

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

Anno LXXXIX n. 2-3
Aprile-Settembre 1997

ESTRATTO



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE MILANO

ANTONINO POPPI, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro studi antontiani, Padova 1996. Un volume di pp. 193.

Il volume prende in esame alcuni tra i pensatori francescani dell'inizio del XIII secolo (S. Antonio di Padova) alla metà del XV (S. Giovanni da Capistrano), passando attraverso S. Bonaventura, Ruggero Bacone, Giovanni Duns Scoto, Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham e si chiude con l'appendice: «per una interpretazione critica della filosofia francescana». Filosofia, appunto, come Poppi tiene a ribadire, in contrapposizione all'interpretazione di Gilson della storia della filosofia medievale come «filosofia cristiana» oppure come «fenomenologia della religione» secondo Vignaux. Inoltre, filosofia francescana dei pensatori esaminati, anche se le differenti sensibilità degli autori hanno fatto un uso diverso della filosofia stessa: come forma di sapere in generale, come ancillare nei confronti della teologia, oppure come avvalentesi della ragione naturale in senso metafisico o anche antimetafisico.

Consideriamo, dunque, contenuti e risultati degli studi che vengono proposti nel libro.

L'antropologia di S. Antonio di Padova, fondata sulla Bibbia e il pensiero patristico, pone l'attenzione sui concetti di legge naturale come partecipazione alla legge eterna e di persona umana come progetto. Lo fa in maniera francescanamente concreta, occupandosi della difesa dei diritti umani nella sua epoca e nella sua città, in particolare favorendo la pace, la giustizia nei confronti della ricchezza e del potere, l'astenersi dalla guerra optando per il dialogo con l'Islam. Interessante, a questo proposito, l'atteggiamento cui Antonio invita nei confronti degli eretici: quello della purezza della fede e della bontà, piuttosto che nella persecuzione ed uccisione, stigmatizzando nel contempo la vita dei pretati, dei religiosi e dei laici incoerenti col cristianesimo i quali, più degli eretici, portano danno alla Chiesa di Cristo.

La stima di Antonio per la ragione è fuori di dubbio anche perché è un luogo privilegiato dell'illuminazione divina che si manifesta, agostinianamente, nella memoria, nell'intelligenza e nella volontà.

Il secondo autore preso in esame è Bonaventura da Bagnoregio di cui vengono descritte le riflessioni sulla psicologia del piacere, sulla *ratio pitulchri* e la *proportio aequalitatis* cioè sul processo razionale che è implicato nell'esperienza umana della gioia e che rimanda alla proporzione somma che sussiste in Dio. Vi è perciò un passaggio dalla pur necessaria *voluptas* (conservazione ed espansione del proprio essere) alla *beatitudo* che è godimento del sommo bene. La ragione naturale e l'esercizio delle virtù sono, dunque, parte dell'itinerario verso la felicità senza soggezione per l'uso delle capacità umane anche se ordinate a quel punto di vista superiore che dà la fede.

Anzi, l'intelligenza è ciò che di più prezioso possediamo, secondo le stesse parole di Bonaventura, e riverbera sulla libertà, la coscienza e la sinderesi.

Ciò che importa a Poppi è di evidenziare come, per il Dottore serafico, la libertà sia congiunta alla ragione anche «se principalmente essa consiste nella volontà» (p. 34). La coscienza stessa, poi, è un modo di essere dell'intelletto in quanto pratico, cioè regolativo dell'azione in relazione all'esperienza: viene escluso perciò l'innatismo dei principi etici. Vi è un'ulteriore segnale della dignità dell'uomo voluto per noi da Dio e in vista di Dio stesso che è la sinderesi. Essa viene definita come «un peso gravitazionale della volontà o dell'affettività che trascina verso beni onestamente appetibili» (p. 36): una spinta verso il bene che sebbene possa essere offuscata e impedita nelle scelte quotidiane, non può essere cancellata dall'animo siccome fa parte della nostra natura. La sinderesi è voce

