposto all'interiorità della fede cristiana. SKS 3, 243; EE V 147.

33 SKS 6, 439; SLV 693.

34 SKS 4, 324; BA 115.

35 Nel fatto che l'etico viene definito come lo stadio della mediazione si è voluto cogliere un segno dell'influenza di Hegel. Ma la *Mediation* prim'ancora di essere una categoria hegeliana è una categoria biblica. Lo stadio etico viene assimilato da Kierkegaard alla condizione dell'uomo *sub lege*, e la legge, come scrive l'evangelista Giovanni: «è stata data per mezzo di Mosè» (Gv: 1, 17). Tra le esercitazioni bibliche che Kierkegaard ha condotto nel corso 1833 v'è un'interessante esegesi dell'Epistola ai Galati (Gal: 3, 19 - 4, 8), che si conclude con l'interpretazione di un versetto particolarmente controverso. L'apostolo parla infatti di un mediatore, «mediator», ma subito aggiunge che un mediatore non può esistere in quanto Dio è uno. Tra le diverse interpretazioni possibili Kierkegaard propende per quella che sottintende il genitivo *νομου*, «della legge». Il danese attribuisce dunque alle parole dell'apostolo il seguente significato: «La legge mosaica è stata data attraverso un mediatore, ma da ciò non segue che essa sia di per sé sufficiente, cosicché non possa subentrare al suo posto una religione più perfetta. Infatti - precisa Kierkegaard - nella nozione di mediatore non c'è nulla che impedisca di ammettere più mediatori». SKS 27, 39 (Papir 7 - 1833); I C14. Sul carattere biblico della mediazione Kierkegaard si confronta anche traducendo dal greco al latino 1Tim: 2, 5 ed Eb: 8, 5 e 9, 15. In questi passi il titolo di «mediator» è attribuito a Cristo, in quanto artefice della nuova alleanza. Il che ovviamente sottintende la prima alleanza stipulata per mezzo di Mosè. Si noti infine che il vocabolo utilizzato da Kierkegaard (*Mediation*) non appartiene alla terminologia di Hegel, il quale usa parlare piuttosto di *Vermittlung*.

È opportuno riflettere, a questo punto, su alcune obiezioni sollevate alla teoria degli stadi da parte dei suoi primi interpreti danesi, e motivate dal carattere transitorio e deficitario della sfera etica. Nel saggio *Problemet om Tro og Viden* (1868), e a distanza di un anno nel saggio *Om det Religiøse i det Enhed med det Humane*, il filosofo Hans Brøchner (1820-1875) ha riflettuto criticamente sul rapporto tra etico e religioso in Kierkegaard, in particolare sulla concezione kierkegaardiana del rapporto tra il τέλος assoluto, quello religioso, e i fini relativi, con i quali ogni esistenza umana si confronta.

In rapporto al τέλος assoluto – scrive Brøchner – tutti i momenti della finitezza si dovrebbero ridurre a ciò cui è necessario rinunciare in vista della salvezza eterna. Solo a condizione che si compia questa rinuncia senza eccezioni, l'esistente potrà rapportarsi per davvero al τέλος assoluto, potrà volere l'assoluto³⁶.

Non può darsi infatti alcuna mediazione tra l'assoluto e il relativo, giacché in rapporto a un τέλος assoluto, “mediare” vorrebbe dire ridurre l'assoluto al relativo. In conclusione: «il rapporto assoluto deve poter esigere la rinuncia di tutti i rapporti relativi»³⁷. Ne risulta come conseguenza che:

l'esigenza religiosa viene sollevata così in alto che essa consuma completamente tutta la finitezza, e con essa tutti i rapporti etici, i quali, quando sono visti da questa altezza, vanno sotto la determinazione della finitezza. Il rapporto religioso giunge alla massima astrazione: essa può diventare quella potenza, che con forza infinita trae l'esistente fuori della finitezza, che gli dà una direzione verso l'eterno; ma ciò non può acquisire la forma dell'esistente, non può costituire la sua concreta realtà³⁸.

36 BRØCHNER 1869, 35.

37 Ivi, 36.

38 BRØCHNER 1869, 35.

L'enfasi con la quale Brøchner ha sottolineato la soppressione dell'etico in Kierkegaard, e la critica della sua religiosità astratta hanno trovato piena accoglienza in Georg Brandes (1842-1927) e Harald Høffding (1843-1931). Il primo attribuiva il carattere transitorio della sfera etica alla scarsa predisposizione psicologica di Kierkegaard verso la realizzazione di compiti propri dell'umano generale. La sua personalità sarebbe stata incline fin dalla più tenera età all'isolamento e alla chiusura, e successivamente educata secondo austeri principi religiosi che le avrebbero precluso qualunque forma di impegno inteso secondo un'etica naturale³⁹.

39 «Dei tre *Stadi sulla via della vita* il secondo stadio, quello della moralità, del matrimonio era solamente un anello di congiunzione. L'elogio [dello stato matrimoniale - n.d.r.] era perciò solo temporaneo. Per quanto impersonale sia uno scrittore - e Kierkegaard era ben lontano dall'essere impersonale - alla lunga egli non elogerà mai ciò che non concorda con il suo essere e la sua attitudine. Lo sforzo morale di Kierkegaard si concentra nell'affermazione che è dovere di ogni uomo diventare manifesto. È estremamente naturale che il dovere dovesse configurarsi così per uno dotato fin dalla più tenera età di un carattere estremamente chiuso. Che il dovere consistesse nel prender parte ai compiti sociali generali, di sposarsi e costituire una famiglia e in virtù del matrimonio appartenere "allo stato, alla patria e partecipano alla cosa pubblica" (SKS 6, 111; SLV 227); era dovere di ogni uomo avere un amico (SKS 3, 304; EE V 235), perché era dovere di ogni uomo arrivare a rivelarsi. Ma nascosto e oscuro fin dalla nascita, tale era rimasto, nascosto e oscuro, anche dopo essere passato per la sua svolta spirituale decisiva, incapace di farsi un amico, di prender moglie, fermamente determinato a tenersi lontano dalla patria, dalle questioni sociali o dalla cosa pubblica. Sulla carta egli poteva benissimo comporre una morale, che prescriveva ad ogni uomo "di realizzare il generale", ma nessuno crede intimamente ad una morale che rappresenta la negazione della sua natura e vuole obbligarlo a spogliarsi di essa. Per questa ragione uomini disposti secondo natura indietreggiano di fronte alla morale della rivelazione cristiana e abbracciano una morale puramente umana. La sua personalità disposta ed educata contro natura proprio per la stessa ragione indietreggiò di fronte alla morale puramente umana e cercò riparo nell'assurdo. A conclusione di ognuno dei suoi trattati morali egli lascia spazio all'"eccezione", che niente di ciò che rappresentava la regola, via, la vita per gli altri uomini, poteva obbligare. Metteva così in salvo se stesso con tutto il suo essere chiuso e misterioso passando direttamente dal primo stadio al terzo. Ciò che nel primo stadio era peccaminoso - l'ermetismo, la segretezza, che non aveva niente a che vedere con la legge morale - e nel secondo stadio veniva proibito e condannato, e che veniva nuovamente concesso nell'ul-

Anche Høffding, seppur discostandosi dall'analisi psicologica di Brandes, muove a Kierkegaard il rimprovero di aver trascurato quella poesia della vita (*Livets poesi*) in cui egli riconosce il vero compito da realizzare⁴⁰.

Se dunque Brøchner, Brandes e Høffding hanno colto la provvisorietà dello stadio etico kierkegaardiano, certamente non ne hanno compreso la

timo e supremo stadio, si trasformava perfino nella massima interiorità, nella massima indifferenza verso il mondo circostante, che stando alla sua caratterizzazione costituiva la vita dell'eccezione religiosa. E a questa interiorità paradossale corrispondeva come oggetto della fede il paradosso assoluto». BRANDES 1877, pp. 139140.

40 «A rigor di termini l'etico si presenta, in Søren Kierkegaard, solo per essere revocato nello stesso istante. Succede all'etico, per usare una delle sue immagini, come a quel bambino, che aveva messo la testa nel mondo, ma subito l'aveva ritratta, poiché aveva visto quanto fosse malvagio. L'etico propone un ideale incondizionato che deve essere introdotto nella realtà, mentre non è suo compito elevare la realtà all'ideale. L'etico non mercanteggia, afferma la sua esigenza (che per l'uomo è *impossibile* portare a compimento) senza "lasciarsi confondere dalle solite chiacchiere, per esempio che non giova pretendere l'impossibile". Allora esso si incaglia e, mediante il pentimento, avviene il passaggio al religioso. "La sfera etica è una sfera di transizione, e perciò la sua espressione più elevata è il pentimento". L'etica sta dunque fin dal principio in un rapporto puramente negativo con la forza e l'impulso umano. Kierkegaard non considerava l'etica dei greci, che aspirava a uno sviluppo positivo delle forze e degli impulsi umani, una vera etica. E di conseguenza: egli ha demandato le possibilità alla psicologia, le conseguenze alla storia universale; all'etica non restano che le impossibilità. C'è perciò in Kierkegaard anche una tendenza a escludere lo stadio etico come uno stadio a sé stante. Questo vale sin fin dall'inizio per la donna; poiché essa è incapace di riflessione e di risoluzione [!!], essa deve passare direttamente dall'immediatezza estetica a quella religiosa. Ma in realtà ciò finisce per valere anche per l'uomo. "Fra la poesia e la religiosità", sta scritto, "la prudenza mondana recita il suo vaudeville. Ogni individuo che non vive o di poesia o di religione è uno stupido". Qui lo stadio etico è eliminato *in optima forma*. Ancora una volta si mostra l'incapacità di Kierkegaard di scoprire l'idealità nella vita reale. Senza dubbio l'etico è destinato a perire, se si esclude il poetico. Ma c'è anche una poesia della vita, che si sperimenta e si percepisce solo durante il lavoro stesso, che si manifesta solo nello scontro della volontà contro la dura pietra della vita, e che il solitario che oscilla tra l'estetico e l'ascetico non conosce. Egli ne parla come un cieco parla dei colori. Bisogna inoltre notare che l'opposizione tra poesia e religione non corrisponde alla contrapposizione tra lo stadio estetico e quello religioso di Kierkegaard. Per vivere poetico egli deve intendere qualcosa di diverso dal vivere come gli esteti o gli edonisti da lui ritratti. Questo ci rimanda alla manchevolezza, evidenziata in precedenza, nella descrizione della concezione estetica della vita». HØFFDING 1919², 108-109.

radice biblica. Il fatto che la sfera etica non sia dotata di una propria autonomia, ma venga piuttosto intesa come uno «stadio di transizione», un trampolino di lancio del religioso-cristiano, appare loro come il frutto di una scelta ingiustificata, oltre che discutibile, la quale avrebbe portato Kierkegaard a mutilare l'esistenza di una sua dimensione fondamentale.

L'incomprensione cui la concezione kierkegaardiana dell'etico è andata incontro fin dalla sua prima ricezione sembra dunque dipendere dal non aver tenuto nella debita considerazione il substrato biblico della teoria degli stadi, nell'aver ignorato il senso sapienziale dell'espressione 'via della vita', nell'aver fatto della tipologia kierkegaardiana delle forme di esistenza una classificazione più o meno arbitraria di tipi umani, svincolata dall'antropologia biblica che ne costituisce l'imprescindibile presupposto. Per contro, alla luce del paradigma biblico le posizioni contestate a Kierkegaard cessano di apparire problematiche o quanto meno risultano sorrette da una logica rigorosa, ancorché fondata su un dato di fede.

5. Lo stadio religioso

Il religioso è un'immediatezza *nuova* (*det Religiøuse er en ny Umiddelbarhed*), e più alta (*høiere*)⁴¹. Per comprendere il senso di questa espressione è necessario riferirsi alla categoria kierkegaardiana di ripresa (*Gjentagelse*), giacché la dialettica della ripresa è la dialettica stessa della novità.

Scriva Constantin Constantius: «la dialettica della ripresa è semplice, ciò che infatti viene ripreso, è stato, altrimenti non potrebbe venire ripreso; ma

41 SKS 6, 152; SLV 6, 285.

proprio il fatto che ciò sia stato determina la novità della ripresa»⁴². Per il simbolismo biblico, nuovo è ciò che si realizza riprendendo e portando a compimento le proprie anticipazioni. Così l'alleanza che Dio stabilisce con l'umanità per mezzo di Cristo si dice "Nuova" rispetto all'"Antica", fondata sulla legge e la mediazione di Mosè.

Per alludere alla nuova immediatezza, propria della fede, gli pseudonimi parlano di una "seconda nascita"⁴³. Nelle *Briciole filosofiche* Climacus sviluppa questo tema in modo esemplare. Il discepolo, afferma lo pseudonimo, è letteralmente rigenerato dalla verità. «Non per scherzo come se diventasse un altro della stessa qualità di prima, ma di un'altra qualità o, come possiamo anche chiamarlo, un uomo *nuovo*»⁴⁴. «L'uomo nuovo» di Ef: 4, 24 ma anche e soprattutto «la nuova creazione» annunciata da Gesù nel Vangelo di Matteo (Mt: 19, 28), i «nuovi cieli» profetizzati da Isaia (Is: 65, 17; 66, 22) e dall'Apocalisse di Giovanni⁴⁵.

Nelle conclusioni dell'*Epistola al lettore*, Frater Taciturnus identifica lo stadio religioso con la nuova immediatezza. È l'immediatezza estetica, che soppressa dall'etico ritorna per la seconda volta. Lo pseudonimo si domanda come ciò sia possibile e in che cosa la seconda immediatezza si differenzi dalla prima

42 «Gjentagens Dialektik er let; thi det, der gjentages, har været, ellers kunde det ikke gjentages, men netop det, at det har været, gør Gjentagen til det Nye». Cfr. SKS 4, 25; G 34. Fin dall'inedito Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est, Kierkegaard è consapevole che: «la ripresa è pensabile solamente di ciò che è stato in precedenza (Gjenta-gelse er kun tænkelig af hvad der har været før)». Pap. IV B 1 - 1842/1843, p. 149; JC 121.

43 «La fede è l'immediato» (Troen er nemlig det Umiddelbare). SKS 7, 265; AE 418.

44 SKS 4, 227; PS 70.

45 «Poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il primo cielo e la prima terra erano passati» (Ap: 21, 1). «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap: 21, 2).

e che cosa si perda e che cosa si guadagni, che cosa possa fare la prima immediatezza (*den første Umiddelbarhed*) che la seconda (*den anden*) non osi fare, che cosa ami la prima immediatezza che la seconda non possa amare, quale sia la certezza della prima immediatezza che la seconda non possiede, quale la gioia che l'altra non prova eccetera⁴⁶.

A margine di queste considerazioni Frater Taciturnus discute il problema religioso della remissione dei peccati, il quale, a ben guardare, fornisce la chiave interpretativa per decifrare il senso biblico implicito nell'espressione in questione. La remissione dei peccati rappresenta infatti la nuova creazione in Cristo.

Dunque, come Adamo, «il primo uomo», si contrappone al Cristo, «il secondo uomo» (1Cor 15: 47) – l'«ultimo Adamo» di 1Cor: 15, 45, o il «futuro Adamo» di Rm: 5, 14 –, così, in Kierkegaard, la prima immediatezza, estetica, si contrappone figurativamente alla nuova, la religiosa⁴⁷.

6. La dialettica qualitativa degli stadi

Resta infine da vedere in che termini il paradigma biblico riesca a sussumere anche la dialettica qualitativa, ovvero quella “logica” tutta particolare che presiede all'avvicendamento degli stadi. Come è già stato ricordato infatti tra uno stadio e l'altro non vi è alcuna continuità evolutiva. Al fine di spiegare come ogni stadio venga all'essere Kierkegaard ricorre alla categoria del salto (*Springet*). Il salto sfugge ad ogni tentativo di com-

46 SKS 6, 445; SLV 770s.

47 Il religioso si afferma, in antitesi all'estetico, come stadio dell'interiorità (di contro all'esteriorità), e come stadio della sofferenza (2Cor: 1, 5-7) (di contro al godimento). «La Scrittura – osserva Kierkegaard in una nota del Diario che risale al 1849 – ripete continuamente che noi dobbiamo soffrire in somiglianza con Cristo ossia in comunione con Cristo». SKS 21, 237 (NB9: 64); *Pap.* X¹A 64 – 1849.

preensione appunto perché esso avviene tra uno stadio e l'altro. Ciò significa che ogni stadio, quale che sia, non consiste nello sviluppo conseguente dello stadio pregresso ma viene all'essere da sé, il che equivale a dire che esso procede dal non essere, giacché non rinvia ad altra realtà all'infuori di quella che si instaura con il suo avvento⁴⁸.

Tra uno stadio e l'altro sussiste una vera e propria frattura ontologica, che Kierkegaard ha tentato di rappresentare attraverso un'immagine, quella del baratro profondo (*svælgende Dyb*). In piena coerenza con il dettato biblico, Johannes Climacus ha descritto la redenzione come un passaggio dal non-essere del peccato all'essere "uomo nuovo" in Cristo. Poiché il discepolo – argomenta lo pseudonimo – «era nell'errore e ora con la condizione riceve la verità, avviene in lui un cambiamento, come dal non essere all'essere»⁴⁹.

A ben guardare, questa logica vale però anche per gli altri stadi. A cominciare dall'estetico, che si presenta come lo stadio immediato, prima del quale non v'è nulla. Il primo salto, il primo passaggio dal non essere all'essere, si verifica dunque con l'apparire di questo stadio. Høffding ascrive il fatto «che non riusciamo a sapere come *esso* si origini» all'incoerenza di Kierkegaard⁵⁰, ma se l'estetico corrisponde – come si è visto – al "primo" in senso scritturale, ovvero alla condizione adamitica, il suo apparire dal nulla non è certamente una contraddizione da imputare a Kierkegaard, bensì una diretta conseguenza della dottrina biblica della *creatio ex nihilo*⁵¹.

48 SKS 4, 339; BA 124.

49 SKS 4, 228; PS 71

50 HØFFDING 1919, *op. cit.*, p. 89.

51 SKS 19, 79 (Not9:1); III C26 – 1841/1842.

Anche il salto dallo stadio estetico a quello etico comporta il passaggio dall'essere al non essere. Come scrive Kierkegaard nella sua dissertazione sul concetto di ironia: «bisognò che la scepsi della legge spianasse il cammino e consumasse con la sua negatività l'uomo naturale sino a ridurlo in cenere perché la grazia non fosse accolta invano»⁵². Il pentimento, precisa Frater Taciturnus, è la massima espressione dell'etico e «pentirsi è un'azione negativa dotata di un infinito potere di annientamento»⁵³.

Da ultimo, il religioso si presenta come la nuova creazione escatologica, che fa emergere dal nulla l'uomo celeste⁵⁴. In una nota del 1840 Kierkegaard scrive: «la prima creazione dà la coscienza immediata (*umiddelbar Bevidsthed*) [...] Il Cristianesimo è la seconda creazione (*den anden Skabelse*)». «Perciò – aggiunge Kierkegaard – Cristo nasce da una Vergine immacolata, ciò che a sua volta è una creazione dal nulla (*Skabelse fra Intet*); perciò lo Spirito di Dio adombra la Vergine Maria come l'altra volta spirava sulle acque»⁵⁵.

Indice di trascendenza, segno che l'esistenza umana non si riduce a un'evoluzione immanente e auto-riferita, il salto kierkegaardiano scandisce il passaggio dal non-essere all'essere della creazione (estetico), da questo al non-essere del peccato – che trova nella legge mosaica (etico) la propria forza –⁵⁶ e infine dal non-essere della legge all'essere dei nuovi cieli e della nuova terra (religioso-cristiano)⁵⁷.

52 SKS 1, 257; BI 217.

53 SKS 6, 439; SLV 693.

54 Ap: 21, 5; 2Cor: 5, 17.

55 SKS 17, 42 (AA:22); *Pap.* II A 31 – 19 marzo 1837.

56 1Co: 15,56

57 Ap: 21, 1.

È dunque la storia del rapporto tra l'uomo e Dio l'orizzonte entro il quale deve essere collocata e compresa la teologia kierkegaardiana degli stadi. In questa prospettiva 'gli stadi sulla via della vita' non esprimono tanto la possibilità umana di sperimentare modalità di esistenza contingenti e arbitrarie, quanto piuttosto l'«ordine di grazia» disposto dalla volontà provvidente di Dio e consistente in una sequenza di tappe orientate alla salvezza dell'uomo⁵⁸.

Ciò detto, predicare il cristianesimo della grazia non significa per Kierkegaard rinunciare alle opere⁵⁹. La condizione dell'uomo redento non diffe-

58 Valter Lindström (1907-1991), interprete svedese di Kierkegaard e autore di una *Stadiernas Teologi* [Teologia degli stadi], afferma che «il terreno di giudizio della concezione kierkegaardiana degli stadi è l'idea, propria della fede cristiana, del rapporto con Dio». Continua Lindström: «Kierkegaard sottolinea assai spesso l'esigenza della scelta, della decisione e della interiorizzazione, e parla di esse come di azioni umane all'interno di paragrafi che suonano così tanto sinergici, che si ha quasi l'impressione che l'uomo sia padrone, nella sua libertà, di compiere la conversione decisiva nella sua fuga da Dio fino a presentarsi di fronte al suo volto. Ma al tempo stesso egli fa sapere, al contrario, che è Dio che deve guidare l'uomo affinché esca dall'assenza di spirito che è propria dello stadio estetico. Vedere Dio (in ciò consiste la scelta) è un miracolo che può accadere "in forza dell'assurdo". Dio ha, nella sua onnipotente onnipresenza, l'iniziativa nelle proprie mani. L'uomo non sceglie di andare verso Dio senza essere costretto, poiché Dio lo sceglie per primo [...]. È Dio che guida l'uomo alla conoscenza di sé e alla conoscenza di Dio, anche se è lui stesso che deve procedere. Lui lo porta al senso di colpa e al rimorso e lo prepara così a ricevere Cristo. Solo attraverso questa formazione si può diventare consapevoli della salvezza in Cristo. Ma la conoscenza di sé, che il senso di colpa e il rimorso testimoniano costituiscono d'altra parte una condizione, che deve essere soddisfatta da parte dell'uomo, affinché Dio mediante la fede possa fare di esso una nuova creazione (*ny skapelse*)». E conclude: «La grande enfasi posta da Kierkegaard sul concetto di interiorizzazione non sembra aver dato alla sua valutazione del rapporto cristiano tra l'uomo e Dio un carattere sinergico. La teologia degli stadi costituisce la prova della rappresentazione di un autentico ordine *di grazia*». LINDSTRÖM 1943, 348, 355-356. Cfr. SKS 25, 123 (NB27:7); *Pap. X⁵ A 7 - 1844*.

59 La fede non disdegna l'impegno, al contrario, lo rende possibile, stimandolo in realtà un frutto della grazia. Mentre il cristianesimo medievale ha scelto l'impegno e spesso sottovalutato la grazia, facendo troppo affidamento sul proprio merito, il protestantesimo ha accantonato il Modello e accolto unilateralmente la grazia. Quest'ultima circostanza, a

risce in nulla da quella di chi vive ancora *sub lege*, se non per il fatto che insieme all'esigenza egli riceve anche la grazia, che lo libera dalla preoccupazione angosciante di doversi procurare la salvezza con le proprie forze, senza per questo esonerarlo dall'impegno. Al contrario, solo ora che la salvezza gli è assicurata l'uomo viene a trovarsi nella condizione di poter aspirare a conformare il più possibile la propria vita al Modello, mediante uno «sforzo felice e riconoscente»⁶⁰.

IGOR TAVILLA

detta di Kierkegaard, avrebbe prodotto una demoralizzazione peggiore di quella determinata dalla predicazione del cristianesimo nella legge, in quanto avrebbe finito per estinguere nell'uomo ogni sentimento di riconoscenza verso Dio. In una nota del 1849 intitolata "Legge-Grazia" Kierkegaard denuncia come «una situazione assurda e anticristiana» la predicazione di un cristianesimo blando e consolatorio in cui la grazia è presa a pretesto per mettere a tacere una volta per tutte l'esigenza della legge. Cfr. SKS 22, 382 (NB 14:65); *Pap.* X² A 239 - 1849.

60 Cfr. SKS 25, 123 (NB27:7); *Pap.* X⁵ A 7 - 1844.

ABBREVIAZIONI

SKS = *Søren Kierkegaards Skrifter* [scritti di SK], København, Gads Forlag 1997-2013, voll. 1-28, voll. K1-K29, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. H. Mortensen.

Pap. = *Søren Kierkegaards Papirer* [carte di SK], København, Gyldendal, 1968-1978, 2^a ed., voll. I-XVI, 25 tomi, rist. dell'ed. a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting (1909-1938), con aggiunte a cura di N. Thulstrup (voll. XII-XIII) e indici di N.J. Cappelørn (voll. XIV-XVI), trad. it. parziale di C. Fabro, *Diario*, voll. I-XII, Brescia, Morcelliana 1980-1983.

Auk = *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards bogsamling* [catalogo d'asta della biblioteca privata di SK], København, Det Kongelige Bibliotek 1967, a cura di H.P. Rohde.

AE = *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni 1993.

BA = *Begrebet Angest*, trad. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni 1993.

BI = *Om Begrebet Ironi med stadig Hensyn til Socrates*, trad. it. di D. Borso, *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*, Milano, BUR 2002.

EE = *Enten-Eller*, trad. it. di A. Cortese, voll. I-V, Milano, Adelphi 1976-1989.

FB = *Frygt og Bæven*, trad. it. di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, *Timore e tremore*, Milano, Edizioni di Comunità 1971.

G = *Gjentagelsen*, trad. it. di A. Zucconi, *La ripresa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

JC = *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, trad. it. di S. Davini, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, Pisa, ETS 1995.

KG = *Kjerlighedens Gjerninger*, trad. it. di U. Regina, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Brescia, Morcelliana 2009.

LE = *Lidelsernes Evangelium*, trad. it. di C. Fabro, *Vangelo delle sofferenze*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni 1993.

PS = *Philosophiske Smuler*, trad. it. di S. Spera, *Briciole filosofiche*, Brescia, Queriniana 2013.

SLV = *Stadier paa Livets Vei*, trad. it. di L. Koch, *Stadi sul cammino della vita*, Milano, BUR 2001.

BIBLIOGRAFIA

Bibelen eller den hellige Schrift, paany oversat af grundtexten, og ledsget med Indledninger og oplysende Unmærkninger, voll. I-III, København, Bing & Philipsen 1847, a cura di C.H. Kalkar.

BRANDES 1877 = BRANDES GEORG, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Kjøbenhavn, Gyldendal 1877.

BRØCHNER 1869 = BRØCHNER HANS, *Om det Religiøse i det Enhed med det Humane. Et positivt Supplement til "Problemet om Tro og Viden"*, Kjøbenhavn, Philipsen 1869.

CAIN 2010 = CAIN DAVID, «But have you done here! Kierkegaard's interesting loss of interesting», in PERKINS ROBERT LEE (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Point of view*, Macon GA, Mercer University Press 2010.

CLAIR 1976 = CLAIR ANDRÉ, *Psudonymie et Paradoxe. La Pensée Dialectique de Kierkegaard*, Paris, J. Vrin 1976.