così profonda che si fa sentire anche nei dannati «con una sottile e insistente "remurmuratio" contro la depravazione subita» (p. 37). L'esercizio delle virtù cardinali traduce nella concretezza la presenza in noi di leggi necessarie ed eterne che provengono da Dio stesso che non possiamo vedere ma al quale tendiamo come fine dell'intelligenza e della volontà cooperanti. Questo itinerario, infine, sarebbe insufficiente se si fermasse al livello della sola razionalità naturale e non usasse della rivelazione che, insieme alla grazia e alla fede, ci può indicare come attingere all'autentica felicità. La tematica è la medesima che troveremo nel *Prologo all'Ordinatio* di Duns Scoto e che Antonino Poppi richiama nel sesto studio della raccolta. L'idea, in sintesi, è quella che presenta l'intelletto (e quindi la speculazione teorica e pratica possibile all'uomo in *puris naturalibus*) come insufficiente e superabile dall'attività della volontà che può attingere a ben altra perfezione, quella dell'unione d'amore in cui consiste la sapienza cristiana. L'antefatto, per Bonaventura, è costituito da Dionigi che invita al silenzio dell'elaborazione intellettuale per lasciare spazio a «quella apparente tenebra nella quale sola può splendere la gloria di Dio... Il primato ritorna alla volontà» (p. 39).

Il terzo maestro francescano esaminato è Ruggero Bacone, che dedica la settima parte dell'*Opus maius* alla filosofia morale. Poppi evidenzia il carattere retorico e poetico del discorso morale per raggiungere una *persuasio* che porti ad una vita felice e virtuosa. Il risultato è quello di «un timbro nettamente umanistico» in riferimento alla filosofia morale, e per ciò stesso accattivante per il lettore contemporaneo (p. 42).

Questo non esime Bacone dal riflettere sul concetto di morale come scienza pratica, la quale è definita dalle funzioni di 'probare' e 'invitare' verso comportamenti in riferimento a Dio, al prossimo e a se stessi. Due termini, quelli evidenziati da Poppi, che mostrano con evidenza il carattere dialettico-retorico del discorso etico. Per tale ragione è anche la disciplina che ha valorizzato le potenzialità dei filosofi i quali nell'etica si sono espressi al meglio.

Seneca, per esempio, illuminato in modo speciale da Dio, diventa lo scrittore per eccellenza di cose morali, insuperabile dagli autori cristiani sia per lo stile, sia per il contenuto e la pratica delle virtù personali e civili.

In effetti si deve riconoscere che è nella quinta parte dell'opera che il metodo della filosofia morale secondo Bacone procede «con argomentazioni retoriche e con un linguaggio altamente simbolico-poetico, abbandonando la pretesa di dimostrazioni apodittiche o anche semplicemente dialettiche» (p. 48). Lo scopo è quello di far accogliere le verità cristiane per viverle e di realizzare la giustizia nei tribunali. Nelle questioni di morale, infatti, è più facile sapere che vivere ciò che si sa. Nella ricerca di un metodo per tale scopo, Bacone scarta gli argomenti dialettici e dimostrativi di Aristotele perché non adatti all'argomento morale; resta l'argomento retorico più adeguato all'intelletto pratico. La scelta di campo è chiara: spingere ad aderire al bene che è cosa più difficile da raggiungere che non la ricerca del vero speculativo. La retorica, atta a persuadere, diviene fondamentale: Poppi pone l'accento sulla sua (di Bacone) «presa di posizione antispicciativa circa il metodo della morale» (p. 52). A sua volta la retorica si sviluppa in poetica quando «persuade alla virtù e al culto divino» (p. 53). Il precorritto umanista baconiano ritorna qui nell'individuazione delle caratteristiche del discorso poetico stesso, il quale dev'essere sufficientemente alto e sublime ma non protratto per non stancare l'uditore. Il punto di riferimento, abbondantemente citato, è il S. Agostino del *De doctrina christiana*. In conclusione, Poppi rileva l'aspetto poco speculativo, da «letteratura morale» (p. 56), piuttosto che da «filosofia morale nel senso speculativo più rigoroso» (ibid.). La soluzione di

Bacone pare ancora più sorprendente nella sua «ingenuità» (p. 57) se confrontata con quanto stava scrivendo in quegli anni S. Tommaso nel commento all'*Etica* di Aristotele.

Gli studi quarto, quinto e sesto della raccolta sono dedicati a Duns Scotto: è indubbio che il maestro scozzese riceva la simpatia dell'autore. Anzitutto perché, come affermato nell'introduzione del libro, «offre lo sforzo scientifico e sistematico maggiore» (p. 5) e poi perché «D. Scotto è il primo vero filosofo dell'ordine francescano...» perché fa «appello anzitutto al rigore e alla forza critica della pura ragione» (p. 175).