HIMMELSTRUP 1964 = HIMMELSTRUP JENS (ed.), *Terminologisk Ordbog*, vol. 20, in *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, voll. 1-20, København, Gyldendal 1962-1964, a cura di P.P. Rohde.

HØFFDING 1919² = HØFFDING HARALD, *Søren Kierkegaard som Filosof*, København, Gyldendal 1919 (1^a ed. 1892).

HONG HOWARD V., HONG EDNA H., «Historical introduction», in S. Kierkegaard, *Stages on life's way*, transl. by H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton, Princeton University Press 1988, pp. VII-XVIII.

LIEHU 1990 = LIEHU HEIDE, *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its relation to Hegel*, Helsinki, Philosophical Society of Finland 1990.

LINDSTRÖM 1943 = LINDSTRÖM VALTER, *Stadiernas Teologi. En Kierkegaard-Studie*, København/Lund, G.E.C. Gad/C.W.K. Gleerup 1943.

MALANTSCHUK 1971 = MALANTSCHUK GREGOR, *Kierkegaard's Thought*, transl. by H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton, Princeton University Press 1971 (København 1968).

MALANTSCHUK 1987 = MALANTSCHUK GREGOR, *Kierkegaard's way to the truth. An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*, transl. by M. Michelsen, Montreal, Inter Editions 1987 (København 1953).

MINEAR, MORIMOTO 1953 = MINEAR PAUL, MORIMOTO PAUL, *Kierkegaard and the Bible. An index*, Princeton, Princeton Theological Seminary 1953.

MOLBECH 1833 = MOLBECH CHRISTIAN (ed.), *Dansk Ordbog*, voll. I-II, København, Gyldendal 1833.

ROCCA 2012 = ROCCA ETTORE, *Kierkegaard*, Roma, Carocci 2012.

ROHDE 1962 = ROHDE PETER P., *Søren Kierkegaard. Et Geni i en Købstad*, København, Gyldendal 1962.

VIALLANEIX 1979 = VIALLANEIX NELLY, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, voll. I-II, Paris, Les Éditions du Cerf 1979.

Vor Herres og frelsers Jesu Christi Nye Testament, ved Kong Frederik den Siettes christelige Omsorg med fliid efterseet, og rettet efter Grundtexten, saa og med mange Parallelsteder og udførlige Indholdsfortegnelser forsynet, Kiøbenhavn, Schubart 1819, a cura di F. Münter, P.E. Müller, B. Thorlacius, J. Møller, P.O. Brøndsted, J.P. Mynster.

WIDEMANN 1968 = WIDEMANN ROBERT J., «The Concept of Stages», in THULSTRUP NIELS, THULSTRUP MARIE MIKULOVÁ (eds.), *Some of Kierkegaard's main categories* (Bibliotheca Kierkegaardiana, 7) Copenhagen, C.A. Reitzel 1968, 154-172.

<http://www.augustinus.it/latino/enchiridion/index.htm> [10/11/2014].

<http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=stade&search=S%C3%B8g> [10/11/2014].

TROELTSCH: IL COMPROMESSO DELLA FEDE

ALBERTO SICLARI

La categoria del compromesso (*Kompromiss*), troeltschiana se ve ne è una, non sempre è stata apprezzata e forse non sempre è stata compresa. Emblematico di questo atteggiamento è il giudizio di Benedetto Croce, per il quale essa celava e insieme svisava e contaminava la dialettica¹. Con gli anni si è fatta però strada una valutazione più equanime: si è riconosciuto che, nell'orizzonte di Troeltsch, il compromesso non è l'espressione di una disposizione all'accomodamento o a un rassegnato irenismo, ma la realizzazione storica, parziale e sempre imperfetta, perché condizionata dalle circostanze, delle aspirazioni ideali dell'uomo, nel quale il riferimento costitutivo all'ultimità convive con l'altrettanto costitutiva finitudine.

La convinzione della "bontà" della categoria percorre tutta la riflessione di Troeltsch, che ha messo anche in luce ripetutamente come nella storia dell'Occidente, sulla quale la sua attenzione si è concentrata, le figure in cui il compromesso da molti secoli si realizza siano tutte intimamente lavorate dall'etica cristiana, per sua natura matrice di compromessi². «L'eticità del Vange-

¹ Cfr. la lettera di Benedetto Croce a Giovanni Ansaldo del 20 febbraio 1928, in CROCE 1967, p. 144: «Il Troeltsch, il Meinecke ed altri, innanzi a una questione dialettica, come quelle del diritto e della forza, della morale e della politica, non potendo negare la contrarietà e non sapendo unificarla dialetticamente, parlano (e non si vergognano! Così dissi chiaramente al Meinecke in Berlino) di ricorrere al volgare concetto del compromesso e dell'accomodamento. Dissi appunto al Meinecke che questo loro espediente celava in form grossolana la dialettica, e insieme la svisava e contaminava. *Antiquam exquirite matrem: tornate a Eraclito e a Hegel!*».

² In *Grundprobleme der Ethik*, del 1902, in TROELTSCH 1961-1981, II (1962), p. 665; trad. it. TROELTSCH 1974, p. 251, si sottolinea, fra l'altro, che il carattere di compromesso dell'etica

lo, scrive Troeltsch verso la fine di *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, è un ideale che per la sua piena attuazione richiede un mondo affatto nuovo, e infatti Gesù lo ha annunciato come regno di Dio: è un ideale, che nel mondo terreno che si viene realizzando (*in der dauernden irdischen Welt*) non può attuarsi senza compromessi. Quindi la storia dell'eticità cristiana è la storia di una sempre nuova ricerca di questo compromesso»³.

In un contesto di natura più teorica e assieme di maggior attenzione alla situazione del momento, la tematica del compromesso si ripresenta in *Etica e filosofia della storia*, una delle tre conferenze che Troeltsch avrebbe dovuto leggere nel 1923 a Oxford, pubblicate postume col titolo non suo *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*⁴.

Per la realizzazione dell'idea morale di umanità, osserva Troeltsch, non resta altra speranza che arginare e incanalare definitivamente la corrente della vita storica grazie a una morale valida senza tempo e sovrastorica. Resta per sempre la lotta e la sempre nuova lotta è il destino della sfera morale sulla terra. L'uomo è e resta, allo stesso tempo, essenza naturale ed essenza razionale. L'equilibrio può consistere solo in un sempre nuovo compromesso, che ogni agente deve concludere a proprio rischio e pericolo e che soprattutto in politica, cioè nell'agire internazionale, appare particolarmente difficile e complesso»⁵. Diversamente da quanto talora si è sostenuto, anche il rigorista Kant indica questa strada, consapevole che la dimensione naturale dell'uomo, con le sue molte e diverse servitù, richiede e continuerà a richiedere il compromesso⁶.

cristiana dipende da un dualismo costitutivo, che non ha le sue radici ultime nel peccato ma «in verità è ben più profondamente fondato *nella costituzione metafisica dell'uomo*».

³ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in TROELTSCH 1961-1981, III. Bd. (1977), p. 973, trad. it. in TROELTSCH 1941, II, p. 692.

⁴ TROELTSCH 1924. Troeltsch muore nel febbraio del 1923.

⁵ *Ethik und Geschichtsphilosophie, I. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral*, in TROELTSCH 1924, pp. 18-19, trad. it., in TROELTSCH 1985-1993, pp. 136-137.

⁶ Ivi., p. 19; trad. it., p. 136: «La moderazione d'animo della sfera morale, insegnata dal razionalismo sovraidealistico di Kant, non consiste nella pura intenzione della conformità alla ragione, con la quale uno deve affidare a se stesso l'andamento reale e può scaldarsi col la propria virtù, ma nella volontà di responsabilità e di decisione, dove di volta in volta, a seconda delle circostanze, ci si imbatte nel compromesso tra natura e ragione».

Il compromesso non è la soluzione di comodo dei problemi dell'esistenza, ma la loro soluzione storica ponderata e attenta alla pluralità dei fattori in gioco e alla complessità della situazione. Accanto all'etica dei valori, o piuttosto in intimo intreccio con essa, per temperarne non il rigore ma l'astrattezza, è doveroso dare spazio, dunque, all'etica della responsabilità.

Le considerazioni di Troeltsch a tal riguardo cominciano da lontano. «Ci sono casi, osserva, in cui ogni compromesso sarebbe privo di etica». Sono però rari «e appartengono sempre alla sfera della vita privata». Nei rapporti intricati e complessi della vita pubblica eliminare del tutto il compromesso non è mai possibile. Qui è evidente, e Troeltsch lo sottolinea, come la composizione di interessi diversi imponga sempre la transazione. È la funzione regolativa, pacificante e in ultima istanza unificante, che la moralità deve avere sulla vita storica, affinché questa non precipiti nel caos delle contrapposizioni più violente e distruttive. Ogni impegno etico risulta quindi sempre, di necessità, «un atto relativo, che realizza norme assolute secondo la possibilità e porta in sé la sua stessa assolutezza solo come decisione e determinazione della coscienza personale».

Per questo Troeltsch può anche dire che è un atto nel cui compimento «si deve tener conto delle leggi morali per quanto possibile»⁷. Considerazione che può sembrare espressione di un realismo un po' ipocrita: l'etica non sarebbe che una forma di moderazione del potere. Ma ricordando che l'uomo è un nodo di dimensioni diverse e di rapporti anche contrastanti, e che soltanto nella situazione storica determinata di cui fa parte può realizzarsi etica-

⁷ Ivi, pp. 19-20; trad. it., pp. 136-137.

mente, si dovrà riconoscere che di questa situazione ha non soltanto il diritto ma il dovere di tener conto. L'insistenza con cui Troeltsch sottolinea che la realtà è sempre storicamente individuata è la giustificazione profonda del compromesso: l'uomo vive nel compromesso perché è un compromesso *in fieri*.

1. L'orientamento del compromesso

Con questo non viene legittimato qualsiasi accomodamento. Per Troeltsch esiste un criterio di comportamento che, pur non potendo fornire indicazioni specifiche per le diverse situazioni, sempre nuove e mutevoli, può e deve orientare l'esistenza: il perseguimento dell'uno nei molti, mirato non alla risoluzione di questi in quello, ma al loro coordinamento, alla promozione della loro cospirazione verso l'unità. In termini operativi, il compromesso è la ricerca di una coerenza non funzionale a interessi di parte, ma il più possibile inclusiva. L'indicazione non può e non vuole prescrivere i comportamenti che di fatto si devono tenere nelle singole determinate situazioni, individuabili soltanto in seguito all'esame di queste, ma la disposizione con cui esse vanno affrontate. L'unità e la coerenza vanno quindi perseguite sia nella costruzione della personalità sia nella vita di relazione, sia nella formazione dell'abito personale sia nell'impegno sociale e politico. Al di là di questo orientamento non si può andare, «non c'è alcun programma astratto, atemporale, sempre valido, partendo dal quale in ogni punto, col presupposto del buon volere, potrebbe essere risolto il problema del caos storico o in un qualche futuro, come trionfo del progresso, l'umanità intera senza eccezione potrebbe essere organizzata».

A fondamento di queste convinzioni di Troeltsch vi è una ben precisa religiosità, dove l'elemento storico è nettamente distinto con disincantata chiarezza da quello propriamente religioso. L'etica dei valori culturali e la morale della personalità e della coscienza ne sono il riflesso nella concretezza dell'esistenza. Dopo avere osservato che la regolazione del corso storico della vita è più agevole per gli individui che per i gruppi, pur restando anche in essi «un'azione di compromesso, equivalente alla coscienza», Troeltsch aggiunge: «non per niente la religione, che trascende ovunque ogni morale, insegna che la pura volontà e l'abbandono al mondo ideale basta per la giustizia, che la vita stessa resta peccaminosa, cioè un misto di natura e vita divina. La giustificazione per fede è solo un'espressione specificamente religiosa di questo universale rapporto di cose».

Della religiosità Troeltsch mette in luce due dimensioni, entrambe essenziali, quella della fede e quella della mistica, ma riconosce come figura più congrua alla dimensione cui l'umanità attualmente appartiene la prima. L'idea di un'escatologia attuabile nella storia, e più quella di un'escatologia attuata propria di una mistica estrema, è del tutto estranea alle sue convinzioni. L'ultimità, dove Dio sarà tutto in tutti, sta oltre la storia; l'unità degli spiriti può essere soltanto presentita, e in qualche modo prefigurata negli ordini monastici, ma non può qualificare la storia. «Non per niente l'idea religiosa pone al centro l'individuo, la sua decisione e la sua salvezza. L'individuo soltanto trascende la storia e l'unione dei religiosi tra loro è un fine trascendente dell'amore o un ordine monastico, mentre alla storia terrestre si addice solo la sempre nuova mescolanza di luce e di notte. Il regno di Dio, che trascende la storia, appunto perciò non può delimitarla e darle forma. La storia

terrestre resta sostrato e presupposto delle ultime personali decisioni e santificazioni, ma essa stessa fa il suo corso nella mescolanza di ragione e istinto naturale e può essere domata sempre solo relativamente e transitoriamente»⁸.

Di questo corso, contrastato e ambiguo, la fede costituisce il sostegno storicamente irrinunciabile, sia sul piano teorico sia su quello pratico, e attesta come le radici del compromesso si estendano in profondità all'interno della stessa religione. Sono queste le ragioni che portano Troeltsch a valorizzare la dimensione della fede rispetto a quella della mistica, per la quale pure non ha nascosto una propria personale inclinazione.

2. Le ragioni della fede

Nella voce *Fede*, scritta nel 1910 per l'enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, della quale era uno dei promotori, Troeltsch mette in luce come sul piano del pensare l'uomo compia sempre, più o meno consapevolmente, un passaggio al limite totalizzante e unificante. Il passaggio al limite vorrebbe approdare alla comprensione del fondamento assoluto, inclusivo di ogni relazione e esso stesso non relativo, ma in realtà non va oltre una rappresentazione o una concettualizzazione mitica che riflette ed esprime il carattere della disposizione esistenziale. La disposizione liminare della condizione umana, che ne palesa la paradossalità, ha sempre il carattere di una fede. Sotto il profilo propriamente conoscitivo, questo significa che le figure relative all'ultimità della realtà sono sempre mitiche, simboliche, oppure figure senza forma: la divinità, il cosmo, il nulla.

⁸ Ivi, p. 21; trad. it., pp. 137-138.

Troeltsch illustra tutto ciò, con sobrietà e chiarezza, in un'altra voce da lui curata per la stessa enciclopedia, *Escatologia*, precisando le sue convinzioni in riferimento alla conoscenza considerata tale per eccellenza, la conoscenza scientifica, e all'ingenuo dogmatismo cui non di rado essa dà luogo. Le considerazioni che sviluppa hanno di mira sia le scienze della natura sia le scienze storiche, sia dunque le scienze che considerano la realtà dal punto di vista del generale e della legge, sia quelle che la considerano dal punto di vista del particolare e dell'individuale.

La relativizzazione delle cose, fa osservare, è l'essenza della scienza: essa infatti, nel tentativo di costruire nessi (*Zusammenhänge*) e generalità, viene condotta sempre più avanti, fino a immaginare un nesso relazionale infinito, che sfuma nell'incommensurabile e in cui nulla più è universale e saldo se non il nesso relazionale stesso nella sua pura formalità.

L'errore che a questo punto si commette, frutto di un "ingenuo dogmatismo", consiste nello scambiare per "cose ultime" il nesso relazionale, la legge di natura, e gli elementi insiti in esso che non si lasciano scomporre ulteriormente e risolvere in relazioni. Immagini e idee sono prese per cose e persino per le "cose ultime". Le cose ultime sono, in effetti, «sempre e solo un nesso relazionale oggetto del pensiero – riformulabile e dilatabile a piacere – e dei fatti ultimi sensibili semplicemente dati – che si deve continuare a cercare di dissolvere. Solo se li si ipostatizza e mitizza, nesso e fatti possono essere trasformati, da immagini e idee quali sono, in cose o addirittura in cose ultime». Le "accuse" di dogmatismo fideistico che talora vengono mosse alla disposizione religiosa sono così ritorte contro un passaggio meta-scientifico non infrequente.

E la critica di Troeltsch va oltre, sottolineando il carattere «profondamente ingannevole» del passaggio che collega «questo genere di cose ultime a dei valori ultimi (quali, ad esempio, la bellezza e l'armonia o l'unità della vita)». Ogni scienza esatta, infatti, è la sua conclusione,

ridissolve impietosamente questi miti e prosegue il suo lavoro di produzione di sempre nuove analisi e di costruzione di sempre nuove sintesi in virtù di nessi relazionali – mentre ciascun elemento, fatto o pensiero che sia, diviene una costruzione (*Gebilde*) sempre dipendente e condizionata dal momento e dalla situazione.

Un discorso analogo si deve fare nei confronti di qualsiasi assolutizzazione di entità storiche. L'idea portante è anche qui il riconoscimento che l'essenza della scienza è la relativizzazione, e che l'esito di ogni pensiero storico coerente è il relativismo. Le scienze storiche devono liberarsi da ogni presupposto ideologico, da ogni pretesa di possedere verità e categorie definitive di comprensione della storia.

Quanto più l'idea di sviluppo si libera da illusioni ideologiche e, nel divenire del contesto storico, vede soltanto una catena di condizioni, dipendenze e rapporti reciproci, tanto più ogni membro della catena diviene a sua volta solo una costruzione condizionata dal proprio contesto e comprensibile a partire da esso, la quale è ciò che è solo in rapporto a qualcosa d'altro, mentre con il mutamento della situazione complessiva è soggetta costantemente a trasformazioni e cambiamenti.

Queste e analoghe considerazioni portano a una conclusione che può aiutarci a capire meglio le convinzioni di Troeltsch sulla religione in genere e sul cristianesimo in particolare.

Tutte le cose ultime della storia, le epoche "classiche", i modelli imperituri e *le rivelazioni eterne*, sono state così a poco a poco relativizzate e individualizzate, e la venerazione dell'individualità in quanto tale, in quanto forma della vita, si è

trasformata a sua volta, al pari della venerazione degli atomi e delle leggi, in un mito autocontraddittorio⁹.

L'ultimità della realtà non può essere oggetto di conoscenza scientifica, né delle scienze della natura né delle scienze storiche; lo impedisce l'intima struttura di queste forme del sapere. D'altro canto, l'uomo è e rimane portatore di una costitutiva tendenza alla totalizzazione e all'unificazione, di un incoercibile bisogno di senso. Se anche non ritiene sia possibile rispondere a tali esigenze sul piano della conoscenza, questo resta per Troeltsch un punto fermo. La crisi dei valori, che ha vissuto drammaticamente¹⁰, non ha mai significato per lui la possibilità che la dimensione del valore venga meno, si risolva nell'oggettività indifferente dei processi cosmici. La sua fede ne *il* valore era, di fatto, una indiscutibile fede religiosa.

Ciò che soddisfa un suo bisogno è per l'uomo un valore, e i bisogni dell'uomo appartengono a piani diversi. Si va dalle necessità più elementari della sussistenza all'esigenza di una vita armoniosa e, in prospettiva, di una vita intimamente unificata e appagata, quale è promessa da molte religioni. Troeltsch era convinto che questo bisogno più di ogni altro fosse costitutivo dell'esistenza umana e rivelativo dell'intima natura della realtà, della presenza in essa di un assoluto. «La relatività dei valori, scrive ne *Lo storicismo e i suoi problemi*, ha però senso soltanto se in questo relativo diviene in modo vivente e creativo un assoluto. Altrimenti essa sarebbe soltanto relatività, ma non relatività *dei* valori. Essa presuppone un processo vitale dell'assoluto, in

⁹ TROELTSCH 1910, coll. 622-624; trad. it. in TROELTSCH 1997, in particolare pp. 167-169. Corsivo mio.

cui questo possa essere colto e configurato da ogni punto nella maniera corrispondente a questo determinato punto»¹¹.

Per mettere a fuoco questo nodo della sua riflessione, può essere utile ricordare brevemente come lo stesso problema sia stato avvertito e affrontato in quel torno d'anni da Harald Høffding, che definisce la religione "fede nella conservazione del valore", o anche "fede nel perdurare della fonte dei valori"¹². Fede, cioè, che il principio del valore, la sorgente da cui fluiscono i valori che danno all'esistente la tensione necessaria per la vita, non si esaurirà mai, nonostante le singole entità empiriche portatrici di valori siano tutte destinate ineluttabilmente a scomparire. Se ogni religiosità dovesse estinguersi, conclude Høffding, e non si dovesse manifestare nel mondo alcun principio capace di garantire un tono psichico equivalente a quello del sentimento religioso, per l'umanità avrebbe inizio una sorta di glaciazione. Così intesa, la dimensione religiosa, che per il danese si colloca evidentemente su una linea di continuità con la dimensione etica, è un elemento fondamentale dell'esistenza.

Sul futuro della religione, che da più parti all'epoca si riteneva sarebbe presto scomparsa, Høffding era più problematico di Troeltsch, come risulta anche da considerazioni che si leggono in una sua autobiografia intellettuale, dove la questione è esposta "in figura". Qui ci si chiede se la religione sia per

¹⁰ Nella riunione degli amici della "Christliche Welt", che si tenne a Eisenach nel 1896, ricorda Walter Koehler, Troeltsch iniziò il suo intervento con le parole: «Signori miei, tutto vacilla». Cfr. KOEHLER 1941, p. 1.

¹¹ TROELTSCH 1961-1981, III. Bd. (1961), p. 212; trad. it. in TROELTSCH 1985-1993, p. 237.

¹² È una concezione che viene proposta, giustificata e sviluppata in particolare nella *Filosofia della religione*, del 1901, ma si delinea già nel *Saggio di una psicologia basata sull'esperienza*

l'uomo qualcosa di organico o una patologia, e si lascia la risposta all'esperienza futura, giudicando pericoloso in ogni caso un atteggiamento antireligioso¹³. Per Troeltsch, invece, si dovrebbe senz'altro dire che la religione è un organo vitale, senza il quale l'uomo non sarebbe più tale: la sua vitalità si spegnerebbe e con essa si spegnerebbero il "senso" della realtà sul piano etico e il suo significato su quello teoretico. Dell'uno e dell'altro, in effetti, l'*homo religiosus* è per Troeltsch una "cassa di risonanza".

Anche a Høffding, d'altronde, riusciva pressoché impossibile immaginare un mondo dove la questione stessa del suo "senso" fosse scomparsa e il sentimento religioso, che chiamava anche "poesia della vita", fosse affatto assente. Su questa possibilità si è espresso in termini prudenti ma non ambigui:

L'opposto assoluto di ogni religione non sarebbe il pessimismo, e nemmeno l'ottimismo, ma il neutralismo (*Neutralisme*); allora ogni determinazione di valore all'interno degli scenari umani verrebbe assolutamente a mancare, e gli uomini, convinti della sua perfetta, infinita indifferenza di fronte a tutto ciò cui si dà il nome di valore, assisterebbero al cammino dell'universo come passivi spettatori. Secondo me, è difficilissimo stabilire se un tale neutralismo possa realmente esistere. Anche in chi è soltanto un semplice spettatore, col sorgere di una disposizione spirituale di natura intellettuale od estetica (per tacere dell'etica), si fa strada uno stato d'animo (*Stemning*) con accenti religiosi; il reale possiede un valore particolare per il semplice fatto che la visione o l'intelligenza che ne abbiamo ci procura della gioia, e la nostra concezione del mondo riceve,

e nell'*Etica*, dove tuttavia Høffding insiste piuttosto sull'identificazione della religione con il sentimento della vita cosmica.

¹³ Cfr. TROELTSCH 1923, p. 85: «Ho proposto il problema religioso nel modo seguente. La religione è un organo o un bubbone? Se è un organo, reciderlo può mettere a rischio la vita, anche se dovesse essere uno dei 107 organi superflui che, secondo Metschnikoff [Il'ja Il'ič Mečnikov, biologo, Nobel per la medicina nel 1908], abbiamo ancora. In questione può esserci soltanto se, per difetto di esercizio e di nutrimento, scomparirà. Se poi è un bubbone, il tentativo di inciderlo potrebbe provocare un'emorragia pericolosa. Sarebbe forse più sicuro cercare di isolarlo, così da farlo morire per difetto di nutrimento. In entrambi i casi, sarà l'esperienza futura a decidere».

nostro malgrado, quel riflesso di maggiore o minore chiarezza che questi valori intellettuali od estetici vanno proiettando¹⁴.

L'*aut-aut* appare stringente. O la realtà in cui l'uomo è immerso corrisponde almeno in parte al suo sentire e intendere, e in tal caso vale l'istanza dell'unità e del valore, presente, se anche declinata in modo diverso, sia in Troeltsch sia in Høffding, oppure non vi corrisponde; e allora, per quanto è dato capire, tutto nella sostanza sarebbe indifferente. In particolare, non si sosterebbe la distinzione fra bene e male, e si dovrebbe dar ragione a Kirillov, il demonio di Dostoevskij che, forzando la semantica del termine "bene", sostiene che tutto è bene per quanti sanno che tutto è bene: lo stupro della bambina, la condanna dello stupratore, la sua esecuzione.

Anche questa mistica è, in effetti, una forma di religiosità, tuttavia caratterizzata, nella sua compiutezza, non dall'appagamento dei bisogni ma dall'estinzione della stessa dimensione del bisogno e del valore, e con essa di ogni desiderio o turbamento. «In senso non retorico, ha fatto osservare uno studioso della mistica, Eckhart può [...] serenamente scrivere che, se in noi è presente il Lògos, il nostro cuore non si turba neppure se si vedono uccidere davanti a noi le persone più care»¹⁵. Nell'unione mistica non c'è spazio per i turbamenti e per la fede. Una volta raggiunta la meta la protensione che caratterizza la fede è inimmaginabile.

Il punto è che non tutti e non sempre gli uomini raggiungono la meta. Lo stesso Plotino, il mistico razionale per eccellenza, soltanto quattro volte, a quanto racconta Porfirio, si sarebbe accostato e unito «al Dio che è sopra tutte

¹⁴ HØFFDING 1901, pp. 203-204.

¹⁵ VANNINI 2006, p. 130.

le cose»¹⁶. Normalmente, anche l'uomo più spirituale è *in itinere*. E qui l'*homo religiosus* non può fare a meno di quei "generi di conforto" che si raccolgono nella fede.

Di fatto, alla dimensione dell'affidamento l'uomo non può sottrarsi. Vive costantemente con il suo aiuto, sebbene cerchi, s'intende, di sostenere la propria fede con le "buone ragioni" di cui dispone. L'esistenza si snoda attraverso una continua ripetuta operazione di affidamento a realtà che si ritengono appunto affidabili, uomini, altre entità viventi, oggetti materiali. Indubbiamente, ci si affida convinti da "buone ragioni" di cui si dispone. In nessun caso, però, queste costituiscono una garanzia assoluta. Nessuna esperienza o conoscenza nel senso corrente del termine permette, infatti, di penetrare nell'intimità e tanto meno nell'ultimità della realtà in cui «viviamo, ci muoviamo, ed esistiamo»¹⁷. La scienza, alla quale ci si affida per "buone ragioni" – anzitutto, probabilmente, perché i costrutti tecnici che essa rende possibili funzionano – non dice e non può dir nulla circa la libertà dell'uomo, senza la quale peraltro non vi sarebbe scienza¹⁸. Volendo parlare delle cose ultime, e dovendolo fare nella condizioni di viandanti, è necessario prestare attenzione, oltre che all'efficacia del sapere, alla sua natura e al ruolo che hanno in esso elementi che talora si trascurano, quali la libertà, la volontà, la fantasia, le emozioni.

¹⁶ Cfr. PORFIRIO 1947, I, p. 63.

¹⁷ ATTI 17, 28.

¹⁸ Cfr. PAURI 2011, p. 350: «Se le scelte dello sperimentatore nella preparazione di un esperimento non fossero *libere*, nessun tipo di controllo empirico come elemento discriminante fra le implicazioni di due teorie alternative avrebbe alcun senso».

3. La storia delle religioni e il cristianesimo

Troeltsch propone una definizione della religione con queste premesse, e mentre ammette che la religiosità non si risolve in un stato d'animo ma è un rapporto con il fondamento, riconosce anche che di questo fondamento non ci può essere vera comprensione. La religione, scrive, se non è una dottrina, è però «un presentimento (*Empfindung*) di “cose ultime”, di realtà e di valori ultimi che hanno il carattere dell'assolutezza e dell'incondizionatezza, dell'unità e della strutturale necessità, al contrario delle realtà e dei valori finiti, relativizzati costantemente dalla riflessione»¹⁹.

Il concetto di presentimento permette di sfumare i contorni di ciò che è presentito, ma gli riconosce caratteristiche precise ed esclusive, e ne fa l'oggetto sia di un'esperienza emotivamente forte, di un *Erlebnis*, sia di considerazioni razionali. L'ultimità presentita ha «il carattere dell'assolutezza e dell'incondizionatezza, dell'unità e della strutturale necessità», che non possono appartenere alle realtà e ai valori finiti, sempre di nuovo relativizzati dalla riflessione.

La definizione appena ricordata si riferisce alla religione, ma si attaglia senz'altro, significativamente, alla fede, che nella sua pienezza, quando al presentimento dell'ultimità si accompagna il volontario fervido abbandono al fondamento, per Troeltsch coincide senz'altro con la religione. Per mettere a fuoco la posizione di Troeltsch sulla natura dell'elemento “conoscenza” proprio della religiosità, e sul rapporto fra le forme storiche e l'“essenza” della

¹⁹ TROELTSCH 1910, col. 622; trad. it. in TROELTSCH 1997, p. 167. *Empfindung* significa anche sensazione, percezione.

religiosità, è particolarmente utile la voce *Glaube* già ricordata²⁰. L'esordio dello scritto non è in verità molto incoraggiante. Il termine "fede", dichiara Troeltsch, è uno dei «più equivoci ed ambigui del vocabolario religioso e dell'impianto teologico-concettuale che ne è derivato»²¹. Poi, però, attraverso alcuni passaggi che si possono trascurare, finisce col proporre una definizione che della fede mette in luce i due aspetti indicati e apre inoltre alla problematica della individuazione e determinazione storica che essa, come ogni altro momento della realtà umana, sempre possiede. Nella sua completezza, scrive Troeltsch, la fede è «un ritener-per-vero (*Fürwahrhalten*), il quale si fonda sostanzialmente su una tradizione, un'autorità e una comunanza di convinzioni», e anche e assieme è «un complessivo atteggiamento (*Gesamthaltung*) religioso dell'anima, un volontario abbandono (*Hingabe*) a Dio e un lasciarsi colmare da Dio; la fede così intesa, conclude, s'identifica allora con la religione stessa»²².

Il "ritener-per-vero", dunque, è la figura storica che il presentimento dell'ultimità sempre necessariamente assume. Figura complessa, che si forma e si trasforma nel tempo in relazione alla tradizione della comunità e più in generale alla cultura di appartenenza, pur facendo capo sempre all'"eroe eponimo", il "latore" della rivelazione divina che sta all'origine di quella determinata religione. La storia delle religioni delinea la vicenda di questa indi-

²⁰ Raccoglie in sintesi, infatti, i risultati «di una lunga serie di riflessioni sulla religiosità (*Frömmigkeit*), sulla natura e la funzione che in questa ha la fede (*Glaube*), intesa qui come il momento conoscitivo implicito nella religiosità, sul rapporto fede-rivelazione, sulla sostanza della dialettica religiosa, sulla differenza tra fede e scienza e insieme sul loro reciproco influsso», CARACCILO 1968, p. XXXII.

²¹ TROELTSCH 1910b; tr. it. TROELTSCH 1997, p. 67.

²² *Ibidem*.

viduazione, e in essa quella del cristianesimo, che Troeltsch riteneva fosse al momento la figura storica più spiritualizzata della religiosità.

Col tempo, però, senza che ciò abbia significato l'abbandono della convinzione del relativo primato del cristianesimo, si è fatta sempre più chiara ai suoi occhi l'intimità della religione e della cultura, di cui, giungerà a dire, la religione sarebbe un inseparabile ingrediente (*Ingrediens*)²³. E questo ha avuto conseguenze di non poco conto. Per un verso, la crescente persuasione dell'inestricabile intreccio esistente fra religione e cultura lo ha portato a rifiutare l'idea che sia possibile confrontare fra loro le grandi religioni; il confronto andrebbe fatto, semmai, fra le diverse culture. E lo ha portato, di conseguenza, sia a respingere l'idea che l'attività missionaria nei confronti di popolazioni altamente civilizzate possa essere efficace, sia ad affermare che il venir meno del cristianesimo avrebbe significato anche il tramonto dell'Occidente e dei suoi valori, che con esso sono concresciuti in una inscindibile unità e sono destinati a seguirne le sorti²⁴. Per altro verso, i contenuti propriamente religiosi del tener-per-vero si sono ulteriormente decantati anche nella sua religiosità, divenuta via via, come espressamente ha dichiarato, sempre più sovraconfessionale²⁵.

Accanto a un'accresciuta profonda consapevolezza della storicità delle forme religiose, e quindi anche della propria religione, in Troeltsch ha continuato dunque a sussistere, come costitutivo essenziale immutabile della reli-

²³ Cfr. *Der Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in TROELTSCH 1924, pp. 62-83, in particolare, p. 79; trad. it., TROELTSCH 1985-1993, III, pp. 169-184, in particolare p. 181.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 74 sgg.; tr. it., pp. 178 sgg.

²⁵ «Sono diventato sempre più radicale e sovraconfessionale [...], percepisco ciò che è autenticamente religioso in modo sempre più autonomo e specifico come una potenza autonoma della vita», *ivi*, p. 81; trad. it., p. 183.

giosità, senza il quale verrebbe meno l'intero universo dei valori umani, la fede come presentimento dell'ultimità, come presagio fattivo (e quindi accompagnato da un lucido impegno operativo) dell'unità dei molti. Le parole con cui chiude il testo di *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, un'altra delle tre conferenze che avrebbe dovuto tenere nel 1923 a Oxford, riassumono ed esprimono efficacemente tutto ciò:

Una verità, che è in primo luogo verità per noi, è, perciò, verità e vita. E ciò che noi quotidianamente sperimentiamo nell'amore per altri uomini, che sono esistenze per sé e con proprie unità di misura, dobbiamo poterlo sperimentare anche nell'amore per l'umanità. Ciò non esclude la competizione. Ma deve essere soprattutto una competizione per la purificazione e la chiarezza interiore. Se cerchiamo all'interno di ogni gruppo ciò che è più alto e profondo, possiamo sperare di incontrarci. Ciò vale per le religioni nel loro complesso, ciò vale per le singole confessioni, ciò vale per gli individui in rapporto tra loro. La vita divina nella nostra esperienza terrena non è un'unità (*Eines*), ma una molteplicità (*Vieles*). Presagire l'uno nei molti è proprio l'essenza dell'amore²⁶.

4. Troeltsch e la mistica

Anche queste parole manifestano la presenza in Troeltsch di una vena mistica, che attraversa in effetti tutta la sua riflessione. Vena in lui controllata, però, dal costante riconoscimento del ruolo ineliminabile svolto nella religione, e più in generale nell'esistenza, dalla dimensione storica e dalla razionalità, in virtù delle quali rimane sempre aperto lo spazio della fede. «Il fenomeno originario di tutte le religioni è la mistica», scrive Troeltsch nel 1909, intendendo tuttavia per mistica «la fede nella presenza attiva di potenze

²⁶ Ivi, p. 83; trad. it., p. 184.

sovrumane con la possibilità di collegarsi intimamente con esse»²⁷. Il sentimento mistico, precisa tre anni dopo, di norma si sviluppa attraverso il confronto del singolo con la comunità religiosa di appartenenza, che dunque gli preesiste e, sino a un certo punto, lo condiziona. A un primo livello, questo sentimento si presenta come un atteggiamento bivalente nei confronti dell'istituzione. Per un verso, infatti, è una reazione di opposizione: culto, riti, miti e dogmi appaiono oggettivazioni riduttive della religiosità, che si vorrebbe fossero riassunte nell'esperienza vivente. Per un altro verso, si propone invece come un'integrazione, sollecitata e sorretta da una personale volontaria stimolazione della stessa oggettività. Da questa complessità proviene l'ambiguità della mistica, che ha in sé qualcosa di riflesso e artificioso, temperato però dall'effettiva immediatezza del sentimento.

La disposizione mistica può procedere, tuttavia, oltre questo stadio, rompere senz'altro con la religiosità istituzionalizzata, interpretando allegoricamente miti e dogmi o anche rifiutandoli del tutto, e cercare il proprio fondamento soltanto in se stessa. In tal caso, può avere come alleata la ragione, che non si limita a mettere in luce, contro la dimensione storica della religiosità, la relatività di tutte le rappresentazioni o i concetti che vogliono darle figura o definirla, ma tende a destituirli di ogni significato²⁸.

²⁷ *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), p. 493 (aus «Kultur den Gegenwart», I, 4, 2. Aufl. 1909). La caratterizzazione non deve stupire. Soltanto col tempo, lo dichiara lui stesso, Troeltsch avrebbe compreso la natura e l'importanza della mistica. In lui, di fatto, misticismo e spiritualismo (la sua posizione) tendono a coincidere. Su questa problematica, cfr. RENDTORFF 1993, pp.178-192.

²⁸ Cfr. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, TROELTSCH 1961-1981, I, 3 Bd. (1977), pp. 850 sgg.; trad. it. TROELTSCH 1941, II, pp. 531 sgg.

Nella comprensione di Troeltsch, la pienezza dell'esperienza religiosa, *che in radice è per lui una fede*, si attinge attraverso un processo, la cui inconsistenza, attualmente sperimentata nella storicità di ogni cosa, si comprenderà forse meglio una volta giunti alla meta. Per l'uomo di fede, si prospetta dunque un "passaggio al limite" ulteriore rispetto a quello che egli compie con la sua fede, un passaggio che giungerà alla fine della storia. Diversamente dal mistico, però, per il quale l'ultimità è già attuale, per lui la dimensione escatologica, nella quale Dio è tutto in tutti, non è ancora realizzata, è soltanto presagita.

I "passaggi al limite" attuali, totalizzanti e unificanti, inevitabili essendo l'uomo un animale metafisico, sono sempre per Troeltsch atti di fede. Lo sono le estrapolazioni del "dogmatismo ingenuo" della scienza come le forme di fede consapevolmente religiose relative alle "cose ultime", siano esse collocate alla fine dei tempi oppure pensate come il fondamento in atto della realtà. Della fede l'uomo non può fare a meno, per quante "buone ragioni" possa far valere a favore delle proprie convinzioni. La sua eliminazione è pensabile soltanto in un'esistenza raccolta nella puntualità dell'istante, priva di ogni protensione verso l'alterità, totalmente concentrata in un presente senza tempo e senza spazio, in una eternità forse misticamente sperimentabile ma né pensabile né attuale.

Attenendosi all'attualità dell'esperienza umana, Troeltsch parla perciò di presagio e non di esperienza dell'ultimità, e per questo guarda con sospetto ogni parvenza di escatologia attuata. Per avvicinarsi a tale "stato" bisognerebbe liberarsi dalla dimensione del valore, soprattutto da qualsiasi distinzione fra bene e male, e farlo esistenzialmente, non su di un piano soltanto teori-

co o con la spersonalizzazione propria della scienza, impassibile perché non guarda la vita ma soltanto i propri concetti. Nell'esperienza mistica dovrebbero convivere, al limite, l'assoluta partecipazione e l'assoluto distacco.

Certamente per questo la critica del monismo di Troeltsch si rivolge anche contro la «mistica quietistica», «la mistica sentimentale dell'identità che considera il processo religioso come un divenir coscienti dell'identità del singolo con l'universo in lui agente e che si cerca volentieri i suoi sostegni razionali in speculazioni moniste»²⁹. In verità, se «presagire l'uno nei molti» non è facile, vederlo realizzato nell'esistenza attuale sembra impossibile. E Troeltsch ha perciò buon gioco nell'insistere sulla categoria del compromesso. Il compromesso è la struttura stessa della realtà umana, intimamente paradossale, costretta a mediare anche in ambito religioso, a vivere di ragione e di fede, e proprio per questo protesa in un continuo autosuperamento. Disposizione risultante dalla combinazione di due elementi che, allo stesso tempo, cooperano e si temperano. Una fede che addita una meta trascendente e una ragione che sempre riporta l'uomo alla coscienza della propria limitatezza, ma anche una ragione che vuol sempre andare oltre i traguardi raggiunti e una fede che di continuo richiama alla consapevolezza dell'irriducibile alterità del divino, l'unità totalizzante.

La condizione umana non è, per Troeltsch, il possesso o l'identità, ma la partecipazione. Le ragioni della fede, in ultima analisi, si compendiano in questa constatazione. Da qui è possibile muovere per trovare ulteriori ragioni a favore di un'opzione religiosa di tipo dualistico-personalistico piuttosto che

monistico. Opzione che resta in sostanza un atto di fede: il dualismo personalistico è «un antirazionalismo di principio per il quale l'esistenza delle cose è un miracolo inconcepibile, o, più precisamente, un miracolo concepibile soltanto a partire dalla volontà creatrice di Dio in cui ogni singola realtà, nonostante la sua connessione con tutte le altre, è una realtà unica e inspiegabilmente nuova»³⁰. È però un'opzione più plausibile dell'opzione monistica. Appare, infatti, più coerente con la realtà e i bisogni dell'uomo, presentandosi, secondo Troeltsch, come «il presupposto indispensabile di ogni fede nell'esistenza di valori e criteri assoluti e nella raggiungibilità dei valori assoluti della personalità»³¹.

Più plausibile, dunque, ma a condizione che tali valori vengano effettivamente «liberati dalla forma antropologica» nella quale spesso sono pensati e proposti, quasi che il «fondamento universale esistesse alla maniera di un soggetto particolare accanto al mondo», e siano sciolti «dalla limitazione antropologica dei fini, come se si trattasse di obiettivi limitati al bene meramente umano». Qualsiasi idea legittima «di una verità e di un bene assoluto, così come qualsiasi idea del bello e alla fine dell'essere e della realtà in genere, esige un fondamento del reale per il quale e nel quale tutte le cose sono e che è distinto dagli errori e dalle illusioni della creatura»³².

²⁹ ID., *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis der modernen Philosophie*, uscito su *Logos* nel 1910, ora in ora in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), pp. 837-862, p. 843; trad. it. in TROELTSCH 2002, p. 117.

³⁰ Ivi, p. 843; trad. it., p. 118. Un razionalismo radicale, affatto rigoroso, fa osservare in *Der Bedeutung des Begriffes der Kontingenz*, del 1910, scritto per la *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. JAMES HASTINGS, ora in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), pp. 769-778, p. 775, sarebbe costretto a negare, come hanno fatto gli Eleati, il divenire e il movimento.

³¹ *Ibidem*; trad. it., pp. 117-118.

³² Ivi, p. 845; trad. it., p. 119.

L'individuazione storica di tale idea che l'Occidente conosce, e in cui può riconoscersi, è per Troeltsch l'idea profetico-cristiana, che è radicata appunto nelle «convinzioni vitali più interiori» dell'uomo. Il pessimismo e il relativismo hanno una genesi pratica, «derivano da certe sensazioni vitali e sono destinati con un'adeguata riflessione ad autoeliminarsi, visto che si realizzano soltanto attraverso l'adeguazione a quei criteri dell'Assoluto che negano». Non possono, infatti, «concepire l'oggettività di questi criteri» e devono perciò limitarsi a «spezzare l'energia vitale o restringere la vita a trivialità che fanno dimenticare l'elevatezza di quei criteri». Le effettive difficoltà che il teismo e il personalismo devono affrontare, ma con essi qualsiasi severa visione religiosa della vita, non vengono dal pensiero, bensì dall'esperienza. «Il legame con la natura, la sofferenza e l'idiozia animale e semi animale di miliardi di esseri umani, la pazzia, la malvagità e la miopia delle creature umane, questi sono i veri e antichissimi scandali. Nessuna teoria e nessuna scienza può superarli e se, al contrario, un tale superamento deve darsi, allora non può che consistere nel coraggio della fede e dell'azione pratica».

Sempre in un difficile equilibrio fra la valutazione critica della fede cristiana e l'adesione convinta alle idee che in essa hanno trovato un'espressione storica, Troeltsch ribadisce che l'uomo non può sapere «se la predestinazione o la reincarnazione possano risolvere i misteri che stanno dietro a tutto questo», ma dichiara con forza che «chi in generale è sensibile al mondo più elevato della vita personale» ha nei suoi confronti dei doveri dai quali nessuna scienza può sollevarlo³³.

³³ Ivi, pp. 845-846; trad. it., pp. 119-120.

Sono considerazioni del 1910, riprese tuttavia nella sostanza, seppure certamente con più disincanto, anche nelle ultime pagine da lui scritte. Qui riconosce la diversità delle stesse concezioni personalistiche nelle diverse culture e, in esse, nelle diverse religioni, comprese come i modi diversi in cui Dio si rivolge agli uomini che hanno storie diverse. Individua sempre, però, quale compito irrinunciabile di chiunque sia pensoso della dimensione etico-religiosa, il lavoro mirato, nel rispetto e nell'accoglimento di queste diversità, alla realizzazione della presentita unità.

5. L'economia, la politica, l'etica e la religione

Le difficoltà che Troeltsch si è trovato ad affrontare derivano tutte dal dualismo che qualifica l'esistenza dell'uomo, sempre individuata e mutevole per la sua storicità e assieme, per il suo bisogno di ultimità e di senso, sempre protesa oltre se stessa, verso la presentita unità di senso e di vita. Un dualismo che in effetti si scandisce su diversi piani, perché la dimensione storica dell'uomo si articola in ambiti e sfere distinte, e spesso fra loro contrastanti, che non può tuttavia abbandonare. L'uomo deve infatti soddisfare i bisogni immediati, derivanti dalla sua natura animale, ma anche organizzarsi nella sfere economica, politica ed etica "prima" di addentrarsi in quella propriamente religiosa. Il processo di spiritualizzazione della dimensione naturale passa attraverso tutti questi ambiti purificandola e indirizzandola verso l'unità delle "cose ultime", senza mai, tuttavia, sino a che la storia continuerà, poterne uscire.

La difficoltà di conciliare la storia e la metastoria è sperimentata di fatto su tutti i diversi piani dell'esistenza; e qui, meglio che nelle considerazioni ten-

denzialmente circoscritte all'ambito religioso, possiamo cogliere quanto Troeltsch fosse consapevole del carattere problematico e difficile che avevano le idee da lui difese.

Teologo, filosofo e storico, Troeltsch ha trattato il problema del rapporto fra economia, politica, etica e cristianesimo – la sua religione – in molti scritti ed *ex professo* in *Etica politica e cristianesimo*, del 1904³⁴. Qui ricorda la rilevanza del fattore economico per l'esistenza e sottolinea che «la potenza è la condizione fondamentale» della vita dello Stato³⁵, ma precisa anche che lo Stato «ha valore e interesse per l'uomo soltanto se assieme preserva, promuove e dispensa i beni della vita spirituale»³⁶, e insiste sul principio che «nessun realismo della politica può escludere un'etica della politica, né renderla superflua», se non si vuol finire con l'assumere quale criterio di valore lo stesso egoismo economico³⁷.

Su questo sfondo, fra le forme tipiche che possono configurare eticamente uno Stato da lui individuate (lo Stato di diritto, il nazionalismo, la democrazia, il conservatorismo) Troeltsch privilegia senz'altro la democrazia, dove la tradizione cristiana confluirebbe e si fonderebbe col razionalismo e giusnaturalismo della modernità³⁸. Guidata da una corretta idea di uguaglianza, la

³⁴ TROELTSCH 1904; nella *Vorbemerkung*, pp. 3-4, Troeltsch dichiara il suo debito, per quanto riguarda la problematica politica e il diritto pubblico, nei confronti di Max Weber e Georg Jellinek e rinvia, per i presupposti relativi alla morale, alla religione, all'essenza della concezione etica del cristianesimo e alla storia di quest'idea nella cultura occidentale, e a una serie di propri scritti.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 5-7.

³⁶ *Ivi*, p. 8.

³⁷ «Aller Realismus der Politik kann eine Ethik der Politik nicht ausschliessen und nicht überflüssig machen» (*ibidem*).

³⁸ CANTILLO 1994, pp. 184-185, ricorda che «l'ideale della democrazia è [...] per Troeltsch "un principio puramente etico", che si può esprimere nell'idea kantiana del "regno dei fi-

democrazia non promuove soltanto l'emancipazione e la partecipazione responsabile all'attività di governo, ma tiene nel debito conto anche la dimensione socio-economica e sollecita una più equa distribuzione dei beni materiali³⁹.

Negli anni seguenti la fiducia di Troeltsch nel potere di moderazione delle istanze etico-religiose si riduce, mentre viene rilevato il crescente affermarsi, in aperto contrasto con esse, dell'autonomia della razionalità politica ed economica. Un indice di questo fenomeno, fa osservare nel 1907, è la nascita «dell'economia politica, una scienza sconosciuta nelle semplici condizioni dell'antichità e del medioevo, che indaga teoricamente e descrive storicamente il processo economico e su questa base elabora complessi programmi di una globale economia razionale». Le conseguenze spirituali e morali del potere sempre più diffuso del fattore economico, che ritiene si possa sinteticamente caratterizzare con il termine "capitalismo", sono «uno straordinario sviluppo della immanenza di tutti gli interessi, i pensieri e le aspirazioni», e i suoi effetti principali sono «un astratto razionalismo spersonalizzante e il diritto del più forte»⁴⁰.

Troeltsch affronta infine formalmente la questione della misura in cui «la vita reale delle religioni ci rivela un condizionamento interno ed essenziale

ni", dal quale derivano però conseguenze politiche di grande rilievo e una capacità di orientamento morale della politica e dello Stato».

³⁹ In queste pagine Troeltsch accenna poi alla distinzione, che riprenderà e svilupperà negli ultimi suoi lavori, fra la figura che la democrazia ha assunto in gran parte dell'Europa, dove il radicalismo della rivoluzione francese si è fatto maggiormente sentire, e quella della democrazia americana, che avrebbe mantenuto più stretti legami con le sue origini cristiane. Cfr. TROELTSCH 1904, p. 2.

dell'elemento religioso da parte della vita economica» e, viceversa, della misura in cui «la vita economica ci rivela la presenza di effetti essenziali e interni dell'elemento religioso sul lavoro economico»⁴¹. La sua risposta muove dal presupposto della sostanziale diversità delle forze che entrano in gioco - le religioni non propongono ideali economici, e gli interessi e le forme economiche non hanno nulla a che vedere con le leggi religiose - e dalla convinzione che queste forze entrano in rapporto soltanto attraverso la mediazione delle «grandi forme sociologiche dell'esistenza, che da un lato vengono continuamente create dalla religione e, una volta assicuratesi tale fondamento, incidono nel modo più profondo su ogni lavoro economico, dall'altro sorgono su fondamenti economici - tra gli altri - assorbendo nella loro onnipotenza il mondo della rappresentazione religiosa»⁴².

Sulla base di queste osservazioni, Troeltsch si mostra convinto che il problema del rapporto fra religione e dimensione economico-politica si presenta propriamente soltanto con le religioni universalistiche, sorte dalla rottura del nesso che collega intimamente una particolare comunità umana e la sua organizzazione socio-economica con una propria forma di religione, qual era, ad esempio, la religione civile di Roma. Esaminando più dappresso le forme in cui l'universalismo religioso si è realizzato, giunge poi alla conclusione che giudaismo e islamismo non si sono svincolati totalmente dalle entità storiche in cui hanno avuto origine. Il loro universalismo risulterebbe quindi imper-

⁴⁰ *Das Wesen des modernen Geistes*, 1907, in TROELTSCH 1961, 1962, 1977, 1981, IV, 2 Bd. (1981), pp. 297-338, in particolare pp. 308-311; trad. it. in TROELTSCH 1977, pp. 125-174, in particolare pp. 139-142.

⁴¹ *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft*, TROELTSCH 1961-1981, IV. Bd. (1981), pp. 21-33, in particolare p. 24; trad. it. ROSSI 1977, pp. 843-856, in particolare p. 847.

⁴² Ivi, pp. 25-26; trad. it., pp. 848-849.

fetto e, di conseguenza, in esse il problema del rapporto con l'economia non si presenterebbe con quella nettezza e acutezza che ha nel cristianesimo. Soltanto qui la concezione religiosa risulta sciolta in linea di principio da ogni legame mondano, e qui soltanto, perciò, le difficoltà poste dal rapporto fra la religione e le altre dimensioni in cui si dispiega l'esistenza umana vengono in piena luce.

In sostanza, varrebbe la legge che quanto meno la religione è forma e sacralizzazione della vita naturale e del suo impulso all'autoaffermazione, tanto più il suo rapporto con questa dimensione si fa problematico e, al limite, sembra risultare impossibile. Naturalmente, Troeltsch respinge la conclusione semplicistica di una non incidenza del cristianesimo sulla vita economico-sociale, e fa osservare come, attraverso le comunità organizzate con finalità religiose ma di fatto attivamente inserite nel sistema della collettività, il cristianesimo abbia operato con grande efficacia nella formazione e conduzione della vita mondana, sia pure in perpetua lotta con il puro razionalismo economico. Da questo suo nemico dichiarato esso ha saputo d'altronde rifornirsi di continuo delle armi necessarie per contrastarlo, sebbene l'operazione non sia restata senza conseguenze sul complesso ideologico e sulla pratica religiosa.

Data la diversità radicale degli interessi e degli obiettivi, questo rapporto ha sempre, inevitabilmente, il carattere del compromesso. Riconoscerlo non significa però accettare passivamente il fluire della realtà, consegnarsi al quietismo, ma soltanto essere consapevoli che ogni sforzo per plasmarla eticamente e religiosamente avrà sempre risultati limitati, perché sempre dovrà rispettare anche la pulsione del flusso vitale all'autoaffermazione. Eticizzare

significa sottrarre quanta più vita è possibile alla mera dipendenza dalla natura, ricordando tuttavia che la spinta istintiva all'affermazione di sé e le esigenze etiche, morali e religiose, che sollecitano con modalità e a livelli diversi la realizzazione dell'unità della persona e fra le persone, sgorgano da un'unica fonte e sono quindi tutte insopprimibili e legittime.