I tre studi, dei quali non possiamo né vogliamo riprodurre tutti i contenuti, sono interessanti per due motivi. Il primo, perché costituiscono una rapida introduzione al pensiero etico di D. Scotto con accenti alle interpretazioni che via via hanno portato tasselli alla chiarificazione del pensatore francescano.

Il secondo perché ribadiscono quanto sia riduttiva l'interpretazione di un D. Scotto sostenitore del volonitarismo etico o dell'arbitrarismo divino che avrebbe aperto la strada all'arbitrarismo occamista.

Ferriamoci, dunque, in particolare sul tema della volontà, trattato nel quarto studio.

La volontà è definita nella sua purezza a partire soprattutto dalla volontà divina, la quale vuole necessariamente l'oggetto costituente il bene infinito, che è l'essenza stessa di Dio. Tutto il restante mondo degli enti contingenti rappresenta un «bene solo relativo che può essere voluto e anche non voluto, voluto in un modo o anche in un altro...» (p. 63). Duns Scotto si stacca da un'idea della legge naturale che condizionerebbe in modo rigido l'agire dell'uomo ed anche di Dio dopo che ha voluto il mondo in un certo modo; in altri termini Dio avrebbe potuto volere un mondo diverso da quello che adesso vediamo. Il che è come dire che Dio è sovraneamente libero nei confronti del mondo che ha creato, anche se dal momento in cui ha stabilito determinate leggi per il mondo attuale le rispetta. Niente vieta, tuttavia, che le possa sospendere, perché le leggi fissate non esauriscono tutte le possibilità dell'onnipotenza e della fantasia di Dio, ma sono ordinate (*potentia ordinata*) a questo mondo. Anche dal punto di vista morale, Dio può stabilire una legge retta diversa, giacché se la nuova legge è voluta liberamente da Dio, che è *rationabilissime et ordinatissime volens*, non può essere in contraddizione col nuovo ordine voluto. Si inserisce in questo contesto la discussione su quei comandi, testimoniati dalla Bibbia, in cui Dio sembra avere dato prescrizioni in contraddizione con quelle date in precedenza, per esempio «circa l'inviolabilità della vita umana (sacrificio di Isacco), la santità del matrimonio (il caso del profeta Osea), l'intangibilità dei beni altrui (il furto degli Ebrei agli Egiziani)» (p. 64). Per discutere il problema, D. Scotto stabilisce una distinzione tra i comandamenti della prima tavola (i primi tre) e i restanti, della seconda tavola: la prima tavola è vincolante, la seconda è modificabile dal volere di Dio; neppure Dio, infatti, potrebbe «dispensare» dal precetto di non avere altro Dio e di non nominarlo invano. Con il che, Scotto, non vuol dire che comandamenti come non rubare o non uccidere non siano validi, ma che la moralità di tali atti «non è una verità necessaria in se stessa al pari di ciò che concerne l'essenza di Dio» (p. 67) e possono, quindi, essere revocati in taluni casi.

Anche all'obiezione che le leggi della seconda tavola sono cogenti perché espressione dell'amore del prossimo, completamento dell'amore per Dio, Duns Scotto risponde che non deriva dai principi primi della legge di natura che i precetti della prima tavola debbano sussistere insieme a quelli della seconda. Posso, infatti, chiaramente volere che il prossimo ami Dio senza, per parte mia, rispet-

tare nei confronti del prossimo i comandi della seconda tavola poiché essi sono verità non necessarie. Se nel caso descritto obbediamo anche alla seconda tavola, è perché così è voluto dalla norma evangelica.

Per parlare ogni accusa di arbitrarismo divino e di conseguente istruzione passiva dell'uomo sui propri doveri pratici, A. Poppi tiene a precisare che Scotto afferma che l'atto umano è specificato moralmente dalla retta ragione, dalle circostanze e particolarmente dal fine (p. 72), in particolare il fine ultimo... «al riparo, quindi da imprevedibili scelte soggettive e capricciose» (p. 73). Tra gli elementi che qualificano l'atto morale assume particolare importanza l'oggetto la cui natura dev'essere conveniente (bontà dell'oggetto dice Scotto) con l'agire concreto. Tale atto si specifica, poi, attraverso il fine e l'intenzione trovati e illuminati razionalmente. Tutto ciò, come appare chiaro, tronca ogni discorso sulle accuse a Duns Scotto di soggettivismo e volonitarismo etico.