La complessità di questo operare, che per il variare degli elementi e delle situazioni non può mai venir codificato una volta per tutte, lascia l'ultima parola alla decisione personale, che deve essere d'altronde sempre responsabile, sorretta da una conoscenza la più ampia e penetrante possibile della realtà, di cui è necessario cogliere e vagliare le diverse istanze, così da poter valutare nel migliore dei modi le conseguenze dell'agire. E deve inoltre ispirarsi, Troeltsch ne è profondamente convinto, all'ideale etico-religioso, dal cristianesimo proposto e valorizzato, dell'uno nei molti, che soltanto in una metastoria potrà avere forse realizzazione e tuttavia nella storia non può essere ignorato senza che ciò abbia in essa e per essa esiti distruttivi.

Secondo la ricostruzione di Troeltsch, i tratti essenziali dell'etica cristiana delle origini sarebbero, per un verso, la decisione personale di santificarsi nella comunione e al servizio di Dio, e per altro verso l'idea che i fedeli sono tenuti ad attuare "la volontà divina d'amore" anche nei confronti degli estranei e dei nemici"⁴³. «L'amore del prossimo [...] indica, quindi, [...] un reale "collegamento" tra quanti sono "uniti in Dio", collegamento che tende ad espandersi universalmente»⁴⁴.

⁴³ Cfr. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in TROELTSCH 1961-1981, I. Bd., (1961), pp. 34-35, 39-41, 48-49; trad. it. TROELTSCH 1985-1993, I, pp. 45-46, 50-53, 63-64). Citato da CANTILLO 2002.

⁴⁴ *Ibid.*

Ritroviamo in questa visione del cristianesimo i motivi salienti della moralità kantiana, che si determina su due versanti: la formazione e la cura della personalità, che rende l'uomo partecipe del mondo intelligibile, conferendogli il carattere di "fine in se stesso", e l'impegno per la realizzazione e la salvaguardia di obiettivi storici unificanti e universalizzanti che trascendono l'individuo come tale. E possiamo ritrovarvi anche i motivi del richiamo di Weber, amico ed estimatore di Troeltsch, ad aspirare sempre all'impossibile con la lucida consapevolezza che aspirare non basta ma bisogna operare con accortezza e senso di responsabilità. Idea presente, d'altronde, già nei vangeli. Gesù dice agli apostoli: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe»⁴⁵. Monito che esorta alla purezza degli intenti ma anche all'uso accorto della ragione⁴⁶.

E monito valido anche per l'autocomprensione del cristiano. Non si può dimenticare che tanto Weber quanto Troeltsch hanno indicato in una particolare interpretazione del cristianesimo una radice della dominante etica contemporanea del profitto. La convinzione di essere gli eletti da Dio per l'instaurazione del suo regno avrebbe liberato i primi calvinisti da ogni preoccupazione di sé, permettendo loro di impegnare tutte le proprie energie nell'adempimento di questo compito. In concreto, avrebbe permesso di impegnarsi nella proprie attività professionali, comprese come comandate da Dio, come vocazioni, con un'autodisciplina e una sobrietà di vita da giustificare «in larga misura l'assioma corrente secondo cui ogni calvinista era un frate». Il calvinismo, si è detto, educò una razza di eroi⁴⁷. Quando poi l'in-

⁴⁵ MATTEO 10, 16.

⁴⁶ "Φρόνιμοι", tradotto con "prudenti", significa anche avveduti, accorti, ragionanti.

⁴⁷ BAINTON 1952, pp. 111-113.

tento religioso venne meno, la carica eroica e lo spirito ascetico si concentrarono nell'impegno imprenditoriale, nella professionalità specifica, che da mezzo divenne fine. Nel frattempo, l'idea di un Dio assolutamente trascendente, liberando il mondo da ogni magico incanto, lo aveva esposto indifeso all'umana manipolazione razionale, calcolante, che divenne progressivamente, con lo svanire del sentimento religioso, fine e regola a se stessa.

Nelle ben note pagine conclusive de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber fa osservare come il carattere ascetico dello stile di vita borghese, concentrato esclusivamente nelle attività professionali, «con la rinuncia alla faustiana universalità che questa limitazione comporta, sia nel mondo moderno il presupposto di ogni azione degna di stima». E aggiunge:

Il Puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo. [...] Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione del Baxter⁴⁸, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio. Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia⁴⁹.

Parole non soltanto sconsolate, come queste di Weber, ma palesemente sdegnate per "l'etica del potere" dominante nella modernità, giudicata in buona misura un'eredità spietata e profondamente ipocrita del calvinismo, ha pronunciato poi Ernst Troeltsch nell'immediato primo dopoguerra. Cittadino, e uomo di governo, di una Germania sconfitta⁵⁰, Troeltsch ha fatto osservare come l'imperialismo, politico ed economico, fosse presente in tutti i paesi,

⁴⁸ Richard Baxter (1615-1691), teologo calvinista.

⁴⁹ WEBER 1977, pp. 304-305.

⁵⁰ Dal 1919 al 1921 Troeltsch è stato sottosegretario al Ministero dell'Educazione e dell'Istruzione del *Land* prussiano.

sebbene, per ragioni storiche e per l'abilità dei governanti, spesso venisse celato sotto il manto dell'etica e persino sacralizzato. In particolare, quest'operazione sarebbe stata caratteristica dello «spirito anglo-sassone, il quale non fa mai nulla senza un motivo morale e non incassa mai i suoi interessi senza essere consapevole della sua superiorità morale». Comportamento che Troeltsch giudica «un'eredità del vecchio spirito puritano, il quale, con sconfinata durezza, pone sempre in primo piano il proprio presunto diritto morale, che gli deve fornire la coscienza tranquilla per il profitto e l'uso del potere. Per esso entrambe le cose coincidono sempre. È la sconfinata autogiustizia del calvinismo, di cui ora sentiamo l'alito proveniente da tutto il mondo»⁵¹.

Se questi giudizi colgono almeno in parte nel segno, si deve riconoscere che, reagendo con i costumi e le disposizioni di determinati ambienti, il cristianesimo ha favorito sintesi etiche quantomeno sconcertanti, a conferma che il rapporto etica/cristianesimo non è scontato come si potrebbe forse credere. D'altro canto, non va dimenticato che, assimilando la dottrina stoica del diritto naturale, con la quale aveva affinità e punti di contatto notevoli, il cristianesimo ha trovato il modo di ridurre la divaricazione tra le proprie istanze religiose e soprannaturali e il piano naturale e razionale, e si è fatto portatore di un'etica personalistica e solidaristica universale che, almeno sul piano dei principi, ha trovato un crescente consenso anche in culture nelle quali come religione non è penetrato.

Col tempo Troeltsch ha riconosciuto che il "senso di Dio" può essere altrettanto originario, intenso e schietto in altre religioni. Anche nelle sue ultime pagine affiora tuttavia la convinzione *personale* che lo spirito del cristianesimo

⁵¹ TROELTSCH 1919, p. 278.

congiunge il puro afflato religioso con l'impegno per la realizzazione di un mondo più libero dalle pulsioni e dai condizionamenti naturali meglio di ogni altra fede. Preso atto che «nel suo senso più peculiare il cristianesimo non è un regno di questo mondo»⁵², che la cristianizzazione del mondo tentata nel Medioevo era impossibile non per la pochezza dell'uomo o per ragioni contingenti ma per un'intrinseca insuperabile contraddizione, che il cristianesimo è stato piegato a *instrumentum regni* ed è servito a sostenere e consacrare ideologie diverse e contrastanti che poco o nulla hanno a che fare con esso, Troeltsch resta convinto che l'uomo non può fare a meno della religione e che il cristianesimo continua ad essere la religione dell'Occidente, l'unica per esso possibile perché cresciuta con esso e in esso e in grado di difenderlo dal titanismo suicida.

Al di là di tutte le trasformazioni e aberrazioni cui è andato incontro nel corso della storia, nel suo nucleo più genuino il cristianesimo, nel 1922 come vent'anni prima, gli appare, in effetti, prossimo più di ogni altra religione alla pura religiosità, *quale egli, europeo cresciuto nel cristianesimo, poteva sentirla e concepirla*. Esso è, per Troeltsch, «lo sguardo di Dio rivolto a noi, il modo con cui noi nella nostra situazione percepiamo e sentiamo che la rivelazione di Dio è per noi obbligante e liberante, per noi assolutamente, in quanto non abbiamo altro e in ciò che abbiamo sentiamo la voce divina»⁵³.

E in quanto religione non nazionale ma universalistica – anche la religiosità universalistica sorge e si sviluppa necessariamente in precisi contesti storici – esso resta portatore di un'istanza metastorica che gli permette di valutare alla

⁵² TROELTSCH 1916, p. 163; tr. it. cit. in TROELTSCH 1919, p. 345.

⁵³ TROELTSCH 1924, p. 78; trad. it. TROELTSCH 1985-1993, III, p. 180.

luce di un ideale “esterno” la stessa realtà con la quale e nella quale si è sviluppato, e gli permette se necessario di contrastarla. Per questo resta, per Troeltsch, la sola forza che, attraverso la morale e l’etica, nonostante le deformazioni e le strumentalizzazioni cui di continuo è sottoposta, può contenere e regolare la violenza autodistruttiva dell’uomo naturale.

ALBERTO SICLARI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

- BAINTON 1952 = ROLAND H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Torino, Einaudi.
- CANTILLO 1994 = GIUSEPPE CANTILLO, «Religione, etica e politica nel pensiero di Ernst Troeltsch», in *Politica e filosofia della religione*, I, a cura di ALBINO BABOLIN, Perugia, Editrice Benucci, pp. 165-200.
- CANTILLO 2002 = GIUSEPPE CANTILLO, *Etica generale ed etica cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch*, 7, http://www2.units.it/etica/2002_1/cantillo.html.
- CARACCILOLO 1968 = ALBERTO CARACCILOLO, «Introduzione» a *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli, Morano Editore (trad. it. di ERNST TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Geschichte der Religion*).
- CROCE 1967 = BENEDETTO CROCE, *Epistolario, I: Scelta di lettere curata dell'Autore 1914-1935*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- HØFFDING 1901 = HARALD HØFFDING, *Religionsfilosofi*, København, Det Nordiske Forlag.
- KOEHLER 1941 = WALTER KOEHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, Mohr.
- PAURI 2011 = MASSIMO PAURI, «Fisica, tempo e libertà, Un'aporia nichilistica fra scienza e religione», *Humanitas*, n.s. LXVI (2011), 2-3, pp. 304-353.
- PORFIRIO 1947 = PORFIRIO, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi libri*, in PLOTINO, *Le Enneadi*, introduzione, testo critico, traduzione e note di GIUSEPPE FAGGIN, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- RENDTORFF 1993 = TRUTZ RENDTORFF, «Meine eigene Theologie ist spiritualistisch». Zur Funktion der ‚Mystik‘ als Sozialform des modernen Christentums», in *Troeltsch-Studien VI: Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation*, a cura di FRIEDRICH W. GRAF e TRUTZ RENDTORFF, Gütersloh.

ROSSI 1977 = PIETRO ROSSI, *Lo storicismo tedesco*, Torino, UTET.

TROELTSCH 1904 = ERNST TROELTSCH, *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht.

TROELTSCH 1910a = ERNST TROELTSCH, «Eschatologie: IV. Dogmatisch» in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 (1910), coll. 622-632.

TROELTSCH 1910b = ERNST TROELTSCH, «Glaube III: Dogmatisch» in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 (1910), coll. 1437-1447.

TROELTSCH 1916 = ERNST TROELTSCH, «Privatmoral und Staatsmoral», in *Die neue Rundschau*, XXVII (1916), 1, 2, pp. 145-169.

TROELTSCH 1919 = ERNST TROELTSCH, «Die Schuldfrage», *Kunstwart*, 32, 4 (19 giugno 1919), trad. it. in ERNST TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida Editori 1977, pp. 275-280.

TROELTSCH 1923 = ERNST TROELTSCH, «Harald Høffding», in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Bd. IV, Leipzig, Felix Meiner, pp. 75-97.

TROELTSCH 1924 = ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von FRIEDRICH VON HÜGEL, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise (trad. it. in TROELTSCH 1985-1993).

TROELTSCH 1941 = ERNST TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, tr. it. di GIOVANNI SANNA, Firenze, La Nuova Italia.

TROELTSCH 1961-1981 = ERNST TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Neudruck der 2. Ausgabe 1922, Aalen, Scientia Verlag.

TROELTSCH 1974 = ERNST TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di GIUSEPPE CANTILLO, Napoli, Guida.

TROELTSCH 1977 = ERNST TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, trad. it. di GIUSEPPE CANTILLO, Napoli Bibliopolis.

TROELTSCH 1985-1993 = ERNST TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di GIUSEPPE CANTILLO e FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida Editori, 3 vol.

TROELTSCH 1997 = ERNST TROELTSCH, «Escatologia, Fede»; in ID., *Fede e storia*, a cura di ROBERTO GARAVENTA, Brescia, Morcelliana, pp. 167-186, 67-87.

TROELTSCH 2002 = ERNST TROELTSCH, «Le possibilità future del cristianesimo in rapporto alla filosofia moderna», trad. it. di ANDREA AGUTI in *La società degli individui*, 13, 2002/1, pp. 109-134.

VANNINI 2006 = MARCO VANNINI, *Tesi per una riforma religiosa*, Firenze, Le Lettere.

WEBER 1977 = MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di PIERO BURRESI, Firenze, Sansoni.

DUE CONCEZIONI DELLA SOPRAVVIVENZA: L'ETERNITÀ E L'IMMORTALITÀ

FERRUCCIO ANDOLFI

Il deperimento della religione annunciato da più di due secoli dai suoi critici illuministi e più tardi positivisti, e tuttora auspicato da ampi settori di cultura laica, sembra contraddetto da vistose manifestazioni di attaccamento a valori e simboli religiosi da parte di un'ampia fascia della popolazione mondiale, e di vasti settori dello stesso mondo occidentale secolarizzato. Il fatto che le religioni si presentino in molti casi accompagnate da atteggiamenti intolleranti o fanatici non è sufficiente a screditarle. Resta l'interrogativo se le esse trovino o meno una radice ferma nella 'natura umana'. La risposta non può essere data però senza tener conto dell'evoluzione subita dalla religione, e in particolare di quel fenomeno che è stato contrassegnato come «eclissi di Dio».

Il fascicolo 50 de *La società degli individui* (2014/2), dedicato appunto al tema di una possibile «religione senza Dio», prende le mosse da un lungo saggio, *Religion sin Dios?*, che un filosofo e teologo madrileni, Manuel Fraijó, ha pubblicato due anni fa sulla rivista *Isegoria* (47, 2012/2, pp. 381-419) e che ora appare in traduzione italiana. Esso ha fornito un'eccellente base di discussione sul significato da attribuire al passaggio, che secondo molti osservatori sarebbe avvenuto, dal primato della figura di Dio a quello della religione come qualità dell'esperienza. I sette studiosi che hanno accettato di intervenire a commentarlo presentano una varietà di posizioni, che attesta quanto avanti si sia spinto il processo di differenziazione delle prospettive religiose

e/o irreligiose¹. Analoghe diversità di prospettive si riscontrano tra gli autori che dibattono, nello stesso fascicolo, il testamento spirituale di Ronald Dworkin, *Religion without God* (1913, trad. it. il Mulino, Bologna 2014).

Le posizioni espresse sono riconducibili a tre tipi fondamentali: ci sono credenti che ribadiscono una fede più o meno tradizionale in Dio, critici radicali per i quali è auspicabile il superamento definitivo di ogni atteggiamento religioso, e infine «atei devoti» che ritengono importante conservare l'eredità della religione. Ma anche questa partizione è troppo semplice: gli atteggiamenti verso la religione, la sua conservazione o dissoluzione, si potrebbe dire che siano tanto vari quanto le persone che s'interrogano su di essa.

Anche io ho fatto la mia parte come commentatore del saggio di Manuel Fraijò. Ma una recente presentazione del fascicolo presso la Biblioteca Palatina di Parma (20 ottobre 2014) mi ha dato di nuovo occasione per intervenire sul tema, a partire da alcuni testi «classici». Il primo testo proposto illustra un modo esemplare di critica della religione, quello di Feuerbach, basato sulla identificazione della credenza in Dio e del desiderio di immortalità. Il secondo appartiene a un teologo luterano, fondatore della cosiddetta teologia liberale, Friedrich Schleiermacher, che mostra l'indipendenza dell'intuizione e del sentimento religioso da quei due presupposti, l'esistenza di Dio e l'immortalità, Il terzo, di un giovane filosofo francese di fine Ottocento, Jean-

¹ I commentatori di Fraijò sono, oltre allo scrivente, Victoria Camps, Adriano Fabris, Eugenio Lecaldano, Alberto Siclari e i due studiosi di buddhismo Mauricio Yushin Marassi e Aldo Tollini. Per una fortunata coincidenza nello stesso periodo, mentre il fascicolo era in preparazione, è uscito un saggio postumo di Ronald Dworkin, *Religion without God*, prontamente tradotto in italiano. Così alla sezione scaturita dai commenti al saggio di Fraijò seguono tre interventi, rispettivamente di Paolo Costa, Rino Genovese e Davide Zordan, che discutono la tesi del filosofo statunitense sulla possibilità di un «ateismo devoto».

Marie Guyau, riflette sulle due distinte strategie religiose dell'immortalità personale e del rapporto all'eternità nell'istante, ma allude anche alla possibilità di trovare un ponte tra le due istanze.

1. Feuerbach è stato un riferimento centrale per i critici della religione. Qui non ci interessano tanto gli argomenti ch'egli porta contro la religione quanto la ricostruzione che ne dà, anche se ovviamente i suoi argomenti riescono calzanti proprio rispetto alla sua ricostruzione. Si tratta in fondo dell'immagine più tradizionale e diffusa della religione, almeno nel mondo occidentale – un'immagine che però ha trovato anche elaborazioni colte tra i filosofi. In questa immagine la figura di Dio appare collegata a quella della sopravvivenza dell'anima dopo la morte, si potrebbe dire che la fede in Dio si giustifichi come garanzia necessaria del bisogno di sopravvivenza².

Un filosofo che certamente Feuerbach ha in mente è Kant. Nella sua etica questi aveva affermato che l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio rappresentano due postulati della vita morale, cioè due condizioni perché questa abbia davvero senso. È vero che il compimento del dovere, la virtù, ha valore in se stesso, anche cioè prescindendo dalla sfera religiosa, tuttavia la separazione della virtù dalla felicità che ogni uomo virtuoso sperimenta introduce una disarmonia inammissibile che richiede di essere sanata. E può esserlo solo se supponiamo che al di là della morte, in un percorso infinito, non solo la virtù si realizzi in tutto il suo rigore ma si accompagni a una soddisfazione adeguata. Ora però chi può garantire che questa adeguazione (che Kant

² FEUERBACH 2011.

chiama Sommo Bene) si realizzi? Solo un essere onnipotente, di cui perciò bisogna ammettere l'esistenza. Nonostante la cautela di Kant, che esclude la possibilità di una dimostrazione formale dell'esistenza di Dio, si tratta pur sempre di una variante *sui generis* delle classiche prove dell'esistenza di Dio.

Questo modo di argomentare (solo una delle infinite versioni del nesso Dio/immortalità) fornisce secondo Feuerbach l'evidenza che la religione non è altro che l'espressione 'egoistica' di un attaccamento a se stessi che va oltre ogni ragionevolezza. La ragionevolezza comporta invece la moderazione dei desideri entro i confini della «necessità naturale». Feuerbach è convinto addirittura che nell'individuo subentri, a un certo punto del suo percorso vitale, un'accettazione della morte come fine desiderabile. Non c'è traccia in lui di quella ribellione verso le condizioni finite dell'esistenza che troviamo ad esempio nel Camus de *L'homme révolté* (1951)³.

Un certo tipo di cultura laica prende le mosse di qui. Essa denuncia l'alienazione legata a ogni credenza soprannaturalistica e connette l'agire per il progresso del mondo, per il suo incivilimento, proprio all'abbandono di quelle credenze. Quali conseguenze insostenibili e paradossali deriverebbero, per la comunità ma anche per gli individui impossibilitati a morire, da un'ipotetica «sospensione della morte» lo ha mostrato con grande umorismo José Saramago nel suo *Le intermittenze della morte* (2005).

³ Nelle pagine introduttive alla sezione "La rivolta metafisica" Camus scrive: «Protestando contro la condizione in ciò che essa ha d'incompiuto a causa della morte, e di disperso, a causa del male, la rivolta metafisica è la rivendicazione motivata di un'unità felice, contro la sofferenza di vivere e di morire» (CAMUS 1981, p. 32).

2. C'è un punto debole però nell'argomentazione di Feuerbach e dei suoi seguaci, ed è il presupposto stesso che ogni religione debba essere ricondotta alla credenza in Dio e nell'immortalità. Il secondo brano che ho proposto alla lettura dei miei uditori appartiene a un teologo luterano del primo Ottocento, Friedrich Schleiermacher, ed è tratto dai *Discorsi sulla religione* (1799), e più precisamente dal secondo discorso, il più famoso, dedicato all'essenza della religione. Qual è il cuore della posizione di questo fondatore della cosiddetta teologia liberale?

La religione è per lui anteriore a ogni costruzione dogmatica, non è altro che il rapporto intuitivo e sentimentale che ciascun uomo istituisce con la totalità dell'universo (i termini Universo e Infinito sono preferiti, nell'uso di questo scrittore romantico, al termine Dio). Ciascuna di queste prospettive e relazioni è intrinsecamente religiosa ed ha legittimità. Una pluralità, se non addirittura un'infinità, di forme di religiosità vengono contemplate, e senza che debbano trovarsi in conflitto, come accade alle religioni identitarie. Se si assume questo punto di vista le credenze tradizionali in un Dio personale che funga da garante della sopravvivenza rischiano di essere meno autenticamente religiose, perché troppo utilitaristiche.

Nel saggio ricordato Manuel Fraijò ha ricostruito la vicenda storica di lungo periodo che ha reso problematica l'ammissione, una volta scontata, dell'esistenza di Dio e spinto a cercare una nuova frontiera apologetica nell'espansione del concetto di religiosità. Anche lui indica nella teologia liberale di Schleiermacher un momento cruciale di svolta. È qui che appare, o almeno si precisa, quella diversa strategia di immortalizzazione, che non fa capo all'idea di vita dopo la morte ma piuttosto a quella di risiedere sempre, ad

ogni istante, nell'eternità. Così la descrive Fraijò, attento anche alla presa che questa visione delle cose ha avuto sul mondo contemporaneo: «Una religiosità diffusa, quasi invisibile, generosa, profonda, tollerante, senza dogmi vincolanti». E la trova ben espressa nelle parole di Goethe: se cerchi l'Infinito, inseguì il finito in tutte le direzioni.

Questo monito mostra anche l'ambivalenza della raccomandazione che troviamo al termine del secondo discorso sulla religione: «Diventare una cosa sola con l'Infinito in mezzo alla finitezza ed essere eterni in un istante, questa è l'immortalità della religione»⁴. L'apertura verso l'eternità nell'istante sottrae infatti gli individui sia a un'attesa priva di speranza in un improbabile futuro di piena realizzazione sia alla piattezza di un'esistenza totalmente iscritta nel tempo e nelle sue leggi. Tuttavia è anche vero che in questa prospettiva non viene propriamente istituita una dimensione che sia separabile da quella dell'esperienza. Qualsiasi linguaggio sia usato per descrivere l'eternità, fosse anche quello più ardentemente mistico, essa rinvia a un particolare modo di vivere il tempo. In questo senso non si può retrocedere rispetto a Feuerbach opponendo alla sua critica il ripristino di una dimensione religiosa trascendente di qualsiasi tipo.

Il discorso a questo punto può vertere soltanto sul senso da dare all'espressione «qualità dell'esperienza». In che senso l'introduzione di una prospettiva religiosa modifica la qualità dell'esperienza? Riusciamo a comprenderlo se cerchiamo di cogliere un nodo problematico, quello dei rapporti tra etica e religione, che sia i sostenitori che i critici della religione hanno sempre affrontato. A cominciare dai due autori esaminati finora. Per definire l'essenza del

⁴ SCHLEIERMACHER 1998, p. 137.

religioso Schleiermacher introduce proprio questo criterio comparativo: la religione *non* è riducibile ad etica. Quest'ultima ha a che fare con l'agire nel mondo per realizzare valori di libertà, perseguendo valori universali (è questa la prospettiva kantiana) oppure mantenendosi fedeli a una propria personale legge di sviluppo etico, come Schleiermacher preferisce pensare. I *Monologhi* sono lo scritto, appena posteriore ai *Discorsi sulla religione*, il sotto-titolo è «un dono di capodanno» (del 1800), in cui il teologo introduce questa concezione innovativa dell'etica – un'etica fortemente individualizzata e quindi in questo senso concepita sul modello della religione. Ma individualizzata o universalistica (le due cose d'altronde per Schleiermacher non sono in contrasto) l'etica non esaurisce il dominio del religioso. Questo ha a che fare con l'intuizione e il sentimento, suppone cioè un atteggiamento contemplativo e relativamente passivo, di ascolto, che solo permette di essere aperti alle influenze che provengono dall'Infinito, ovvero dalla totalità dell'esperienza. Simmetricamente in Feuerbach troviamo invece la pretesa di riportare l'eredità della religione integralmente dentro i confini dell'etica e della regolazione dei rapporti intersoggettivi⁵. Se Feuerbach non ama definirsi ateo, lo fa soltanto perché gli pare che l'essenza umana contenga la stessa ricchezza di contenuti che gli uomini religiosi hanno originariamente attribuito a Dio.

Per Fraijò la religiosità di Schleiermacher corre il rischio di scadere in una estetizzazione dell'istante eterno, e persino in una vita mondana consacrata alla cura di sé. Per evitare un esito di questo genere egli conclude il suo lungo

⁵ Nella polemica con Stirner, che nell'*Unico* gli aveva rimproverato di ridurre la religione ad etica ma insieme l'etica a religione, Feuerbach ammette di non voler mantenere una dimensione religiosa irriducibile all'etica, benché aggiunga di voler fare dell'uomo la misura della morale, e non il contrario. Un uomo che è erede del Dio cristiano, che perdona i peccati e si pone quindi al di là della moralità (FEUERBACH 1965, p. 263).

saggio con una mossa apologetica di tipo non nuovo, che riconferma la necessità di ricorrere a Dio, se non altro per assicurare la salvezza dei dannati della storia, la cui vita non avrebbe, senza quel riscatto, alcun senso. Ripropone in forma modificata, potremmo dire, l'idea kantiana della religione come coronamento della morale. L'osservazione che mi sentirei di fare al riguardo è che la definitività di certi destini tragici, Fraijò allude ad esempio alle vittime dell'Olocausto, ma si potrebbe parlare anche della conclusione fatale di esistenze private infelici, non può essere cancellata attraverso alcuna immagine consolatoria. Questi esiti irreversibili rappresentano solo un monito per gli ancora viventi ad evitare per il futuro, attraverso la bontà e la vicinanza, che simili tragedie si ripetano.

3. In complesso quindi, se devo esprimere una preferenza, direi che mi sento vicino a quella strategia che ripone la salvezza in un'eternità immanente. Qui però nasce un problema che vorrei sottolineare in tutta la sua portata. L'uscita verso l'eternità non rischia di trascurare il bisogno che gli individui sentono di lasciare una traccia della loro vita, ciascuno della sua? Forse che il processo di individualizzazione moderno è tutta una grande illusione? Bisogna forse invertire il percorso e perseguire direttamente con la più grande determinazione un annullamento delle pretese dell'io?

Sappiamo che gli eroi dell'antichità greca aspiravano all'immortalità attraverso la fama delle loro gesta. Questa via è stata lungamente seguita da tutti quei filosofi che nella coscienza della mortalità degli esseri umani hanno cercato e predicato una sopravvivenza nelle opere. Uno degli ultimi episodi di questa accanita ricerca dell'immortalità nelle opere è stata la filosofia della

storia di Hegel, per il quale la felicità degli individui è cosa vana e l'individuo trova davvero realizzazione nel consacrarsi ad opere dell'ingegno e nel dare consistenza a un mondo oggettivo. Il marxismo ha declinato la stesso tema a suo modo. Ma questa morale sacrificale è ormai estranea ai nostri contemporanei che da tempo reclamano il diritto di essere felici, o eventualmente infelici, a modo loro.

Ora, una visione religiosa, o se volete postreligiosa, delle cose intonata ai nostri tempi quale destino prospetta? Gli individui devono rassegnarsi virilmente, coraggiosamente, al loro destino di morte, e rinunciare in assoluto a perpetuare il proprio sé? L'ultimo autore di cui vi ho fornito un testo, J.-Marie Guyau, vissuto alla fine dell'800, e morto per tisi assai giovane, a 34 anni, ci dà alcuni suggerimenti in proposito. La sua opera *Irreligion de l'avenir*, apparsa nel 1887, di cui Banfi tradusse negli anni '20 qualche sezione sotto il titolo "religione dell'avvenire", è un chiaro esempio di quanto possa essere sostanzialmente religiosa una irreligione, che continua a nutrire, malgrado tutto, speranze⁶. La relazione dell'io al tutto in Guyau, più decisamente che in Schleiermacher, è di tipo monistico. Da un certo punto di vista l'io non ha altra scelta che quella di *accettare* di esser riassorbito in un processo evolutivo globale. Una ribellione che volesse mettere in dubbio la inevitabilità del destino di morte che attende ogni individuo sarebbe insensata e segno di pusillanimità. Tuttavia qualcosa si frappone a che questo processo si compia senza residui e resistenze. L'accettazione deve potersi combinare con la ribellione esistenziale di cui ci parla Camus. Forse l'ego può accettare per sé, ragiona

⁶ La stessa sezione è stata ritradotta da Gaia Piccinini con il titolo *Il destino dell'uomo e l'ipotesi dell'immortalità* nel n. 34 (2009/1) de *La società degli individui* (pp. 55-98). Nella premessa a questa traduzione lo scrivente sviluppa più ampiamente i temi qui accennati.

Guyau, questo annullamento, ma come potrebbe accettarlo per la persona amata? Non so bene se questa distinzione regga, in fondo se voglio perpetuare la vita dell'amato lo faccio per me, ma comunque assistiamo qui a una sorta di ritorno dell'esigenza di immortalità. Dobbiamo, o piuttosto non possiamo che continuare a desiderare che nell'unità del tutto, cioè in un processo di fusione sorretto da una universale simpatia, sussistano le nostre diversità. Questo corrisponde d'altronde a quella umanissima e comunissima esperienza che è il culto e il ricordo dei nostri cari. Il ricordo, ragiona Guyau, non è solo una faccenda di rimembranza, è di più, un permanere dell'altro in noi, a volte tanto potente che può rendere persino inutile il ricordare⁷.

FERRUCCIO ANDOLFI

DIPARTIMENTO ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

⁷ GUYEAU 1887, pp. 436-479; trad. it., pp. 74 sgg.

BIBLIOGRAFIA

CAMUS 1981 = ALBERT CAMUS, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani.

FEUERBACH 1965 = LUDWIG FEUERBACH, *Su «L'essenza del cristianesimo» a proposito de «L'unico e la sua proprietà»*, 1845, trad. it. in ID., *Opere*, Bari, Laterza.

FEUERBACH 2011 = LUDWIG FEUERBACH, *Lezioni XXIX e XXX sull'essenza della religione*, trad. it. *Sull'immortalità*, in appendice al volume di FERRUCCIO ANDOLFI, *Il cuore e l'animo, Saggi su Feuerbach*, Napoli, Guida.

GUYEAU 1887 = JEAN-MARIE GUYEAU, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan; trad. it. di GAIA PICCININI in *La società degli individui*, n. 34, 2009, pp. 55-98.

SCHLEIERMACHER 1998 = FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*, in *Scritti filosofici*, Torino, Utet.

FIGURE DEL MALE E DELLA SOFFERENZA NELL'OPERA DI FRANÇOIS MAURIAC

LUANA SALVARANI

Riprendendo esplicitamente il titolo di una delle opere di Fabio Rossi, vorremmo qui proporre una lettura di alcuni romanzi di François Mauriac condotta secondo le linee indicate da Louis Lavelle nel suo breve ma fondante saggio *Le mal et la souffrance*.

L'opera di Mauriac, notoriamente costruita sui temi della sofferenza e della solitudine – di solito articolata attorno a complessi rapporti madre-figlio – offre una così netta consonanza con il pensiero di Lavelle, suo contemporaneo, che può fungere da chiave per una migliore comprensione del filosofo francese, nel suo «rivolgere la propria attenzione a tre esperienze inseparabili dalla nostra condizione umana [...]: il male, la sofferenza e la solitudine»¹.

Pur nella complessità e contraddittorietà, già segnalata dal Rossi, delle affermazioni di Lavelle sulla inevitabilità del male e sul dovere di lottare contro di esso per sconfiggerlo, l'intera struttura de *Le mal et la souffrance* è caratterizzata dalla sistematicità, dall'ordine argomentativo e, in conclusione, dall'esigenza di assegnare alle tre esperienze di cui sopra un senso, un ordine

¹ ROSSI 2010, p. 24.

nella quale esse si direzionano a un fine preciso: la comunione con gli altri esseri umani e la conoscenza di Dio.

Dès lors, on comprend que ce soient le Mal et la Souffrance, qui, en s'appesantissant sur tous les êtres et en leur imposant de mutuels devoirs, les obligent à découvrir le principe commun qui les sépare et qui les unit².

Il senso del male e della sofferenza, quindi, è nel lottare costante dell'uomo contro di essi, ma anche nel loro attraversamento, che crea legami sociali ("mutuels devoirs") e addita all'uomo la propria condizione umana e di conseguenza, per il cattolico Lavelle, la propria alterità rispetto al divino. Lo stesso vale per la solitudine, il cui attraversamento è premessa per la creazione di legami profondi, nei quali la solitudine non è superata, ma rimarcata e resa presente alla coscienza:

Ce n'est donc pas en rompant la solitude que les êtres deviennent capables de communier: c'est en l'approfondissant. Leur communion n'abolit ni leur individualité, ni leur limites: elle leur en donne un sentiment vif et réciproque; mais la découverte mutuelle de leur individualité et de leur limites doit leur apprendre à se soutenir, au lieu de se heurter³.

Questo passo lavelliano, che disegna con esattezza il tessuto della "comunione" tra esseri umani su cui sono poste, irriducibili, le diverse solitudini, può essere letto in filigrana in tutti i romanzi di Mauriac. Se ne ha un esempio smagliante in una delle sue opere più autobiografiche, nell'attacco inimitabile de *Le Mystère Frontenac*:

² LAVELLE 1940, p. 85.

³ LAVELLE 1940, p. 11.

Xavier Frontenac jeta un regard timide sur sa belle-sœur qui tricotait, le buste droit, sans s'appuyer au dossier de la chaise basse qu'elle avait rapprochée du feu; et il comprit qu'elle était irritée. Il chercha à se rappeler ce qu'il avait dit, pendant le dîner, et ses propos lui semblèrent dénués de toute malice; Xavier soupira, passa sur son crâne une main fluette. Ses yeux fixèrent le grand lit à colonnes torsées où, huit ans plus tôt, son frère aîné, Michel Frontenac, avait souffert cette interminable agonie⁴.

La terna dei personaggi adulti di riferimento - attorno a cui ruoteranno, nelle pagine successive, i cinque figli di Blanche Frontenac - è situata sullo scacchiere di una comunione strettissima nel segno della sofferenza: nessuno riesce a prescindere dall'altro (né Xavier, il cognato, da Blanche nel suo silenzioso rapporto di sottomissione a lei in quanto vedova dell'ammirato fratello; né entrambi dall'ombra del defunto), eppure ognuno occupa una solitudine invalicabile, di cui è paradigma quella del morto Michel Frontenac - situato ormai in un'altra dimensione, eppure vivo e incombente più che mai sui destini della famiglia.

Mauriac fa sentire fin dalla prima pagina che le diverse solitudini non si allontaneranno, rompendo quella comunione che è anche schiavitù, né supereranno il proprio statuto ontologico per diventare qualcos'altro, dialogo, vicinanza o compagnia. Non faranno che *approfondirsi*, secondo l'indicazione lavelliana, rafforzando assieme il "senso vivo e reciproco" della loro individualità. Certo, in Mauriac avviene di rado che i personaggi imparino, come raccomanda Lavelle, a "sostenersi invece di scontrarsi". Uno scontro muto, diuturno, non di rado rancoroso, sta alla base di molti dei rapporti indissolu-

⁴ MAURIAC 1933, cap. I. Tutte le citazioni da Mauriac sono tratte dall'edizione elettronica Amazon Kindle ricavata dalle edizioni originali Grasset, e quindi riportano il capitolo anziché il numero di pagina.

bili e a volte morbosi che popolano i suoi romanzi – e il cui apogeo è nel grande diario-monologo che costituisce l'intero *Noeud de vipères*. È in quegli anni, decenni di silenzioso rancore che i personaggi di Mauriac fanno l'esperienza necessaria del dolore. Così lo descrive Lavelle:

La douleur est de tous les états de conscience celui qui peut devenir le plus intense et le plus aigu. Elle est une déchirure intérieure où le moi acquiert, dans l'atteinte même qu'il subit, une conscience de soi extraordinairement vive. Il se sent blessé et misérable. (...) La douleur est une menace ; dans sa forme la plus élémentaire il y a déjà en elle une évocation de la mort, l'idée d'une transition de la vie à la mort. C'est dans la vie elle-même la mort qui se révèle déjà. Sans doute on pourra dire que la mort, pour l'être qui souffre, est au contraire un apaisement, de telle sorte qu'elle fait cesser la douleur au lieu d'en être le sommet et le paroxysme⁵.

Mauriac sa descrivere tutte le forme e le sfumature di questa lacerazione interiore, ed è insuperabile nel saper rendere quel sentirsi “feriti e miserabili” in cui l'Io sofferente si pone istintivamente, immediatamente al centro di un mondo minaccioso che fa convergere su di esso la propria violenza, il proprio tendere al male. Così Fabien ne scopre, nel romanzo intitolato *Le Mal*, l'onnipresenza, in una visione da *Danse Macabre* nel bel mezzo di un elegante banchetto di artisti a Venezia:

Durant les soupers sans domestiques, si l'ivresse faisait tomber des masques, il en restait toujours un collé à chaque visage. Quelle plaie eût-on déchirée en les arrachant? Quelle était cette lèpre dont Fabien ne voyait pas les ulcères – mais il en reniflait l'odeur fade.

[...]

⁵ LAVELLE 1940, p. 32.

Mais il connaissait, maintenant, que la lèpre est dans le monde et que la mort est dans la vie. Il voyait et sentait toutes ces âmes rongées. Il s'épouvantait de sa propre puanteur. Peut-être touchée de jansénisme, sa mère, d'un gauchissement léger, avait-elle déformé la doctrine. Et tout de même, voici qu'il lui donnait raison contre tous⁶.

Il ritorno alla Madre – una delle tremende madri dei romanzi di Mauriac, donne rigidissime nella loro fede e di ostacolo perenne allo sviluppo della personalità dei figli – è la reazione istintiva di Fabien, che cercherà l'oblio anche nell'oppio e nell'alcool prima di tornare alla casa avita e a un probabile ingresso in religione, sulle orme del fratello morto.

Se “la morte è nella vita”, non c'è modo di evitarla, ma l'unico modo di combattere contro il male, primo dovere dell'uomo per Mauriac come per Lavelle, è tornare verso quelle istituzioni umane che garantiscono continuità: inevitabilmente, la famiglia e la Chiesa. L'opzione non è tuttavia banale dal momento che la famiglia è dipinta in Mauriac, forse preterintenzionalmente, come un vero *noeud de vipères*, dove si stratificano all'infinito vendette e peccati repressi, ostilità e silenzi, menzogne e utilitarismi travestiti da buoni sentimenti. Anche lì, nel nido domestico, mette radici il dolore e il male è pervasivo.

Un male che, come fa notare Hervé Barreau, in Lavelle non è mai di natura metafisica⁷. Anche questo è un punto in comune molto interessante con

⁶ MAURIAC 1924/1935, cap. XIV.

⁷ «Examinons d'abord la part active du mal. Sur ce point, Lavelle ne mentionne même pas, et je pense que c'est un point au moins où il est original, ce que les théologiens appellent le mal métaphysique, qui serait la limitation de toute créature en tant que telle, une limitation dont on a déjà vu qu'elle peut constituer une tentation de découragement ou de révolte, mais qui n'est pas un mal à proprement parler, puisqu'une créature est nécessairement imparfaite» (BARREAU 2004, p. 5).

la poetica di Mauriac: i suoi personaggi non vengono mai sorpresi nell'atto di speculare o di porsi domande di natura propriamente filosofica. Il dato dell'imperfezione e finitezza della natura umana è talmente scontato da non essere oggetto di riflessione o di rivolta. I personaggi di Mauriac agiscono, o più spesso subiscono, schiacciati da forme molto più semplici di sofferenza: una solitudine adolescenziale, una malattia, una passione inconfessabile o irrealizzabile, un desiderio carnale represso, l'avidità propria o altrui, oppure, a volte, semplicemente uno status di fragilità nativa, di percezione di essere "inadatti alla vita". Il giovane Yves Frontenac, per esempio, è debole di corpo, arretrato nella crescita e - fino alla scoperta del suo talento di poeta - fa esperienza continua della sofferenza e di quella forma del male che Lavelle delinea molto bene nei termini dell'ingiustizia. E come spiegava Lavelle nel passo già citato, l'esperienza della "morte nella vita" portata dal dolore acuto è anche un'esperienza di pace, di rifugio:

Le dernier-né, Yves, auquel on n'eût jamais donné ses dix ans, [...] se disait qu'entre l'explication au tableau de demain matin, qu'entre le cours d'allemand où M. Roche peut-être le battra, et le coucher de ce soir, une nuit bénie s'étendait: «Peut-être, je mourrai, je serai malade...»⁸.

Il desiderio di morte del piccolo Yves - o di un lungo periodo di malattia deresponsabilizzante, molto cara a tutti i personaggi di Mauriac - è desiderio di interruzione del dolore, ma soprattutto di sospensione della coscienza. Ora, il problema del male è posto molto chiaramente da Lavelle come un problema legato al nascere della coscienza, al suo formarsi rispetto a

⁸ MAURIAC 1933, cap. I.

un'innocenza primitiva e che non va ricercata, in quanto stato indifferenziato e si potrebbe dire pre-umano:

Si le mal est un problème, nous devons chercher comment il naît à l'intérieur de la conscience. Cette naissance est tardive et est contemporaine de la réflexion. On peut concevoir une aube de la conscience où la réflexion ne se montrerait pas encore et où la distinction du bien et du mal serait encore inconnue. (...) Mais toute innocence se rompt à partir du moment où le corps et l'esprit, cessant de poursuivre des carrières séparées, viennent à croiser leur chemin. Alors l'option doit se produire : et il s'agit de savoir si le corps finira par se montrer docile, ou si c'est l'esprit qui se laissera vaincre.

On fait parfois ce rêve qu'au terme de tous nos échecs et de toutes nos tribulations, la sagesse pourrait être une sorte d'innocence retrouvée. Mais l'innocence ne se retrouve pas. Quand elle est perdue, elle ne peut être que dépassée. Il y aurait quelque chose d'impossible et même d'affreux à en faire un objet du vouloir⁹.

Niente di più lontano da un immaginario stato d'innocenza delle infanzie dipinte da Mauriac. Anche per lui, come per Lavelle, a un tempo indifferenziato dominato dai bisogni materiali e dagli istinti primitivi succede – prestissimo – la coscienza con tutto il suo carico di male e di sofferenza, “l'incrocio dei cammini” tra corpo e spirito con le loro tremende e sanguinose interferenze. Lo stato di innocenza esiste come proiezione delle coscienze adulte, che razionalizzano, identificano il male in relazione oppositiva rispetto all'assenza di male proiettata, certo irrazionalmente, in altri esseri che si ritengono intoccati dall'onda putrida del peccato e della malvagità. Così l'io narrante di *Noeud de vipères* prende coscienza del male non nel rapporto, avvelenato da antichi rancori, con la rigida moglie, ma nel carattere solare di un altro ragazzo della famiglia, orfano di madre e abbandonato dal padre ma

⁹ LAVELLE 1940, p. 25.

sempre di buonumore:

La pureté, chez lui, ne semblait acquise ni consciente : c'était la limpidité de l'eau dans les cailloux. Elle brillait sur lui, comme la rosée dans l'herbe. Si je m'y arrête, c'est qu'elle eut en moi un retentissement profond. Tes principes étalés, tes allusions, tes airs dégoûtés, ta bouche pincée n'auraient pu me donner le sens du mal, qui m'a été rendu, à mon insu, par cet enfant ; je ne m'en suis avisé que long temps après¹⁰.

Il giovane Luc, *ça va sans dire*, non potrà evitare l'esperienza del male nella forma radicale della morte precoce: la coraggiosa spensieratezza con cui si recherà al fronte ne farà in poco tempo un disperso di guerra. Nei romanzi di Mauriac pare non esserci posto, non si dice per l'*assenza di male* - in quanto incompatibile con la condizione umana - ma neppure per quello stato di accettazione della sofferenza e purificazione armoniosa che Lavelle indica come esito e senso finale dell'attraversamento del dolore:

On ne peut considérer sans effroi la masse de douleurs qui remplit l'histoire, mais le sort de la conscience tout entière a été engagé dans chacune d'elles : ce sont elles qui ont porté la conscience humaine jusqu'au niveau spirituel où elle est parvenue. Le plus beau courage pour chaque être est, au lieu de s'en détourner, d'y consentir et de les assumer à la fois parce qu'il a été formé par elles, parce qu'il ne peut pas les penser sans les faire siennes, parce qu'il est encore exposé à les subir, parce que nul n'est solitaire dans le monde et que tout le mal et tout le bien qui s'y produisent ont un retentissement sur tous ceux qui vivent : c'est à travers ce calvaire que la conscience arrive à croître, qu'elle s'affine et s'approfondit, qu'elle poursuit sa purification et sa délivrance spirituelles¹¹.

¹⁰ MAURIAC 1932, cap. X.

¹¹ LAVELLE 1940, p. 49.

La coscienza, pur rimanendo nella sua solitudine esistenziale, riconosce che “nessuno è solitario nel mondo” perché bene e male, agendo, creano una rete di esperienze che riguarda tutto il genere umano. È la tensione teleologica che anima il pensiero di Lavelle e che suona meno convincente al lettore non cattolico, ma che ne costituisce anche la forza strutturale e la capacità di andare oltre il descrittivo per tracciare una vera e propria lettura dell’Umano come concetto che va oltre l’individuo e la sua irriducibilità.

Irriducibilità alla quale Mauriac, in quanto narratore, non rinuncerà mai perché la potenza di una storia sta nel suo non poter essere sovrapposta, se non a grandi linee, ad altre storie: l’identificazione possibile del lettore deve doversi fermare di fronte alla scoperta, nel personaggio, dell’inatteso, dello specifico, dell’incomprensibile in quanto frutto di una coscienza costruita dal romanziere ma comunque unica e diversa dalla propria.

Da grande romanziere, Mauriac fugge l’esemplarità e di conseguenza ogni forma di riflessione che possa valere per l’universalità del genere umano. Da questo punto di vista la sua esigenza è, si potrebbe dire, ontologicamente opposta a quella del filosofo. Tuttavia, anche Mauriac desidera far filtrare la percezione di un ordine cosmico di cui il male fa necessariamente parte, ma in cui l’amore – s’intende, l’amore di Cristo – porta la possibilità di una direzione positiva e di un senso a cui rivolgere la sofferenza umana. Ma ogni volta che Mauriac vuole proporre questo messaggio, lo inserisce in un contesto depistante, che porta il lettore a dubitare che sia il personaggio, sia l’autore credano veramente in ciò che affermano; trasmette piuttosto la sensazione di una visione o sogno a cui il personaggio si attacca disperatamente, per sfuggire alla morsa del dolore. In questo modo i meccanismi in-

terni della narrazione rendono meno compatta, e per questo più interessante, la teleologia pur presente anche in Mauriac come in Lavelle. Qui, per esempio, la riflessione è affidata a un gioco con le formiche del giovane Yves Frontenac, fragile e irriducibile sognatore – e il sospetto è che si tratti di uno dei tanti deliri di onnipotenza a cui si abbandonano spesso i mesti adolescenti dipinti da Mauriac.

Yves ne voyait plus s'agiter au-dessus du sable que la tête de la fourmi et deux petites pattes désespérées. Et cet enfant de seize ans, penché sur ce mystère minuscule, se posait le problème du mal. Cette larve qui crée ce piège et qui a besoin, pour vivre et pour devenir papillon, d'infliger à des fourmis cette atroce agonie; la remontée terrifiée de l'insecte hors de l'entonnoir, les rechutes et le monstre qui le happe... Ce cauchemar faisait partie du Système...

[...]

Eût-il été le seul humain respirant à la surface de la terre, il suffisait à détruire la nécessité aveugle, à rompre cette chaîne sans fin de monstres tour à tour dévorants et dévorés; il pouvait la briser, le moindre mouvement d'amour la brisait. Dans l'ordre affreux du monde, l'amour introduisait son adorable bouleversement. C'est le mystère du Christ et de ceux qui imitent le Christ¹².

Certamente in Mauriac il percorso di maturazione – che porti l'individuo alla conoscenza o, più spesso, all'autodistruzione – è inseparabile da una quantità e una varietà incredibili, stupefacenti, di sofferenza morale. Il lettore rimane meravigliato e sopraffatto dalle infinite possibilità e sfumature che la sofferenza morale sa assumere in questi romanzi, annidandosi in ogni rapporto di amore e di potere, di parentela e di amicizia, di fiducia o di rivalità. Il continuo tessere e ricamare attorno alla sofferenza morale presuppone certamente in Mauriac l'idea che essa porti con sé un valore conoscitivo, anche se

¹² MAURIAC 1933, cap. XII.

riteniamo il romanziere non sottoscriverebbe l'ottimistica proposta lavelliana di una "vera rivelazione":

Que dire de la souffrance morale qui nous apporte toujours une véritable révélation ? Elle nous découvre à nous-même tout ce que nous aimons. Elle met en lumière toutes les puissances mystérieuses, tous les attachements obscurs qui résident dans les parties les plus cachées de notre être. Par là, au lieu de resserrer nos limites, elle les élargit sans cesse. Mais son rôle est moins encore de nous étendre que nous approfondir. Elle nous fournit une connaissance qui est bien éloignée de celle qui porte sur l'objet, qui nous demeure toujours jusqu'à un certain point extérieure. Le pur savoir réside toujours à la surface de la conscience, au lieu que la douleur descend en nous jusqu'à l'essence qui ne fait qu'un avec la valeur¹³.

L'alta considerazione e persino l'entusiasmo di Lavelle per la sofferenza morale è la logica conclusione, come sottolinea anche Rossi, di un percorso che pur continuando ad affermare che è giusto e naturale per l'uomo fuggire il dolore, ci ammonisce che esso non deve essere un estraneo, un elemento negativo di cui liberarsi come ci si libera il più possibile del dolore fisico, ma una possibile fonte di purificazione spirituale e di legami di comunione con agli altri esseri umani. Il naturale antropocentrismo del pensiero di Lavelle sottolinea anche la necessità di non attribuire valori etici alla natura, in quanto tale neutra, e che tali valori sono frutto di proiezioni della coscienza umana. Anche qui il romanziere Mauriac sottoscriverebbe forse in linea teorica, ma le esigenze della narrazione lo portano ad attribuire alla natura una ricca gamma di sfumature morali che agiscono, se non da ispiratore, almeno da rivelatore della natura profonda del dolore e delle sue prospettive di conoscenza. A volte Dio compare nel discorso di un incredulo, il protagonista di *Noeud*

¹³ LAVELLE 1940, p. 43.

de vipères, solo perché il fascino di un chiaro di luna ghiacciato (e la spinta di una passione inconfessata) portano a galla, interrogandosi sulla sofferenza, le risorse d'amore di un'anima disseccata dal rancore e dall'avidità:

Je me souviens d'un soir où elle me demandait : «Que faudrait-il faire pour ne plus souffrir?... Croyez-vous que cela passera?» C'était une nuit de gel ; je la vis ouvrir la fenêtre, pousser les volets ; elle trempait son front, son buste, dans le clair de lune glacé. Je la ramenai près du feu ; et moi qui ignore tant les gestes de la tendresse, je m'assis gauchement contre elle, lui entourai les épaules d'un bras. Je lui demandai s'il ne lui restait aucun secours : «Tu as la foi?» Elle reprit distraitemment: «La foi?» comme si elle n'eût pas compris, «Oui, repris-je, Dieu...»¹⁴.

Altre volte, i personaggi di Mauriac non desiderano affatto ricevere le “autentiche rivelazioni” portate dalla sofferenza morale. E la solitudine nella natura è l'unico modo di materializzare, rendere presente ai sensi e in quanto tale più gestibile l'abisso della sofferenza, la lacerazione interiore del dolore. In un passo tra i più riusciti (e chiaramente ispirato a Proust) de *Le Mystère Frontenac*, i pini, poi il vento dal mare, nel loro stillare resina, nel loro gemere non sono semplicemente normali e consuete allegorie liriche del pianto umano; sono “sostituti della coscienza” che prendono su di sé, sul modello di Cristo, il dolore del mondo e si incaricano di dissiparlo, prima che spunti il giorno. Questa natura non è affatto neutra, e la sensazione non è quella di un mondo in cui il bilanciamento tra bene e male sia regolato dall'alto, bensì di un organismo governato dalle tensioni aggrovigliate e imprevedibili della vita umana e naturale.

¹⁴ MAURIAC 1932, cap. XX.