L'atto morale, inoltre, è imputabile all'uomo proprio perché la volontà auto-determinante può anche scegliere in modo contraddittorio, cosa che suppone la libertà dell'agire. Rimandiamo al testo per le interessanti distinzioni sui modi di imputabilità dell'atto che subisce i condizionamenti della situazione umana e apre interessanti spunti a considerazioni esistenziali.

Questo rapido resoconto non può trascurare una suggestiva idea che ereditiamo dal Dottor Sottile riguardante un altro possibile ordine etico liberamente pensato da Dio.

Sarebbe limitare entro i nostri poveri criteri l'infinita fantasia, libertà e onnipotenza divina se pensassimo — spiega Poppi — che Dio è costretto entro le categorie greco-arabe che vengono qualificate come intellettualismo necessitaristico. La rivelazione, che ci porta alla «purificazione del concetto di trascendenza del principio primo», ci permette di pensare in modo diverso lo schema fisicoista di legge naturale «non più secondo lo schema fisicoista e rigidamente meccanico di ascendenza stoica, con cui era stato tramandato nella speculazione cristiana... nel pensiero di Duns Scotto essa si configura piuttosto come l'appello profondo che Dio rivolge all'uomo perché questi, con la sua intelligenza e la sua libertà, raggiunga quel piano di amore e di perfezione con cui l'ha pensato e voluto dall'eternità» (p. 77).

Nessun precorrimo di Ockham, dunque, «ma il collocarsi all'interno della grande speculazione scolastica come ulteriore lievitazione della filosofia pratica sotto l'ispirazione della fede rivelata» (p. 78). Semmai, nella celebrazione scottiana della libertà il precorrimo è nei confronti di Kant, come ricordato sulla scorta di Hannah Arendt.

La tematica del quinto studio si riallaccia ad una questione già trattata in riferimento a R. Bacon: quella della teologia come scienza pratica; nonché del tema della prudenza nel suo legame anzitutto con l'intelligenza, prima che con l'esercizio delle virtù; e questo contrariamente ad Aristotele e Tommaso.

Dal momento che la trattazione sulla prassi è fondamentale, in Scotto, per la fondazione del pensiero morale e della teologia come scienza pratica, ne diamo lo schema generale.

E l'oggetto della conoscenza a determinare se la scienza è speculativa (oggetto necessario), oppure pratica (oggetto contingente). Ora, la prassi pur essendo frutto dell'azione della volontà, non lo è a discapito dell'intelligenza che ha la precedenza nell'illuminare. L'atto della volontà, inoltre, dev'essere conforme alla retta ragione. Dunque la prassi non è semplice azione, nel senso più immediato del fare, ma è preceduta e diretta dalla conoscenza: in questo senso si può parlare di conoscenza pratica.

La teologia, poi, per quanto ci concerne (*teologia nostra*), non è confondibile con la prudenza, cioè con un abito pragmatico direttamente operativo, perché verte sui principi più remoti ed è più nobile della semplice conoscenza speculativa sul fine ultimo proprio perché indirizzata alla prassi su detto fine. Perciò la teologia nostra e scienza pratica perché precede e indirizza la prassi al fine ultimo che è Dio (pp. 85-87).

Detto questo, che fissa la fondazione razionale dell'etica, lo studio si articola sulla discussione che Scotto conduce sulla prudenza (*prudentia*) che era definita da Aristotele come quella conoscenza che riguarda non tanto i fini (i quali possono solo essere scelti), quanto piuttosto i mezzi in vista dei fini. Secondo Scotto, invece, la prudenza interviene anche nell'individuare il fine particolare di qualche virtù morale come accade, per esempio, quando scegliendo un fine particolare come la castità genera la virtù stessa della castità. È evidente che, nella prassi concreta, se si possiedono i principi direttivi prossimi di un'azione si compie efficacemente l'azione stessa: la prudenza fornisce appunto tale abito deliberativo. Perciò la prudenza, quale abito consiliativo, indica quale sia il decreto della ragione retta che rende gli atti moralmente virtuosi. La prassi è dunque in stretto contatto con la ragione in quanto «conoscenza pratica dei principi morali e delle circostanze qualificanti l'atto stesso e il soggetto che lo pone» (p. 92).

Del sesto studio (*Tradizione e attualità del pensiero di D. Scotto*), rimarchiamo soprattutto la tematica dell'eccellenza (*haecceitas*) letta nel contesto quasi personalistico della persona «quale esistenza incommunicabile» (p. 103).