J'aime bien lorsque les pins te dispensent de souffrir et qu'ils saignent à ta place, et que tu t'imagines, la nuit, qu'ils faiblissent et pleurent; mais cette plainte ne vient pas d'eux : c'est le souffle de la mer entre leurs cimes pressées. Oh! surtout le passage...¹⁵

In queste crepe rispetto a una costruzione etica e filosofica “chiusa” in cui parrebbero ingabbiati i romanzi di Mauriac riemerge la loro potenzialità conoscitiva. Poco varrebbe, infatti, un romanzo che funga solo da dimostrazione o parafrasi di un discorso filosofico completo e articolato come quello di Lavelle, costruitosi peraltro nel tempo: l'edizione del 1940 de *Le Mal et la Souffrance* è in effetti l'esito di un percorso durato lungo tutto il decennio precedente, e che trova in questa breve opera un compendio e una disposizione rigorosa. Diverse sono le tappe di un romanziere: negli stessi decenni, Mauriac tentava, con le sue opere, sempre diverse articolazioni di un discorso unitario che nelle varie narrazioni si diversificava e trovava sempre nuove eccezioni.

È nota l'obiezione che Jean-Paul Sartre opponeva al modo di procedere di Mauriac e, in particolare, alla sua affermazione per cui l'autore è il Dio del romanzo, arbitro onnipotente dei destini dei suoi personaggi. Opponendogli il modello dei romanzi russi che costruivano un personaggio e lasciavano che fosse lui stesso, la forza della narrazione, a deciderne il destino, Sartre affermava - sentenza lapidaria e geniale: «Dio non è romanziere. E Mauriac neanche». Certo l'aderenza di Mauriac, lungo tutto la sua opera, a punti di riferimento valoriali e filosofici sostanzialmente invariati parrebbe dare ragione a Sartre. Ma la ricchezza della sua scrittura riesce a sottrarre la penna di mano anche a questa pretesa di onnipotenza: il romanziere spesso e volentieri lascia

¹⁵ MAURIAC 1933, cap. IV.

aperta la porta all'ambiguità non per calcolo, ma perché così lo porta la vicenda che sta narrando, lo statuto di individui da lui donato ai personaggi. La lettura di Mauriac attraverso il pensiero di Lavelle contribuisce a chiarire quanto i significati e i messaggi della sua opera, ben lungi dall'essere monolitici, si stratificano lasciando aperte al lettore le risorse del dubbio, dell'interrogazione e, perché no, dell'identificazione fruttuosa con la propria irriducibile esperienza della sofferenza morale.

LUANA SALVARANI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

BARREAU 2004 = BARREAU HERVÉ, «Louis Lavelle, philosophe du mal et de la souffrance», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2/ 2004, t. 88, pp. 281-302.

LAVELLE 1940 = LAVELLE LOUIS, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon.

MAURIAC 1924/1935 = MAURIAC FRANÇOIS, *Le Mal*, Paris, Grasset 1935.

MAURIAC 1932 = MAURIAC FRANÇOIS, *Noeud de vipères*, Paris, Grasset.

MAURIAC 1933 = MAURIAC FRANÇOIS, *Le Mystère Frontenac*, Paris, Grasset.

ROSSI 2010 = ROSSI FABIO, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del Novecento*, Milano, FrancoAngeli.

RICOEUR E LA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA DELLA RELIGIONE

CHIARA COTIFAVA

1. Premessa

Ci scusi il lettore se prendiamo a prestito il titolo della *Présentation* scritta da François Courtine per la raccolta di studi pubblicata nel 1992¹, in cui ha radunato le riflessioni di quattro filosofi, molto diversi per orientamento, invitati a interrogarsi su un tema proposto dal «Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques – Archives Husserl de Paris» durante i due anni accademici 1990-1991 e 1991-1992².

La domanda-guida che li ha coinvolti concerneva la possibilità di interrogare di nuovo i fenomeni appartenenti all'ambito del "religioso", tenendo conto di un mutato contesto storico-culturale, arricchito dalle indagini condotte sull'opera d'arte e sul suo specifico modo di essere, o da quelle che si sono prodotte intorno al problema dell'intersoggettività. Esiti raggiunti comunque nell'alveo di un immutato interesse per la filosofia husserliana, di cui si cercava di vedere le possibilità che essa lascia aperte intorno al tema di una filosofia della religione, che abbia incorporato gli orientamenti scaturiti dalle osservazioni del *Natorp-Bericht* heideggeriano sull'ateismo di metodo

¹ COURTINE 1992 , pp. 7-14.

² Courtine precisa che i risultati vennero resi pubblici nella giornata di studi organizzata all'École normale supérieure il 15 maggio 1992.

da lui indicato, allora, quale tratto essenziale del metodo fenomenologico³. La domanda della ricerca, in base a tali premesse, si precisava in tal senso:

est-ce que la phénoménologie peut, d'une manière spécifique, c'est-à-dire à la hauteur de sa possibilité- s'il y va encore de sa possibilité- traiter de la religion? Et que signifie religion ici? [...] y a-t-il, dans l'expérience religieuse, une forme spécifique de phénoménalité, de parution épiphaniqque qui puisse affecter la phénoménologie elle-même dans son projet, sa visée, ses concepts fondamentaux, voire ses méthodes?⁴.

L'intento del nostro studio non è confrontare tra loro le posizioni assunte su tali questioni da Paul Ricoeur, Jean-Luc Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry⁵ ma sostare sulla posizione di Paul Ricoeur nel saggio che apre la raccolta, *Expérience et langage dans le discours religieux*⁶. E, ancora, non intendiamo entrare nel merito dei problemi posti dal Ricoeur che diviene lettore ed esegeta dei testi biblici⁷.

Per sviluppare il nostro discorso partiremo riunendo le osservazioni di due testi diversi che, di primo acchito, non sembrano avere alcun rapporto tra

³ M. Heidegger, dai primi mesi del 1922 agli inizi del 1924 lavorò intorno alla stesura di un libro che in italiano s'intitola *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*. Il libro non fu mai pubblicato e un suo compendio venne inviato da Heidegger a Paul Natorp perché questi venisse informato delle sue più recenti ricerche. Nacque quello che venne chiamato *Natorp-Bericht*, che apparve come «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», in *Dilthey-Jahrbuch*, VI, 1989, pp. 235-269 e ora in M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 62, V. Klostermann, 2005.

⁴ COURTINE 1992, p. 9.

⁵ CANULLO 2004 ha dedicato uno studio ai tre ultimi filosofi.

⁶ Il testo, prima di apparire nella raccolta citata COURTINE 1992, pp. 15-39, fu presentato da Ricoeur entro un colloquio internazionale organizzato nel gennaio 1992 dalla Faculté de l'Institut Catholique de Paris.

⁷ Qui ci limitiamo a segnalare il bello studio RICOEUR 1975 in cui il filosofo esamina i rapporti tra le due funzioni ermeneutiche, mostrandone la loro inclusione reciproca: se, d'un lato, l'ermeneutica filosofica funge da ermeneutica generale di cui quella biblica è una delle regioni, dall'altro l'eccentricità propria al testo biblico in un'ermeneutica centrata sulla nozione di testo e sulle categorie correlate (mondo del testo, oggettivazione strutturale, distanziamento data dalla scrittura, comprensione di sé davanti alla cosa del testo) rende l'ermeneutica filosofica l'*organon* di quella teologica.

loro. Faremo vedere, al contrario, che essi si incrociano, se pur pervenendo a esiti molto diversi.

Il primo testo cui ci riferiamo è un volume nato dal confronto tra Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, che reca il titolo: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*⁸. Non vogliamo proporre un'analisi approfondita dei diversi aspetti di questo studio, che abbiamo destinato a una successiva pubblicazione, orientandola intorno alle domande molteplici nate sul "Mind-Body Problem", scelto come prospettiva da cui confrontare e valutare posizioni difficilmente congruenti.

Ci riferiamo, invece, alla parte VII dell'opera che reca il titolo *Éthique universelle et conflits culturels*⁹. Se il tema qui dibattuto riguarda l'etica e le sue condizioni, cercheremo, invece, di farne emergere quel che Ricoeur osserva intorno al "religioso".

Il problema squisitamente filosofico che interessa Ricoeur è esposto in termini espliciti e chiari: certamente esso si radica nelle convinzioni di chi non ha mai nascosto di dirsi credente. Ma il suo atteggiamento non è quello proprio a un apologeta, tant'è che rispetta la scelta dello stesso Changeux che, un tempo credente, si dice libero ormai da pregiudizi ingombranti e confida nell'autonomia di un pensiero illuminato dal progresso scientifico.

Di fronte a tale attitudine, che non intende affatto discutere, Ricoeur rivendica la sua libertà di porre una domanda che, interna al religioso, ricerca quel che può sostenere filosoficamente le cosiddette pretese delle sue convinzioni. E proprio per questo non retrocede davanti al dato di fatto che mostra il fenomeno religioso incarnarsi in espressioni culturali diverse e cer-

⁸ CHANGEUX, RICOEUR 1998.

⁹ Ivi, pp. 287-344.

tamente non riconducibili immediatamente ad unità. Di fronte a tale dato, il credente Ricoeur si chiede, con estremo rigore, ciò che specifichi l'essenza del religioso e la individua così:

c'est la confiance dans la parole d'un autre [...] parole signifiante, et plus loin, plus haut, recours à une parole [...] fondatrice en dernier ressort. L'idée d'être précédé dans sa capacité de parole par la parole d'un autre serait pour moi le point originel, le point de fuite, et, en dernier ressort, le point source¹⁰.

E più oltre Ricoeur precisa:

toute religion «prétend» donner une réponse humaine à une interpellation venue de plus haut que l'humain, de ce que j'appelle, faute de mieux, le «fondamental». Débordée en quelque sorte par en haut, elle tente de compenser cet excès par un geste de clôture, sur les côtés, latéralement, horizontalement si l'on peut dire. Il s'agit de contenir, dans les deux sens du mot, ce qui excède tout contenant. La clôture latérale compensant l'ouverture verticale [...] Je rattache ce phénomène à la condition de finitude qui fait que l'homme capable, à qui est destinée la religion, impose sa capacité limitée à l'illimité qui le visite¹¹.

Prima di seguire gli argomenti con cui Ricoeur giustifica le sue affermazioni, ci riferiamo a un recentissimo articolo che Natalie Depraz ha composto per il centenario della nascita di Ricoeur : *D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une science phénoménologique expérientielle*¹². Studiosa dagli interessi molteplici, non solo ha frequentato con continuità il *corpus* del pensiero husserliano¹³, ma si è volta a studiarne i rapporti possibili con le scienze cognitive¹⁴ e con la teologia¹⁵.

Nel suo studio, Depraz, interrogandosi sulle motivazioni che hanno portato Ricoeur ad abbandonare le vie che la grande opera del 1950, *Le volon-*

¹⁰ Ivi, p. 298.

¹¹ Ivi, p. 299 s.

¹² DEPRAZ 2013.

¹³ Sugli studi più recenti cfr. DEPRAZ 2008, 2009, 2011, 2012.

¹⁴ DEPRAZ, GALLAGHER 2002-2003, DEPRAZ, VARELA, VERMERSCH 2002.

¹⁵ DEPRAZ, MARQUET 2000, DEPRAZ 2008 (2).

taire et l'involontaire, apriva ad un positivo rapporto con gli studi biologici e ad imboccare la strada dell'ermeneutica, afferma:

Si c'est le texte plus que l'expérience vive qui forme le creuset du sens, le protestant qu'est Paul Ricoeur (et qui assume sans détour son ancrage religieux) met spontanément au centre de son enquête sur le sens le texte des textes, à savoir la Bible, à titre de matrice originaire du sens. Tel est le premier argument qui décentre de l'expérientiel à l'herméneutique entendue dès lors au premier chef comme « exégèse » biblique: l'expérience-source n'est accessible qu'à partir d'un texte-matrice qui tisse en lui l'indivision du langage et de l'expérience sous la forme du Verbe, à la fois Logos et Incarnation¹⁶.

Poiché intendiamo assumere la serietà dell'argomento, proveremo a rispondervi, esplicitando le ragioni che, a nostro parere, consentono di difendere la posizione, dichiarata tante volte dallo stesso Ricoeur, che il suo percorso filosofico si è snodato in modo autonomo dalla sua fede.

2. La domanda sul "religioso"

Non andremo subito alle acute annotazioni che D. Jervolino, uno tra gli studiosi italiani che ha dedicato tante fatiche alla filosofia di Ricoeur¹⁷, ci propone sui rapporti tra fede e filosofia che continuano ad alimentare gli interessi del Ricoeur più maturo¹⁸. Guarderemo, invece, al referente intellettuale cui rimanda Depraz nelle note del suo articolo: la studiosa si richiama a J.-F. Courtine e precisamente all'introduzione che egli ha scritta per la raccolta che abbiamo citato: qui lo studioso pone una domanda essenziale in riferimento ad un Husserl, riletto alla luce del detto formale di Heidegger nel § 7

¹⁶ DEPRAZ 2013, p. 390.

¹⁷ Ci limitiamo a segnalare JERVOLINO 1984, RICOEUR 1994(2), JERVOLINO 2002, JERVOLINO 2007, 2008.

¹⁸ JERVOLINO 1995.

di *Essere e tempo*: “Più in alto dell’effettività sta la possibilità”¹⁹. La domanda di Courtine:

y a-t-il, dans l’expérience religieuse, une forme spécifique de phénoménalité, de parution ou de surgissement épiphannique qui puisse affecter la phénoménologie elle-même dans son projet, sa visée, ses concepts fondamentaux, voire ses méthodes? Y a-t-il, plus généralement, du phénoménal qui conduise à ou impose de redéfinir sa tâche, présentée dans la *Krisis*: «...Suivre avec rigueur le comment de l’apparaître d’une chose dans son changement réel et possible, et prêter attention à la corrélation qu’il recèle entre l’apparaître et l’apparaissant comme tel...»²⁰.

Non ci pare casuale che Courtine, nella sua *Présentation*, avanzi due ipotesi sulla possibilità di una ‘philosophie de la religion’. La prima la riconduce a una ‘théologie naturelle’ che riposa sulla «constitution ontothéologique²¹ de la Métaphysique»: tale ipotesi non reggerebbe, però, al discredito pronunciato da Heidegger sulla metafisica dell’Occidente, di cui Courtine tiene conto. La seconda sostiene che «la philosophie de la religion puisse constituer un élément décisif dans la destruction (déconstruction) de l’ontothéologique, à la faveur notamment de la possible résurgence d’une plus ancienne thématique du *φαίνείν*, dont la phénoménologie se souviendrait oublieusement»²². Se queste sono le due possibili ipotesi, la domanda che ci poniamo in rapporto a Ricoeur si orienterebbe nell’individuare quale delle due egli abbraccerebbe. Ma la sua risposta, come sempre del resto, ri-

¹⁹ HEIDEGGER 1986, p. 100.

²⁰ COURTINE 1992, p. 9.

²¹ Sul significato della parola ‘ontothéologique’ rimandiamo a *ENCYCLOPÉDIE* 1989, pp. 10-16.

²² COURTINE 1992, p. 12. E Courtine rinvia ad un saggio suggestivo ed acuto di Breton (BRETON 1976). Breton apre il suo saggio osservando che le tre parole riportate nel titolo si richiamano a un uso che, tanto in teologia quanto in filosofia, molto prima che nei linguaggi ‘savants’, ha a che fare con le «Hiérophanies et théophanies dont la phénoménologie se souvient à sa manière, qui est celle de l’oubli, lorsqu’elle rêve d’un ‘retour aux choses’ telles qu’elles sont et telles qu’elles apparaissent», p. 41.

fugge dall'allinearsi a una o all'altra delle alternative e il suo sforzo di pensatore è volto a impostare il problema in termini che sono a lui propri. Entro questo contesto, ci si chiede se sia la sua fede di protestante, mai negata del resto, il motivo che lo volge all'ermeneutica, come afferma Depraz, o se altre siano le motivazioni che lo hanno portato a fare sua una fenomenologia ermeneutica che pone in primo piano il linguaggio.

Nel saggio *Expérience et langage dans le discours religieux*, Ricoeur affronta direttamente la domanda sulla possibilità di una fenomenologia della religione: «je veux dire du phénomène religieux saisi dans son universalité historique et géographique»²³. Le difficoltà di un tale progetto non dipendono affatto da quelle cui Courtine rimanda nella sua *Présentation*, e cioè se esista un «ordre de phénomènes, un type d'apparition et une «guise» déterminée de l'apparaître susceptibles de remettre en question ou en crise [...] (l') a priori corrélationnel»²⁴, che qualifica la scoperta husserliana fin dalle *Ricerche Logiche*. Per Ricoeur, il problema non è affatto legato ad un presunto primato della 'rappresentazione' che condannerebbe la ricerca fenomenologica ad ammettere il predominio del soggetto nei confronti del senso della propria esperienza.

Ricoeur riconosce, al contrario, che nell'esperienza si mostrano sentimenti e attitudini che si possono ricondurre all'ambito del 'religioso' e che non soffrono affatto delle difficoltà ricondotte al carattere intenzionale della coscienza: sentimenti di dipendenza assoluta (Schleiermacher), confidenza senza alcuna riserva (Barth e Bultmann), preoccupazione ultima (Tillich) testimoniano che si dà un sentimento di appartenenza ad una dimensione 'ulte-

²³ RICOEUR 1992, p. 15.

²⁴ COURTINE 1992, p. 10.

riore' che ci affetta in modo assoluto e che, proprio per questo, mostra la capacità della coscienza d'aprirsi ad un'integrale alterità. Di tali sentimenti, secondo Ricoeur, si può dare una fenomenologia non ingenua, ma critica, poiché riposa sulla possibilità di distinguere due modi di rapportarsi all'altro. D'un lato, Collingwood e Gadamer presentano quale modello paradigmatico il rapporto tra "domanda-risposta": tale schema teorico presuppone che la risposta sia la risposta ad una preliminare domanda che si regge su un'intesa comune. D'altro lato, Ricoeur presenta il modello 'appello-risposta' che qualifica un modo del tutto diverso di rapporto all'alterità; in esso figura l'obbedienza ad un sentimento assoluto, nel senso di essere sciolto dal rimando ad un «rappresentare dell'oggetto correlativo da parte di un soggetto» che ne conserverebbe il dominio.

I sentimenti che Ricoeur riconduce al 'religioso', e che si esprimono in tutti i modi della preghiera - dal pianto, alla lode, alla supplica -, consentono una descrizione fenomenologica dei tratti essenziali che articolano la struttura 'appello-risposta'.²⁵ Ma questi modi, che configurano l'essenza del religioso, resterebbero muti se lasciati all'immediatezza di un sentire che non trovasse il modo di esprimerli in altrettante e adeguate forme linguistiche. Tale tesi è del tutto legittima per una fenomenologia che ormai non considera più improduttiva 'la couche langagière' nella quale soltanto i sentimenti religiosi sfuggono ad un mutismo esiziale.

Ora è a tale livello che, secondo Ricoeur, si profilano le reali difficoltà di una fenomenologia del 'religioso', in quanto la necessaria mediazione linguistica impone di tenere conto non solo della tipologia degli atti di discorso in

²⁵ RICOEUR 1992, pp. 17 sgg.

cui quei sentimenti raggiungono la sfera di un senso comunicabile, ma anche, e per forza, della mediazione «culturelle et historique» in cui essi si offrono. E qui, il vero problema è che non vi è **un** linguaggio del religioso che possa esimersi dal concretarsi in linguaggi storicamente e culturalmente diversi.

3. Ricoeur sul fenomeno del “religioso”

Il dato insuperabile che costringe la fenomenologia a passare attraverso le ‘fourches caudines’ di uno stadio ermeneutico è appunto il fatto che è soltanto attraverso «la fragmentation des ensembles textuels et des traditions scripturaires» che il ‘religioso’ può prendere forma; e tale forma somiglia ad un arcipelago di cui non è possibile garantire immediatamente l’universalità²⁶. Se tale è l’argomento, ci si chiede se sia l’interesse di Paul Ricoeur per la sua fede il solo motivo che lo sprona a passare al pensiero ermeneutico. Tale tesi non ci appare così evidente come pare sostenere Depraz nell’articolo che abbiamo citato.

Ricordiamo, al contrario, che il passaggio al linguaggio risponde in Ricoeur al rifiuto di una immediatezza che, già nel suo confronto con Heidegger²⁷, rifiutava per ragioni intrinseche al suo proprio pensiero una via corta, da cui distingueva la sua via lunga che considerava essenziale l’interpretazione dell’intero universo dei segni. E alla base di tale progetto, si possono

²⁶ Ivi, p. 19.

²⁷ Cfr. RICOEUR 1969, pp. 10 ss, in cui, distinguendo la propria «voie longue» dalla «voie courte» di Heidegger, afferma «C’est d’abord et toujours dans le langage que vient s’exprimer toute compréhension ontique ou ontologique» (p. 15).

individuare le sollecitazioni di un filosofo come Jean Nabert, a cui non a caso Ricoeur nella stessa opera dedica un denso articolo, *L'acte et le signe*²⁸.

Esplicitate tali premesse, possiamo addentrarci nelle ulteriori riflessioni che Ricoeur sviluppa nel suo saggio. Dal dato di fatto della dispersione storica e geografica dei segni che danno voce al sentimento del 'religioso', Ricoeur trae una serie di conseguenze fondamentali. La prima riguarda la necessità di una rinuncia alla pretesa di cogliere la fenomenalità del 'religioso' *tout court*. Ma Ricoeur non si astiene per questo dall' avvicinarla, sebbene seguendo vie che sono essenziali alla sua riflessione: poiché al 'religioso' nessuno può pervenire se non entro i binari della tradizione in cui è nato e cresciuto (tale è la sua situazione non voluta e non scelta), Ricoeur non può che abordare il cosiddetto fenomeno partendo dalle tradizioni ebraiche e cristiane che gli sono state offerte come un 'dato' da cui avanzare ponendo nuove domande. E, se è così, il suo atteggiamento di rigoroso filosofo non chiede ad un interlocutore possibile di condividere le sue convinzioni. Ma, davanti a convinzioni che storicamente si riveleranno diverse, si addossa criticamente una sorta di 'époché', di sospensione di quel che lo coinvolge come credente per volgersi a una descrizione di contenuti sicuramente diversi da quelli a cui resta legato per la sua situazione. Senonché, a tale livello, la ricerca non ha niente in comune con un'indagine sociologica o con una fenomenologia comparata degli usi e credenze rintracciabili in una storia frammentata e dispersa: la sua sospensione non è quella sorta di disinteresse metodico che corrisponde ad un'attitudine epistemologica, consistente nell' «adoption d'un lieu hors lieu», di un «site de surplomb» da cui accostare

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 211-221.

convinzioni religiose diverse. Essa rimanda, al contrario, ad un ampliamento in «*imagination et sympathie*» che mira a conseguire mediatamente una «*extension seconde*»: si tratta di una procedura analogizzante, capace di ampliare progressivamente l'orizzonte da cui sia possibile intravedere il luogo del 'religioso' che filtra attraverso strade religiose differenti e molteplici, non solo linguisticamente, ma anche storicamente e geograficamente. Nella ricerca del fenomeno religioso è necessario ermeneuticamente procedere da un *Sitz-im-Leben* che, poiché si esprime in sentimenti e corrispondenti attitudini determinate storicamente e trova espressioni verbali distinguibili tipologicamente, non giunge mai ad un puro dato immediato, ma si incarna in tradizioni che si rinnovano rimodellando e reinterpretando l'antico. Soltanto un 'transfert analogisant' può arricchire lo sguardo, tenendo in sospeso l'aspetto tetico della convinzione propria a chi interroga così come a quella propria a colui con cui dialoga.

L'ultimo passo della procedura è estremamente importante poiché questo 'transfert' immaginativo, esercitato in modo reciproco, è l'unica via di accesso possibile per Ricoeur al fenomeno del 'religioso', che assume così la forma di una *idea*, in senso autenticamente kantiano: un'esigenza che il pensiero non può tralasciare, istruito tanto dai limiti di un intelletto conoscente finito quanto da quelli di una ragione che travalica per un'interna necessità quegli stessi limiti, indicando una 'direzione' che si «*projette à l'horizon*» dell'indagine. Ci pare un po' debole la tesi che, se si può dirla così, la '*kehre*' ermeneutica messa in atto da Ricoeur risponderebbe soltanto alle sue credenze religiose; significherebbe non riconoscere che l'ermeneutica è risposta a un'intrinseca esigenza del suo pensiero.

Questi ci sembra siano gli argomenti, rigorosi sotto il profilo filosofico, che possono dare una seria risposta a quanti, troppo in fretta, cadono nella tentazione di confondere convinzioni personali di fede e una ricerca filosofica che Ricoeur sa bene essere autonoma e non dipendente da altro da sé²⁹.

4. Alla ricerca del 'religioso'

Dovendo pensare quali siano i tratti di un 'fenomeno religioso' che si offre solo entro tradizioni interpretative sedimentate, se pure non immobili, il saggio di Ricoeur risponde a intenti che sono propri allo statuto preteso da un pensiero che, sapendosi di tipo ermeneutico, non nasconde la serie di 'cerchi' a cui si sa destinato.

E, *in primis*, si configura il cerchio che intreccia insieme il dono di una Parola ricevuta dall'Altro, da Dio, e la necessità che questa Parola **Altra** si incarni storicamente in scritture che sono credute *sante*, da un lato, e in tal senso sciolte dal resto dei testi letterari; e d'altro lato, in quanto parole, non solo

²⁹ In RICOEUR 1966, conferenza tenuta il 13-14 febbraio 1965 in un *week-end* di Filosofia dal titolo *La philosophie:sens et limites*, ripresa nel 1966 nella «Journée Pédagogique» tenutasi a Parigi nel febbraio 1966, Ricoeur precisa acutamente come intenda l'autonomia del filosofare. La ricerca filosofica non è mai una domanda priva di presupposti. Già in RICOEUR 1960, proprio all'inizio del primo tomo, Ricoeur, interrogandosi sul problema della colpa e del male, sosteneva che il problema del cominciamento di un'antropologia filosofica pesca in una pre-comprensione che è data prima della filosofia, sebbene questa sia un inizio radicale per quanto concerne il suo metodo (p. 24). Nello studio più recente, Ricoeur avanza la stessa tesi entro un mutato contesto: qui connette la ricerca di qualunque filosofo ad un 'milieu' già costituito storicamente da altre questioni filosofiche. «Le rapport de la philosophie à son histoire - scrive Ricoeur - n'est pas accessoire, contingent, mais *constitutif*» (RICOEUR 1966, p. 3). Ed aggiunge che la sistematicità cui tende la filosofia non è un sistema caratterizzato dalla totalità, ma una sorta di sistematicità che esclude il «sistema, in quanto in filosofia la verità non è 'un ce que', né 'quelque chose' ma 'un ce dans quoi'». «*La vérité est le milieu d'être à partir de quoi il y a des questions, un échange, une 'entente' jusque dans l'interrogation*» (p. 5).

non possono oltrepassare i limiti propri alla letteratura, ma sono parole che, per mostrare la loro verità come fondata da Dio, devono trovare un corpo nelle *Scritture* che, per essere *Sante*, devono fungere come tracce di una *Parola* divina fondante.

Il detto di Ricoeur è formale: «Or le rapport entre Parole de Dieu et Écritures Saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture, et l'Écriture pour le lieu de la manifestation de la Parole; autrement dit, la Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Écritures qui lui donnent comme un corps [...]; mais l'Écriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la trace scripturaire»³⁰.

Ma un secondo cerchio inglobante si annuncia come intrascendibile: il cerchio della 'Parole vivante' rinvia ad un altro cerchio che chiama in causa, d'una parte, 'Parole-Écriture' e, dall'altra, una comunità ecclesiale che trae la propria identità dal riconoscersi nelle Scritture, la Parola da cui dipende la sua fondazione: è il cerchio, come lo chiama Ricoeur, «de la parole inspirée et de la communauté interprétante et confessante», per la quale entra in gioco un richiamo reciproco grazie a cui la comunità professante riconosce se stessa in rapporto a determinate Scritture, che ne escludono altre. E il corollario, come lo chiama Ricoeur, derivante da questo secondo tipo di cerchio è che, se, d'un verso, si proclama il primato della Scrittura sulla Tradizione (tale la posizione assunta storicamente dai luterani che si appellarono al criterio della 'sola scrittura'), dall'altro non si può che riconoscere che questa sorta

³⁰ RICOEUR 1992, p. 22.

d'interpretazione vergine e originaria non è affatto accessibile, in quanto non può prescindere da una storia dell'interpretare che si riporta a tradizioni diverse. Donde lo schema competitivo tra fedeltà ad un testo originario e creatività che è sempre all'opera nella storia dell'interpretare.

Per usare le osservazioni che Jean Greisch ci presenta nel cap. XIII, «La flèche de l'espérance» del suo possente volume dedicato a Ricoeur, si può dire che «son herméneutique du soi engage une réflexion sur les multiples visages de l'ipséité religieuse»³¹.

Se, continuiamo nella lettura del saggio di Ricoeur, ci troviamo di fronte all'ultimo cerchio che incorpora i precedenti, quello che impegna qualunque credente che, in ogni caso, si sente coinvolto personalmente dalla predicazione, poiché, se è credente, non può non sentirsi impegnato personalmente dai cerchi precedenti: quello tra Parola e Scrittura e quello tra Tradizione delle Scritture e mediazioni culturali e concettuali si rivolgono a lui e si traducono in domande che riguardano la sua esistenza. Non si tratta qui dell'adesione a una teoria filosofica, ma a una confessione che lo chiama in causa singolarmente e davanti a cui si sente chiamato a dare una propria risposta. In tal senso, quello che è effetto di una situazione, non voluta e non scelta, quello che si configura come mediato da altri, dal mondo, prende le forme di una Parola che si rivolge a qualcuno che si espone alla sua accettazione, a dire un sì o un no che coinvolge la sua libertà. In tal modo ciò che è frutto del caso assume le forme del suo destino, non un destino che lo determina, ma della 'destinazione' che presuppone una sua scelta continua e voluta.

³¹ GREISCH 2001, p. 397.

Le pari du croyant [e non a caso Ricoeur impiega un termine pascaliano] est que ce cercle puisse n'être point vicieux, mais bien portant et vivifiant³².

Certo, a tale livello, siamo fuori della sospensione che Ricoeur, in «*imagination et sympathie*» richiede perché l'orizzonte dei diversi credenti si possa estendere ed allargare. Ma, paradossalmente, e questo nel senso che Ricoeur attribuisce ad un avverbio che stende rapporti reciproci senza mirare ad una loro sintesi, si ha ancora a che fare con un allargamento del senso di una comprensione che vede diversi e non congruenti credenti, che possono intravedere quel che li accomuna, prima di prestare attenzione a quel che li divide. È il cerchio più difficile che non può accettare una 'ratio' epistemologica: si tratta di credere per comprendere e di comprendere per credere. Dal punto di vista epistemologico, il circolo apparirà sempre come vizioso, e non vi è alcunché da aggiungere se non per una forma di 'ratio' che sia più estesa, più aperta e accogliente di quella che si vede consegnata ad una *ratio* scientifica. E solo ad una tale forma accogliente di 'ratio' il circolo può apparire non come vizioso, ma come ben portante e portatore di frutti preziosi.

Per il momento il nostro interesse non è portare argomenti a sostegno di questa posizione allargata. Piuttosto, vorremmo portare l'attenzione su un'altra questione che 'porta acqua al nostro mulino'.

Se prendiamo in conto i rilievi che Ricoeur ci offre nell'*Interlude: le «Grand Code»*³³, possiamo comprendere come Ricoeur, istruito dall'opera di Northrop Frye³⁴, assuma la nozione di 'Grand Code' per avvallare un approccio ai diversi stili delle Scritture che riduca il più possibile il rapporto del cre-

³² RICOEUR 1992, p. 25.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 25-28.

³⁴ FRYE 2002.

dente alle sue convinzioni. Quel che Ricoeur accoglie della lettura di Freye è la possibilità di trovare nei testi delle Scritture una unità che non è garantita che da una coerenza individuabile entro un simbolismo retto da regole interne di organizzazione e sviluppo: l'interessa non il pervenire a rappresentarsi storicamente eventi storici 'reali', né tanto meno l'andare alla ricerca delle intenzioni autoriali dei diversi testi biblici. e nemmeno le circostanze e i contesti storici nei quali i testi sono stati prodotti. L'unico testo che motiva la sua attenzione è quello di cui si possono mettere in luce le regole letterarie che lo regolano al proprio interno, poiché si tratta di letterature e, come tali, soggette a criteri che sono loro intrinseci e che lo studioso anche novecentesco può manifestare in base alla sua scelta metodica.

Il suo problema, rifacendosi, a Freye, riguarda come sia possibile una lettura delle Sacre Scritture che non chiami in causa le diverse credenze, ma cerchi, in base ad un criterio letterario interno, di trovare di che sospendere il *pathos* proprio alle diverse confessioni. Ci chiediamo in che modo sia possibile, in base all'assunzione voluta di tale criterio letterario, rimproverare Ricoeur di essersi lasciato guidare da un preliminare atteggiamento di credente. Quel che cerca, accostandosi alla proposta di Freye, è trovare un qualcosa che aiuti a sospendere quelle credenze. Certamente questo è solo il primo passo del lungo arco che interessa Ricoeur, ma, per essere il primo, non è meno importante. E se Ricoeur, a un certo punto del proprio cammino, fa proprio quel che già Agostino indicava come atteggiamento per il credente e che Bultmann, in tempi molto diversi ha riattivato³⁵, dicendo che per conoscere si

³⁵ Cfr. BULTMANN 1986, p. 580: «Presupposto di ogni interpretazione comprendente è il rapporto vitale preesistente con la cosa che nel testo direttamente o indirettamente si esprime e che comanda l'orientamento della ricerca. Senza questo rapporto vitale, in cui testo e in-

deve credere e per credere si deve conoscere, indicando il gran cerchio a cui un pensiero ermeneutico si sa destinato, l'importante è la sua onestà di filosofo che, nell'arco ermeneutico tra spiegare e comprendere, disegnato nei testi ermeneutici raccolti in *Du texte à l'action*, afferma «spiegare di più per comprendere meglio».

Questa sua posizione a noi basta per potere sostenere l'onestà filosofica della sua procedura.

5. Di alcuni interpreti della possibile filosofia della religione nel pensiero di Paul Ricoeur

È il momento di guardare più avanti e, cioè, ad alcune letture che mostrano che non si possa fare confusione tra la fede del Ricoeur credente e la sua posizione di filosofo.

La prima che prenderemo in esame è quella che Jean Greisch ha consegnato alla sua grande opera su Ricoeur, *Paul Ricoeur. L'intinérance du sens*, di cui abbiamo già dato notizia.

Per prima cosa, riconosciamo il grande rigore di uno studioso e filosofo che rilascia, proprio all'inizio del capitolo 13, «La flèche de l'espérance» in cui esplora le indicazioni che lo stesso Ricoeur lascia aperte ai suoi commentatori (che si può pensare di più e altrimenti), l'affermazione seguente:

Même si «l'herméneutique du soi» que Ricoeur développe dans *Soi-même comme un autre* est amputée des études consacrées aux figures religieuses de l'ipséité, il ne faut pas oublier que [...] on peut difficilement considérer que Ricoeur soit un

terprete sono collegati, non sono possibili la ricerca e la comprensione; anzi, la ricerca non è neppure motivata. Ciò significa che ogni interpretazione è necessariamente portata da una certa *precomprensione* della cosa in questione o in parola».

porte-parole d'une théologie naturelle. En revanche, son herméneutique du soi engage une réflexion sur les multiples visages de l'ipséité religieuse³⁶.

Greisch e Ricoeur appartengono a due tradizioni cristiane diverse, ma non perciò incompatibili: cattolico, il primo; protestante, il secondo. Greisch propone una sua interpretazione del pensiero di Paul Ricoeur che affonda le sue radici in tanti suggerimenti apertamente detti nei testi e in un non 'detto' ermeneutico che non gli fa dimenticare, però, di tenersi lontano dalle impazienze di tanti studiosi cattolici che, troppo in fretta, desidererebbero riportare il suo pensiero entro i binari della, se così la possiamo chiamare, ortodossia ontologica d'ispirazione cattolica.

Greisch scrive:

Je voudrais examiner la contribution de Ricoeur à l'élaboration d'un paradigme herméneutique de la philosophie de la religion, sans pour autant perdre de vue le fait que la phénoménologie de la religion, tout comme l'ontologie, est une sorte de 'terre promise' dans laquelle il n'est pas entré lui-même³⁷.

Non possiamo qui ripercorrere tutti gli argomenti e i testi che Greisch raccoglie per portare avanti la possibilità interpretativa di una filosofia della religione in Ricoeur. Ci interessa piuttosto arrivare al centro della sua lettura che, dopo una rigorosa ricostruzione dei sensi che storicamente si possono ricondurre all'espressione 'filosofia della religione', perviene alla conclusione che Ricoeur, in base ad alcuni suoi articoli estremamente importanti³⁸, non disdegna affatto il confronto con testi fondatori della credenza cattolica, se pur rilegendola nelle sue possibilità.

³⁶ GREISCH 2001, p. 397.

³⁷ Ivi, p 400.

³⁸ RICOEUR 1977, 1986, 1990(2) ora in RICOEUR 1994.

Non è un caso che Greisch affermi in modo formale: «La différence entre l'Aquinate et celle de Ricoeur est flagrante»; ma ciò non toglie che, entro un 'pensare diversamente' i temi tradizionali alla 'théologie philosophique' (le prove dell'esistenza di Dio, gli attributi divini, la possibilità di una teodicea), egli mostra un Ricoeur che cerca d'inquadrali entro un diverso orizzonte, proponendo una lettura delle Scritture bibliche che sposta il loro centro e li fa rientrare all'interno di una simbolica del male nel secondo tomo di *Finitude et culpabilité*. Ma Greisch aggiunge che tale lettura non li rinchiude «dans les brumes vaporeuses d'une 'poétique' indéfinissable», in quanto «elle recouvre l'arc entier des opérations de l'auto-compréhension devant le texte: «comprendre le monde et le changer sont fondamentalement la même chose»³⁹.

Greisch avanza la tesi che per Ricoeur si possa parlare di una forma di filosofia religiosa⁴⁰, espressione con cui intende significare un atteggiamento che non si riduce né a una 'théologie naturelle' né a una filosofia della religione che accostasse le espressioni storiche del religioso secondo una prospettiva metodica che mettesse in parentesi le convinzioni di coloro che vi aderiscono.

Per Greisch, Ricoeur per quanto in termini propri e specifici, si avvicina di più all'attitudine espressa nei testi fondatori della filosofia della religione tra Settecento e Ottocento⁴¹: in Kant, in Schleiermacher, in Hegel, in Schelling è in atto un'analisi delle espressioni storiche del religioso. Anche Ricoeur ne tiene conto, ma la profondità del problema del male l'avvia ad adottare un at-

³⁹ GREISCH 2001 p. 408.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 400s.

⁴¹ *Ivi*, p. 405.

teggimento simbolico che lo porta sempre più a coniugare la riflessione filosofica e i testi delle Scritture.

Ritorniamo allo studio di Greisch, là dove scrive: «Ricoeur n'a jamais fait mystère de son adhésion à la foi chrétienne. Certains interprètes en ont conclu que nous avons affaire à une pensée religieuse qui n'affronte pas la 'donne moderne'. Aurions-nous donc à affaire à une 'philosophie religieuse' [...], plutôt qu'à une «philosophie de la religion»?». E continua «Avant de répondre, il importe de se rappeler que la philosophie herméneutique en général ne connaît pas de point de départ absolu. Ce qui vaut pour la philosophie en général vaut également pour les rapports entre la conscience philosophique et la conscience religieuse»⁴². Il che significa che il pensiero ermeneutico sa intrecciare insieme, senza confonderli, l'inizio proprio ed autonomo della riflessione in filosofia e le fonti da cui trae alimento e senza le quali quell'autonomia non potrebbe dirsi tale dialetticamente. Un pensare ermeneutico accetta di essere primo nell'ordine della fondazione, ma sa che esso non trova il proprio centro in se stesso, e che la sua autonomia è tale solo a condizione «d'être seconde du point de vue de la source»⁴³.

E andiamo ad un altro lettore, Dominique Janicaud e al suo volume *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁴⁴.

Ricostruendo il sottile movimento teorico che, partendo dal primo ingresso della fenomenologia husserliana nella Francia degli anni '40-'50 porta alla comparsa nel 1987 di *Totalité et infini* di Lévinas, Janicaud mostra, mediante una vera e propria batteria di argomenti impeccabili, come si operi un

⁴² Ivi, p. 411.

⁴³ RICOEUR 1952, p. 172.

⁴⁴ JANICAUD 1991.

rovesciamento del metodo husserliano: mentre in Husserl riduzione e descrizione eidetica si definiscono come strumenti metodologici *sui generis* che introducono all'apparire dei fenomeni per come si offrono e «tels qu'ils peuvent être recueillis en une connaissance certaine»⁴⁵, lo studioso prova che in Lévinas, Marion, Chrétien⁴⁶, sebbene attraverso percorsi loro propri e diversi, si operi un'apertura alla Trascendenza. Non a caso il titolo di un paragrafo del suo lavoro si intitola *Description phénoménologique ou incantation métaphysique?*⁴⁷.

Janicaud fa vedere anche come, nello stesso Henry, nonostante l'affermarsi di una prospettiva di totale immanenza, la scientificità della fenomenologia venga messa in questione, poiché non riconosce che «la phéno-

⁴⁵ Ivi, p. 82.

⁴⁶ László Tengelyi (TENGEYI 2005), contesta la tesi del Janicaud che si possa parlare di un *tournant théologique* della fenomenologia francese. Egli mostra, in base a un insieme di controesempi, che per J.-L. Marion, ad esempio, si può parlare piuttosto di 'tournant tragique' e sottolinea come sia possibile una diversa lettura delle ricerche che, a partire da Lévinas, trovano successivi sviluppi in Marion e Chrétien, a condizione che si ponga in questione la loro lettura decostruttiva della metafisica dell'Occidente, ereditata da Heidegger. Se la loro interpretazione può essere rimessa in questione, se «les thèses concernant l'essence et l'histoire de la métaphysique» possono essere ridiscusse in base a prospettive diverse, diviene possibile leggere le loro analisi secondo un'ottica diversa da quella che scorge in esse un 'tournant théologique'. Lo studioso ci dice: «La phénoménologie contemporaine dépend si étroitement d'une thèse sur la philosophie et son histoire que sa remise en cause entraînerait, en fait, l'infirmité de l'ensemble des analyses» (pp. 14 s.). Nel senso di una lettura più complessa di quello che Janicaud ha chiamato 'le tournant théologique' si esprime anche SOMMER 2011. Occupandosi della prospettiva di J.-L. Marion, Tengelyi (TENGEYI 2005) mostra come il cambiamento di paradigma, operato dal pensatore, nel campo fenomenologico, apra la strada ad una riprogrammazione concettuale che si indirizza in senso antropologico e che rende possibili rapporti fecondi con l'antropologia tedesca del '900 (Scheler, Plessner, Rotacker, Gehlen, Cassirer e Jonas), consentendo di tenere conto di dati scientifici (biologia, paleontologia, primatologia, zoologia, anatomia, psicopatologia, neurologia...) e disegnando la possibilità di un'antropologia fenomenologica che illustra taluni intrecci cruciali della storia tedesco-francese della fenomenologia.

⁴⁷ Ivi, p. 26.

ménologie ne peut se penser comme 'science rigoureuse' [...] que si elle postule l'homogénéité de principe entre sa méthode et son objet»⁴⁸.

Non è nostra intenzione seguire passo passo le analisi presentate da Janicaud. Il nostro interesse va piuttosto ad un'affermazione che conferma quel che abbiamo già sostenuto nei riguardi di Paul Ricoeur. Lo studioso non lo presenta entro le file di coloro che hanno realizzato 'le tournant théologique de la phénoménologie'; riferendosi all'*Introduction* che Ricoeur scrisse per la traduzione francese del primo volume delle *Idées directices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*⁴⁹, nel punto preciso in cui Ricoeur si interroga sul livello della riduzione e si chiede se la soggettività husserliana possa essere intesa come intersoggettività, richiama l'attenzione su una piccola frase, piena di sottintesi, che il nostro filosofo si lascia quasi sfuggire di mano: «Le sujet le plus radical est-il Dieu?»⁵⁰. Lo studioso osserva a tale proposito:

Le tournant théologique est évidemment contenu *in ovo* dans ce genre d'interrogation; mais Ricoeur s'est bien gardé de franchir le pas. Ses scrupules méthodologiques l'ont conduit à multiplier les précautions herméneutiques préalables à tout passage de la phénoménologie à la théologie⁵¹.

Ci pare che Janicaud mostri inoltre una forte consonanza con le posizioni epistemologiche proprie a Ricoeur quando, verso la fine del suo saggio, afferma: «La phénoménologie n'est pas forcément toute la philosophie: elle doit son intérêt et sa portée au respect de ses propres règles en même temps qu'à l'audace de ses percées»⁵². Non è un caso che, nelle sue battute finali, os-

⁴⁸ Ivi, p. 69.

⁴⁹ HUSSERL 1950.

⁵⁰ JANICAUD 1991, p. 13; cfr. HUSSERL 1950, p. XXX.

⁵¹ JANICAUD 1991, p. 13.

⁵² Ivi, p. 70.

servi che vi sono fondate ragioni per pensare che il progetto husserliano non sia stato al riparo da malintesi, data l'intenzione di Husserl di «fixer un rôle prescriptif à la philosophie par rapport aux sciences, nourrir l'illusion de détenir le fil conducteur du futur *corpus* encyclopédique des idéalités scientifiques»⁵³. Come Ricoeur, ritiene che la scienza contemporanea abbia i propri metodi e le proprie strategie di ricerca e riprende espressamente la felice formulazione coniata dal nostro filosofo in rapporto alla fenomenologia: «elle ne serait pas la philosophie, mais seulement son 'seuil'»⁵⁴.

E veniamo alla lettura propostaci da D. Jervolino. L'esteso e acuto studio che, con il titolo *Ricoeur. L'amore difficile*, accompagna la raccolta di testi proposti ai lettori italiani, così come le considerazioni finali presentate come *Linee di ricerca*, arricchiscono la riflessione che abbiamo condotta sin qui. Lo studioso italiano è molto rispettoso dei testi che, dalle prime letture di Ricoeur su Jaspers insieme a Dufrenne, portano alla grande espressione nel 1950 dell'opera *Le volontaire et l'involontaire*. E da qui proseguono attraverso la lunga messa di testi con cui Ricoeur ha continuato la sua riflessione nel lungo arco della sua vita.

Ci pare che il centro della lettura di Jervolino, stimato studioso della filosofia ricoeuriana non solo in Italia, si riconduca nel portare attenzione alle aperture che Ricoeur, talora in brevi cenni consegnati alle note, suggerisce ad un lettore che intenda comprenderlo. Jervolino non dimentica mai che la filosofia di Ricoeur è una filosofia che, insieme al suo amico Thévenaz, è senza assoluto. Ma la sua intelligente lettura pone in luce un pensiero ermeneutico che, tanto nel 1950 quanto nel più tardo *Finitude et culpabilité*, si sa istruito da

⁵³ Ivi, p. 81.

⁵⁴ Ivi, p. 85. Cfr. RICOEUR 1987, p. 159.

altro da sé, pur sapendo di essere metodologicamente un inizio che si vuole autonomo.

Jervolino sa accostare felicemente l'ispirazione che tiene insieme scritti composti in epoche molto diverse e in essi cerca di cogliere la profonda motivazione di un pensatore credente e protestante, che, sebbene non si lasci coinvolgere filosoficamente dalle sue credenze, le ritrova come presupposti di un filosofare che sa ascoltare un 'sentire' che non si perde nell'ineffabile, ma che si sa affidato ad altro da sé. Certamente anche il pensare e l'agire sperimentano, a loro modo, questa dipendenza, ma è soltanto il sentire, in quanto patire da altro da sé, che trova la propria espressione linguistica in figure cui Ricoeur è affezionato: il curato di Bernanos, la figura biblica di Giobbe, il Cantico biblico dei Cantici, su cui si è soffermato il filosofo Rosenzweig, il rapporto dialettico antidialettico Hegel e Kirkegaard. Altrettante suggestioni che Jervolino ritrova nei testi in cui Ricoeur ha espresso la via lunga del suo filosofare, e che non sono affatto frutto di un interpretare arbitrario. E in questo lungo cammino, Jervolino coglie i segni di una realizzazione *sui generis* di quella *Poetica della volontà* che il giovane Ricoeur annunciava nel primo tomo della sua *Philosophie de la volonté*⁵⁵.

Ricoeur, che ha scritto una *Préface* al volume di Jervolino, gli riconosce una perspicace lettura delle tante espressioni della sua riflessione. Ma questo riconoscimento non riesce a nascondere divergenze sottili: Jervolino, espri-

⁵⁵ Quale segno dell'onestà filosofica di Jervolino, segnaliamo questa sua annotazione preziosa: lo studioso che cerca gli indizi di una *Poétique de la volonté*, cui Ricoeur ha rinunciato espressamente, dichiara: «una visione «poetica» del regno della volontà liberata andrebbe cercata piuttosto nei suoi saggi di ermeneutica biblica. Il problema del compimento della filosofia della volontà rifluirebbe quindi nella questione tra discorso filosofico e linguaggio biblico», JERVOLINO 1995, p. 36.

mendo più di una volta quella sorta di delusione che prova il lettore⁵⁶ davanti alla conclusione di *Soi-même comme un autre*, là dove Ricoeur confessa che l'alterità che abita il Sé non ha nome e rimane indeterminata⁵⁷, tenta una lettura spirituale della filosofia ricoeuriana: non sospende affatto il suo giudizio che la filosofia di Ricoeur è una filosofia senza assoluto che converge con le posizioni di Thévenaz; anzi prende sul serio il riconoscimento, espresso dallo stesso Ricoeur, di non potere portare a termine il giovanile progetto di una poetica della volontà⁵⁸. E, ciononostante, seguendo i molteplici indizi che, talora in modo sommesso, Ricoeur rilascia nei suoi tanti scritti, si adopra a mostrare le aperture possibili di una lunga e complessa ricerca di cui tenta una lettura spirituale. Lettura che, senza trasformarla in onto-teologia, cerca comunque di porre in luce le consonanze possibili tra un filosofo credente e altre confessioni che si spingono oltre l'Europa, verso l'Oriente e il Medio-Oriente, compresa, ovviamente, la confessione cattolica.

A tale riguardo, Ricoeur assume una posizione più cauta. La sua affermazione è formale:

Ici, je n'aurais pas de peine à avouer que mon christianisme est lui-même partiel et partial: c'est, selon une expression que je trouve chez J. Nabert et qui paraît venir de Léon Brunschvicg, un «christianisme de philosophe», lequel ne

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 35, 37, 219.

⁵⁷ RICOEUR 1990, p. 409.

⁵⁸ RICOEUR 1995, pp. 25s, in cui, riferendosi alla terza parte di RICOEUR 1960 che avrebbe dovuto trattare del rapporto della volontà alla Trascendenza, la *Poétique de la volonté*, osserva: «cette programmation de l'oeuvre d'une vie par un philosophe débutant était fort imprudente. Je la déplore aujourd'hui [...] quant à la poétique de la Transcendance, je ne l'ai jamais écrite, si l'on attend sous ce titre quelque chose comme une philosophie de la religion, à défaut d'une philosophie théologique» e, riferendosi a P. Thévenaz di cui condivide la filosofia senza assoluto, continua affermando che è nei suoi esercizi di esegesi biblica che si deve cercare «une réflexion sur le statut d'un sujet convoqué».

devrait aucunement être tenu pour une philosophie chrétienne, ou son substitut⁵⁹.

Prima di trarre le conclusioni del nostro studio, vorremmo riunire due affermazioni dello stesso Ricoeur riprese da due saggi diversi. Ci rifacciamo a quello più antico e che abbiamo già citato: in «La recherche philosophique peut-elle s'achever?», Ricoeur si interroga sulla possibile articolazione tra professione di fede cristiana e discorso filosofico autonomo; ricordando che la filosofia si radica nella non-filosofia, che si tratti di fede, poesia..., osserva che la loro coniugazione si regge sulla necessità di «défaire une théologie faite, de même qu'on a défait la philosophie comme système, pour accéder au véritable vis-à-vis du philosophe; ce vis-à-vis n'est pas la théologie, mais la prédication»⁶⁰.

Nell'articolo «Le destinataire de la religion: l'homme capable»⁶¹, dedicato ad un acuto commento dei diversi strati di senso del concetto di capacità, quando Ricoeur affronta il problema del male, prendendo come riferimento lo scritto di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), scrive a proposito del luogo filosofico del discorso della religione: «Ni éthique, dans la mesure où la religion n'ajoute rien à ce qu'enjoint la morale du devoir, ni ontologique, du moins dans la mesure où le discours rationnel de l'ontologie ne paraît pas capable de prendre en charge le lien entre la dimension véridictive de l'attestation et la dimension pratique de la puissance d'agir», Ricoeur individua tale luogo in una forma di assistenza, cooperazione, riduzione di

⁵⁹ Cfr. la *Préface* composta da Ricoeur per JERVOLINO 1995, p. 16.

⁶⁰ Cfr. RICOEUR 1966, p. 9.

⁶¹ Si tratta di una comunicazione pronunciata nel 1996 a Roma in occasione del colloquio organizzato da Castelli intorno al tema «La religione tra etica e ontologia» e pubblicata nel triplice numero di *Archivio di Filosofia*, 64, 1996; ora in RICOEUR 2013, pp. 415-443.

ciò che ostacola la disposizione originaria al bene e le permette di far fronte alla tendenza radicale al male⁶².

Che cosa concludere da queste diverse letture? Certamente anche la nostra non si sottrae all'interpretare e potrebbe non essere accolta da tutti coloro che, troppo in fretta, hanno letto in Ricoeur un pensatore travestito da credente cristiano⁶³. Da parte nostra abbiamo voluto credere alla forza della sua attestazione e a quanto ci ha consegnato nelle opere scritte. Abbiamo inteso lasciarci istruire più che da ciò che i testi fanno comprendere a tutti coloro che li possono leggere, e che ne aumentano nella linea del tempo i sensi possibili, dalle dichiarazioni dello stesso Ricoeur. Il nostro compito è stato modesto: abbiamo voluto in qualche modo spiegare attenendoci alle sue stesse parole; anche noi abbiamo cercato di avvalorare una certa lettura; ma non crediamo di esserci spinti oltre i limiti di un lettore che si lascia istruire dal detto, se pure sappiamo bene che oltre il detto si nasconde un non detto.

CHIARA COTIFAVA

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI PARMA

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 431s.

⁶³ Tra questi anche \ 1990, dopo una lunga ricognizione della storia dell'ermeneutica, riconduce le sue perplessità sulla filosofia di Ricoeur a un non detto dei presupposti che sono alla base della sua riflessione. Li individua nella ricerca di una trascendenza che nella nostra cultura «est le Dieu de la Bible, lui même *Logos*» (p. 179). Ricoeur, nelle *Réponses* ai suoi critici, gli ricorda che non il Dio della Bibbia è il presupposto delle sue ricerche, dato che la sua è una filosofia senza assoluto, e che non ha mai taciuto che esiste una correlazione tra teologia e filosofia, che è tale solo in quanto entrambe conservano una reciproca autonomia, poiché il *logos filosofico* è altro dal *logos biblico*. L'antropologia filosofica che egli ha cercato di edificare ricorre ad un argomentare che resta in sé coerente, ma non nasconde che anche il *logos* della Croce si offre alla comprensione con le sue proprie risorse è cioè una ermeneutica esegetica e teologica non ricevibile solo da chi non riesce ad intendere che il suo proprio discorso, quello espresso dalla modernità (p. 212).

BIBLIOGRAFIA

BOUCHINDHOMME 1990 = CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur*, in CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, RAINER ROCHLITZ (éds.) «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf 1990, pp.163-183.

BRETON 1976 = STANISLAS BRETON, *Révélation, Médiation, Manifestation* in *Manifestation et Révélation*, éd. STANISLAS BRETON et al. , Paris, Beauchesne, pp. 41-61

BULTMANN 1986 = RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, t. I, Brescia, Queriniana 1986 (1a ed. 1977).

CANULLO 2004 = CARLA CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Luc Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier.

CHANGEUX, RICOEUR 1998 = JEAN-PIERRE CHANGEUX, PAUL RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser.*, Paris, Odile Jacob.

COURTINE 1992 = FRANÇOIS COURTINE (éd.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Criterion.

DEPRAZ 2008 = NATALIE DEPRAZ, *Lire Husserl en phénoménologie. Les idées directrices pour une phénoménologie (I)*, Paris, CNED-PUF.

DEPRAZ 2008 (2) = NATALIE DEPRAZ, *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la "Philocalie" des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peteers (Bibliothèque philosophique de Louvain, 74).

DEPRAZ 2009 = NATALIE DEPRAZ, *Plus sur Husserl, une phénoménologie expérientielle*, Paris, Atlande.

DEPRAZ 2011 = NATALIE DEPRAZ, *Husserl sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF.

DEPRAZ 2012 = NATALIE DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, A. Colin.

DEPRAZ 2013 = NATALIE DEPRAZ, «D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une science phénoménologique expérientielle», *Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, XIII, 2013, pp. 387-402.

DEPRAZ, GALLAGHER 2002-2003 = NATALIE DEPRAZ, SHAUN GALLAGHER (eds.), *Phenomenology and the Cognitives Sciences*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, vol. I.

DEPRAZ, MARQUET 2000 = NATALIE DEPRAZ, JEAN-FRANÇOIS MARQUET, *La gnose: une question philosophique, actes du Colloque Phénoménologie, Gnose, Métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, Paris, Cerf.

DEPRAZ, VARELA, VERMERSCH 2002 = NATALIE DEPRAZ, FRANCISCO J. VARELA, PIERRE VERMERSCH, *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins Press.

ENCYCLOPÉDIE 1989 = *Encyclopédie Philosophique universelle*, pubblicata sotto la direzione di André Jacob, I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF.

FRYE 2002 = NORTHROP FRYE, *The Great Code: the Bible and Literature*, Harvest Books (1st ed. 1981)

GREISCH 2001 = JEAN GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million.

HEIDEGGER 1986 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino, UTET (II ed.).

HUSSERL 1950 = EDMUND HUSSERL, *Idée directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Paul Ricoeur, I, Paris, Gallimard.

JANICAUD 1991 = DOMINIQUE JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* Combas, Éd. de l'éclat.

JERVOLINO 1984 = DOMENICO JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, Procaccini (tr. ingl. Dordrecht-Boston-London, Kluwer 1990; Genova, Marietti, 2^a ed. ampliata, Marietti 1993)

JERVOLINO 1995 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Edizioni Studium.

JERVOLINO 2002 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses (ed. it. *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 2003).

JERVOLINO 2007 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses.

JERVOLINO 2008 = DOMENICO JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana (Il pellicano rosso, n.s. 65).

RICOEUR 1952 = PAUL RICOEUR, *Philosophie et prophétisme*, ora in RICOEUR 1994

RICOEUR 1960 = PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, t. I, *L'homme faillible*; t. II, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier (réed. In 1 vol. 1988); (tr. it. di VIRGILIO MELCHIORRE, Bologna, Il Mulino 1970).

RICOEUR 1966 = PAUL RICOEUR, *La recherche philosophique peut-elle s'achever?*, *Orientations*, febbraio 1966, n° spécial, pp. 31-44.

RICOEUR 1969 = PAUL RICOEUR, *Les conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1975 = PAUL RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, éd. F. Bovon et

Rouiller, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1975 (ora in PAUL RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil 1986, pp. 119-133.

RICOEUR 1977 = PAUL RICOEUR, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1986 = PAUL RICOEUR, *Le mal un défi à la philosophie et à la théologie*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1987 = PAUL RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.

RICOEUR 1990 = PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1990(2) = PAUL RICOEUR, *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1992 = PAUL RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in COURTINE 1992, pp. 15-39.

RICOEUR 1994 = PAUL RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1994 (2) = PAUL RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino Milano, Guerini e Associati.

RICOEUR 1995 = PAUL RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit.

RICOEUR 2013 = PAUL RICOEUR, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil.

SOMMER 2011 = CHRISTIAN SOMMER, «Le sujet sans subjectivité. Après le 'tournant théologique' de la phénoménologie française», in *Revue germanique internationale*, 13, 2011 (*Philosophie allemande, phénoménologie française*), pp. 149-162.

TENGELYI 2005 = LÁSZLÓ TENGELYI, *Introduction à la phénoménologie contemporaine française*, Paris, Vrin.

INDICE DEI NOMI

Abbagnano Nicola, 3, 5
 Abele, 340
 d'Acunto Nicolangelo, 29, 31
 Adamo, 305, 334, 340
 Adorno Francesco, 5
 Agostino, 16, 17, 29, 42, 99, 100, 331, 334, 337
 Aguti Andrea, 116, 117, 118, 119
 Alberto Magno, 73, 81, 83, 97, 106, 107
 Alessandro I (zar), 291, 295, 298, 299, 302
 Alessandro di Afrodisia, 66, 67, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 82, 91, 97, 105, 107
 Alfaric Prosper, 17
 Altaner Berthold, 15
 Amann Émile, 15
 Ambrogio, 31, 36, 37, 40, 45, 48
 Amerini Fabrizio, 28, 36
 Ammonio, 83
 Andala Ruardus, 236-255
 Andolfi Ferruccio, 394
 Andreev Aleksandr R., 302
 Ansaldo Giovanni, 357
 Apollinare di Laodicea, 40
 Archelao, 238
 Ariew Roger, 170
 Aristippo di Cirene, 18, 19
 Aristotele, 4, 63, 66, 67, 68, 69, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 169, 170, 173, 177, 237, 238, 240, 242, 252, 254
 Armour Leslie, 134
 Aspelin Gunnar, 134
 Aubert De Versé Noel, 206
 Averroè, 60, 61, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 238
 Avicenna, 83, 105
 Avvakum Petrovič, 308
 Bachmann Johannes, 236, 255
 Bacone Francesco, 238, 241, 244, 246, 247, 252, 253
 Bainton Roland, 385
 Baldassari Salvatore, 28, 41
 Banfi Antonio, 401
 Barreau Hervé, 408, 409
 Barskov Jakov L., 292
 Barth Karl, 425
 Basnage De Beauval Henry, 206
 Baxter Richard, 386
 Bayle Pierre, 206
 Belyj Andreij, 317-320, 322-325
 Benoist Jocelyn, 259
 Berdjaev Nikolaj A., 318
 Bernanos George, 442
 Bernoulli Jean, 252
 Besoli Stefano, 259, 263, 267,
 Bignone Ettore, 1, 15, 17
 Blum Owens J., 31
 Blum Paul R. 60, 66, 91, 103
 Bodin Jean, 118
 Boehm Rudolf, 282
 Böhme Jakob, 299, 303
 Bogdanov Aleksandr, 318
 De Boulainvilliers Henry, 206
 Boyle Robert, 240, 245, 246, 253
 Bonaventura da Bagnoregio, 101
 Bonnet Charles, 295
 Borelli Alfonso, 245
 Borgia Francesco, 82

Bouchindhomme Christian, 445
 Brandes Georg, 344, 345
 Breteau Jean-Louis, 134, 146
 Breton Stanislas, 424
 Brito Emilio, 119
 Brøchner Hans, 343, 345
 Brunschvicg Léon, 443
 Bugaev Boris N., 318
 Bultmann Rudolf, 425, 434
 Burgersdijk Franco, 179
 Caietano Tommaso de Vio, 82, 88, 94
 Cain David, 332
 Caino, 340
 de Calan Roland, 282
 Campanella Tommaso, 323
 Camps Victoria, 394
 Camus Albert, 396, 402
 Cantillo Giuseppe, 380, 384,
 Cantin André, 28
 Canullo Carla, 420
 Capitani Ovidio, 31
 Capone Braga Gaetano, 1
 Caracciolo Alberto, 371
 Carlo Magno, 238
 Carraud Vincent, 177
 Carter Benjamin, 115
 De Carvalho Mário S. 60, 69, 84
 Cassini Giovanni, 252
 Cassirer Ernst, 439
 Castelli Enrico, 444
 Caterina II (di Russia), 292, 296, 300, 302, 303, 307
 Celso, 247
 Centi Beatrice, 280
 Changeux Jean-Pierre, 421,
 Charlesworth Maxwell J., 123
 De Cheffontaines, Ch. 118
 Cheraskov Michail M., 293, 296, 297,
 Di Cherbury Herbert, 118
 Chiodi Pietro, 271
 Chrétien Jean-Luc, 420, 439
 Cicerone, 4, 6, 8, 9, 10, 14, 19, 118, 236
 Clair André, 333
 Clauberg Johannes, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183
 Cleante, 1
 Clemente XIV, 302
 Coccia Antonio, 31
 Collingwood Robin G., 426
 Collins James, 123
 Copernico Nicolò, 244
 Costa Paolo, 394
 Courtine François, 177, 419, 423, 424, 425
 Cragg Gerald R., 111
 Croce Benedetto, 357
 Cudworth Ralph, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147
 Damiani Pier, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53
 Daniel Gabriel, 251
 Darwall Stephen L., 146
 David, 243
 Davie George, 282
 Della Monica Luigi, 134, 138,
 Del Prete Antonella, 207

Denissov Andrej e Semen, 291
 Depraz Natalie, 422, 423, 425, 427
 Descartes René, 156, 158, 159, 162,
 163, 165, 167, 168, 170-175, 180, 181,
 189, 210, 225, 226, 237, 238, 241-244,
 247-250, 252-255
 Desgabets Robert, 226
 Desmarests Samuel, 172
 De Vries Simon, 211
 Digby Kenelm, 244, 247
 Dilthey Wilhelm, 319
 Dinet Jacques, 254
 Diogene Laerzio, 4, 14, 245
 Dioniso, 3
 Dorandi Tiziano, 1
 Dostoevskij Fëdor M., 315, 316,
 317, 368
 Dourtous de Mairan Jean-Jacques,
 206
 Dressler Fridolin, 31
 Dubois James M., 259
 Dufrenne Mikel, 441
 Dumouchel Paul, 137
 Duns Scoto, 72, 82-84, 94, 97
 Durando di S. Pourçain, 251
 Dworkin Ronald, 394
 Eckhart Meister, 368
 von Eckartshausen Karl, 299
 Egidio Romano, 73, 83
 Elipando di Toledo, 49
 Elisabetta (di Russia), 293
 Epicuro, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23
 Epifanij (raskol'nik), 308
 Eraclito, 357
 Erasmo da Rotterdam, 118
 Erler Michael, 17
 Euripide, 3
 Eustache de Saint-Paul, 170
 Eutrifone, 120
 Eva, 340
 Fabbianelli Faustino, 264, 281
 Fabris Adriano, 394
 Facchini Ugo, 31
 Federico Barbarossa, 238
 Fedor, 309
 Fenelon François, 206
 Ferrari Massimo, 261
 Ferrater Mora José, 176
 Ferretti Giuseppe, 29
 Festa Roberto, 206
 Feuerbach Ludwig, 394, 395, 396,
 397, 398, 399, 400
 Fichte Johann G., 331
 Filipono Giovanni, 77, 83, 97
 Filodemo di Gadara, 9, 10
 Filosofov Dmitrij V., 318
 Florovskij Georgij V., 292, 293, 299,
 302, 303, 307, 309
 Fornasari Giuseppe, 28
 Fozio Spasski Petr, 299
 Fraijó Manuel, 393, 394, 397, 400
 Francesco di Sales, 299
 Frank Semen L., 313, 314
 Freig (Fregius) Johann T., 66
 Frye Northrop, 433, 434
 Gadamer Hans-Georg, 426
 Gagarin Ivan S., 303
 Gagliardi Achille, 59, 60, 64, 65, 72,
 75, 106
 Galilei Galileo, 243, 246, 252,
 Gallagher Shaun, 422
 Gamaleja Semen I., 303
 Gassendi Pierre, 116, 252
 Gebhart Carl, 193, 194, 196
 Gehlen Arnold, 439

Gejm (von Heim Bernhard A.), 301
 Gellert Christian F., 295
 Genovese Rino, 394
 Gentile Giovanni, 266
 Geremia, 335
 Geršenzon Michail O., 310-313, 321
 Geulinx Arnold, 252
 Ghizzoniti Antonio G., 308
 Giannantoni Gabriele, 2
 Gilbert William, 252
 Gill Michael B., 134
 Giovanni Evangelista, 342, 347
 Gippius Zinaida N., 318
 Girolamo, 29, 99
 Giustino martire, 82
 Goclenius Rudolph, 168, 169, 170
 Goethe Wolfgang, 398
 De Góis Manuel, 60
 Golicyn Aleksandr. N., 299, 300, 302
 Gor'kij Maksim, 308, 318, 324
 Grew Nehemia (Graevius), 245
 Grégoire Réginald, 28
 Gregorio di Nissa, 82, 100, 127
 Greisch Jean, 115, 116, 432, 435, 436, 437, 438
 Grondin Jean, 261
 Grozio Ugo, 118
 VON GUERICKE OTTO, 253
 Guyau Jean-Marie, 395, 401, 402
 Guyon Jeanne (M.me), 299
 Gysi Lydia, 134
 Hadot Pierre, 134
 Hall Roland, 115
 Hamann Johann G., 330
 Hasker William, 121
 Hastings James, 377
 Hegel Georg W. F., 113, 114, 274, 330, 331, 342, 357, 401, 437, 442
 Heidegger Martin, 420, 423, 424, 439
 Henrich Dieter, 258, 259
 Henry Michel, 420, 439
 Heereboord Adriaan, 252, 254
 Higgins-Biddle John C., 129
 Himmelstrup Jens, 332
 Hobbes Thomas, 116, 133, 250
 Høffding Harald, 331, 332, 333, 344, 345, 349, 366, 367, 368
 Holopainen Toivo J., 28, 31
 Hong Edna, 332
 Hong Howard, 332
 Hook Robert, 245
 Huet Pierre Daniel, 206, 238
 Hume David, 116, 260, 273, 282
 Husserl Edmund, 260, 280, 282, 283, 423, 439, 440, 441
 Hutton Sarah, 134
 Huygens Christiaan. 245, 252
 Ignazio di Loyola, 82, 108
 Igorevna Natal'ja, 304
 Isaia, 347
 Isidoro di Siviglia, 29
 Israel Jonathan, 137
 Janicaud Dominique, 438, 439, 440
 Jankélévitch Vladimir, 331
 Jellinek Georg, 380
 Jervolino Domenico, 423, 441, 442, 444
 Job, 243
 Jonas Hans, 439
 Jung Stilling Johann H., 299
 Kant Immanuel, 113, 258-283, 298, 312, 325, 326, 358, 395, 396, 444

Karamzin Nikolaj M., 294, 295,
 296, 297, 298,
 Karsavin Lev P., 319
 Karskens Michael, 179
 Keckermann Bartholomaeus, 168,
 169, 170
 Kern Iso, 282
 Kierke Holmens, 331
 Kierkegaard Søren, 330-352, 442
 Koehler Walter, 366
 Kropp Henri, 156
 Kuntze Friedrich, 265
 Labzin Aleksandr F., 303, 304, 305
 Laerke Mogens, 197
 Lagrée Jacqueline, 179
 Lähteenmäki Vili, 115
 Lainez Diego, 82
 Lamanna Eustachio P., 3, 5
 Lamanna Marco, 66, 69
 Lamy François, 206
 Lancaster Joseph, 300
 Landucci Segio, 277, 279
 Lattanzio, 15, 17
 Lavelle Louis, 404- 417
 Lazar' (raskol'nik), 308
 Lecaldano Eugenio, 394
 Leclercq Jean, 28, 31
 Leclerc Daniel, 245
 Leclerc Jean, 241, 244, 245, 246,
 248, 250, 251
 de Ledesma Diego 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 72, 75, 76, 80, 82, 89, 93, 97,
 103 104, 106
 Leibniz Wilhelm G., 136, 252
 Lelevel Henri, 226
 Lenin, 308
 Leone Giuliana, 1
 Leone I Magno, 53
 Lévinas Emanuel, 438, 439
 Liehu Heide, 333
 Lindström Valter, 351
 Ljubopytnyj Pavel O., 291
 Locke John, 129, 131
 Loi Vincenzo, 15
 Longinov Mikhail N., 291, 297
 Lopuchin Aleksej. A., 301
 Lopuchin Ivan V., 292, 301, 303-
 306
 Lotti Brunello, 134
 Lowrey Charles E., 134, 139
 Luca evangelista, 339
 Lucchesi Giovanni, 31
 Lucrezio, 5, 13
 Lukács Ladislao, 61, 62, 65, 66
 Lukash Frank, 197
 Lunačarskij Anatolij V., 318
 Magris Aldo, 2
 Maimon Salomon, 263, 264, 265,
 266, 269, 270
 Maius Johannes M., 206
 Malantschuck Gregor, 330, 331,
 334
 Malebranche Nicolas, 206, 227
 Manfredi Paola, 308
 Malpighi Marcello, 245
 Mancini Italo, 117, 118
 Manzoni A., 4, 6
 Marassi Mauricio Yushin, 394
 Marchitielli Elena, 28
 Marion Jean-Luc, 420, 439
 Marquet Jean-François, 422
 Martensen Hans L., 331
 Matteo Evangelista, 347, 385
 Mauriac François, 404-417
 Mayrhofer Philipp, 259
 Mečnikov Il'ja I., 367

Meinecke Friedrich, 357
 Mel'gunov Sergej P., 291, 292,
 Merežkovskij Dmitrij S., 308, 315-
 318, 323
 Micheletti Mario, 111, 119, 124,
 127, 128, 130, 134, 137, 145
 Miccoli Giovanni, 31
 Minear Paul, 330
 Minskij (Vilenkin) Nikolaj M., 318
 Miranda Giacomo, 236
 Møller Poul, 331
 Molbech Christian, 333, 334
 Mondolfo Rodolfo, 5, 13, 21
 Monticelli Francesco, 28
 More Henry, 119, 120, 121, 122,
 123, 124, 129, 130, 131, 132, 134, 135,
 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 146
 Moreschini Claudio, 15
 Morimoto Paul, 330
 von Mosheim Johann L., 113
 Mosè, 102, 334, 339, 347
 Mozart Wolfgang A., 330
 Muirhead John H., 111
 Mulligan Kevin, 259, 280
 Muys, Vjer W. 252
 Nabert Jean, 428
 Napoleone, 290
 Natorp Paul, 420
 Newton Isaac, 246, 252, 264
 Nicola I (zar di Russia), 301, 303
 Nikifor, 308
 Nikon (Nikita Minin), 308
 Novikov Nikolaj I., 292, 294, 297,
 299, 309
 Novosil'cev Nikolaj N., 301
 Nuti Fernando, 28
 Obbink Dirk, 10
 Ockham William, 72, 103
 Olivetti, Marco M. 112, 113, 114,
 115
 Onesto (dest. Lettera di Pier
 Damiani), 33, 34, 35
 D'Onofrio Giulio, 29
 Origene, 99, 127
 Palazzini Pietro, 31
 Palmieri Aurelio, 308
 Paolo, 243, 337
 Paolo (figlio di Caterina II), 299,
 302
 Para du Phancias François, 113
 Pascal Blaise, 116, 305
 Passmore John A., 134, 145
 Pauri Massimo, 369
 Pelagio, 334
 Pereira Benito, 59, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107, 108
 Pesce Domenico, 2, 10, 13, 21
 Piccinini Gaia, 401
 Piergiacomi Enrico, 24
 Pietro Lombardo, 99
 Pio VII, 302
 Pio X, 307
 Pistorius Hermann A., 277, 278
 Platone, 3, 12, 13, 17, 19, 23, 82, 89,
 94, 99, 101, 238, 331
 Plechanov Georgij V., 307
 Plessner Helmuth, 439
 Plotino, 127, 143, 368
 Pljuchanova Marija, 309
 Plutarco, 142
 Pomponazzi Pietro, 71, 77, 81, 82
 Poiret Pierre, 206, 255

Porfirio, 83, 101, 369
 Porzio Simone, 82
 Dal Pra Mario, 3, 5
 Prisciano, 83
 Proust Marcel, 415
 Prugavin Aleksandr S., 291
 Pustarnakov Vladimir F., 301
 Pypin Aleksandr N., 292
 Quasten Johannes, 15
 Ranft Patricia, 28
 Redi Francesco, 245
 Régis Pierre Sylvain, 188-231
 Reale Giovanni, 3, 5
 Reinach Adolf, 258-283
 Reindel Kurt, 31
 Reinhold Karl L., 116, 263, 264, 265
 Rendtorff Trutz, 374
 Ricoeur Paul, 420-445
 Rocca Ettore, 331
 Röell Hermann A., 236, 239, 255
 Rogers Graham A. J., 134
 Rohault Jacques, 255
 Rohde Peter, 332
 Roschini Gabriele M., 41
 Rosenzweig Franz, 442
 Rossi Fabio, 59, 111, 237, 404, 414
 Rossi Pietro 5, 112, 382
 Rotacker Erich, 439
 Rousseau Jean Jacques, 297, 315
 Rozanov Vasilij V., 318
 Ruckersfelder Abraham F., 113, 114, 115
 Ryan, Joseph J., 29
 Rufino, 99
 Sacharov Fedor K., 291
 de Saint-Martin Louis-Claude, 299
 Salier Jacques, 206
 Sander Christoph, 60, 103
 Saramago José, 396
 Sartre Jean-Paul, 416, 417
 Savan David, 197
 Savini Massimiliano, 157, 158, 160, 176, 177, 182
 Savodnyk Vladimir F., 292
 Scaligero Giuseppe, 79
 Schaden Johan M., 295
 Scheler Max, 276, 439
 Schelling Friedrich, 331, 437
 Scherrer Jutta, 318
 Schlegel Friedrich, 116
 Schleiermacher Friedrich, 116, 394, 397, 398, 399, 400, 402, 425, 437
 Schmaltz Tad M., 188, 226
 Schopenhauer Arthur, 325
 Schuhmann Karl, 282
 Schulze Wilhelm A., 134
 Schwarz Ivan G., 293
 Scribano Emanuela M., 226
 Sedley David S., 2
 Semeka Aleksandr V., 292
 Senatov Vasilij G., 291
 Seneca, 118
 Sesto Empirico, 9
 Sibbern Frederik C., 331
 Siclari Alberto, 394
 Sidorov Nikola P., 292
 Simonutti Luisa, 134
 Smith John, 119, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 139, 140, 141, 142, 144, 145
 Smith Barry, 267
 Simplicio, 65, 66, 67, 73, 77, 79, 83, 89, 97, 105, 107
 Smaragdo, 30
 Smirnov Sergej K., 291
 Sommer Christian, 439

Spener Philipp J., 295
 Speranskij Michail M., 299
 Spinoza Baruch, 117, 118, 137, 180, 188, 189, 192-197, 206-231, 250
 Stepun Fedor A., 320
 Stirner Max, 399
 von Storchenau Sigmund, 113, 114, 115, 116, 117
 Strazzoni Andrea, 157
 Struve Gleb P., 319
 Swedemborg Emanuel, 299
 Taliaferro Charles, 119, 120, 121, 127
 Tauler Johann, 299
 Temistio, 65, 66, 67, 73, 77, 79, 83, 89, 90, 96, 97, 105, 107
 Tengelyi László, 439
 Teply Alison J., 127
 Teofrasto, 73, 83, 89, 97, 107
 Teresa d'Avila, 299
 Thévenaz Pierre, 441, 443
 van Till Salomon, 236, 255
 Tillich Paul, 425
 Tjurikov A. D., 293
 Toletto Francisco, 66, 83, 88
 Tollini Aldo, 394
 Tolstoj Lev, 315
 Tomasoni Francesco, 134
 Tommaso d'Aquino, 63, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 83, 91, 97, 100, 106, 107, 108, 205
 Torricelli Evangelista, 253
 Troeltsch Ernst, 357-389
 Trubeckoj Nikolaj N., 293,
 Ugo di San Vittore, 99
 Usener Hermann, 1, 9, 17, 20
 Vailati Valentino, 31
 Vannini Marco, 368
 Varela Francisco J., 422
 Venning J., 300
 Verbeek Theo, 156
 Vermersch Pierre, 422
 Vernadskij Georgij V., 292
 Vernière Paul, 207
 Veselovskij Stepan B., 291
 de Vet Jean, 206
 Viallaneix Nelly, 331
 Viano Carlo A., 5
 Viola Eugenio, 156
 de Volder Burchard, 238
 Voltaire, 292
 Walker Daniel P., 134
 Ward Richard, 146
 Ward Thomas, 227
 Weber Max, 311, 380, 385, 386
 Welte Bernard, 59
 Whichcote Benjamin, 123, 125, 126, 140, 143, 144
 White Thomas, 244, 247
 Widemann Robert J., 331
 Wittgenstein Ludwig, 4
 Wünsch Thomas, 28
 Zełaniek Wojciech, 283
 Zeus, 1, 19, 20, 21
 Zimara Marco Antonio, 105
 von Zinzendorf Nicolaus L., 295
 Zordan Davide, 394