Il settimo studio prosegue l'indagine con un maestro del primo trecento: Pietro Aureolo già discepolo di Duns Scotto. Immerso nell'ambiente averroista, antitipa — ci dice Poppi — le interpretazioni di Ockham e di Giovanni di Ripa, senza soggezione nei confronti di importanti dottori francescani e non.

È noto che Aureolo difende le posizioni di Aristotele e di Averroè; di questo soprattutto l'interpretazione di Aristotele secondo cui l'intelletto è separato e sopraggiunge all'anima dall'esterno, come indica anche il carattere materiale del comprendere. Insomma: «dualismo ontologico tra la natura dell'anima intellettuale e il corpo... che rende certamente oltremodo problematico ristabilire l'unità esistenziale umana» (p. 111), nonostante definisca, in seguito, l'uomo come una natura che collega la realtà del corpo e quella dell'intelletto. Siamo sulle posizioni dell'Averroismo latino di Sigeri di Brabante.

Dal punto di vista della fede, il Concilio di Vienna si era pronunciato a favore dell'anima forma del corpo. Aureolo, dopo aver precisato che l'affermazione conciliare non è facilmente dimostrabile con la ragione, invita ad assentire in virtù di un puro atto di fede. Questo è il punto che interessa a Poppi per ribadire il suo giudizio storico sul fatto che «ormai la ragione perde di fiducia e dovrà limitare sempre più le sue pretese veritative, restringendole nel settore dei fenomeni della natura o nel regno puro della logica e della matematica» (p. 115).

In riferimento alle stesse problematiche si presentavano le difficoltà, già sollevate da Tommaso d'Aquino contro Sigeri di Brabante, per cui: a) si avrebbe un unico intelletto per tutti gli uomini; b) sarebbe difficile ammettere l'immortalità individuale dell'anima. Aureolo questa volta difende, in modo laborioso e in contraddizione con il dualismo di cui sopra, «la molteplicità individuale dell'anima intellettuale» (p. 116). Inoltre, riguardo all'immortalità di ogni uomo, riconosce «che è un dato intuitivo di coscienza di cui tuttavia non si riesce a trovare ragioni dimostrative veramente cogenti» (p. 122).

La sintesi che ne trae Poppi parla di una generazione di teologi critica nei confronti del sapere precedente, per cui la rivelazione è scissa dal suo magistrale

ro, ragione e fede agiscono in ambiti distinti, Aristotele e Averroè affascinano per lo sforzo razionale nel comprendere la realtà umana: «è l'inquietudine che possiede le premesse del mondo moderno e contemporaneo» (p. 122).

Questa tendenza è ancora più accentuata in Guglielmo di Ockham del quale viene studiato il problema dell'*intrinsic nature* (VIII studio), cioè il tema riguardante l'oggetto come fonte primaria di moralità degli atti. La prima parte dello studio considera la valutazione degli atti umani in riferimento all'ordine naturale.

Dopo aver accennato all'opinione di studiosi come de Lagarde (morale dell'obbligazione: le azioni sono indifferenti e bisogna compierle perché comandate), Poppi discute il parere di Marilyn McCord Adams che ha lavorato per ribaltare da fraintendimenti la morale ockhamiana.

Pur riconoscendo gli interessanti spunti della studiosa americana, peraltro fondati su una scelta particolare di testi, dopo aver analizzato le opinioni di Ockham ne rievoca le contraddizioni. Se da una parte — spiega Poppi — il Venerabilis Inceptor, riconosce l'intrinseca onestà morale dell'atto umano, in altri testi riconduce «la moralità interamente all'intenzione, cioè al fine del soggetto agente... qualificando l'atto come neuter sive indifferentis» (p. 130). In altri termini, per qualificare l'atto serve un'opzione esplicita della volontà, che trasformi la generica bontà di un atto in una scelta voluta secondo il dettame della retta ragione. Poppi riconosce che il valore di questa opinione sta nel «rifiuto di una concezione fisicista e biologista della morale della prassi» (p. 132), ma rileva anche la dimenticanza dell'oggetto come portatore di bontà o malizia; questo carattere lo si rileva ancor di più nelle opere giovanili.

Nel *Commento alle sentenze*, la prassi, cioè l'agire virtuoso, vi è definita in relazione alla volontà, anche perché altrimenti non sarebbe imputabile; inoltre, «gli atti come mangiare, studiare... amare un uomo... sono tutti atti indifferenti, moralmente neutri; la loro moralità sopraggiunge unicamente quando intervengono delle circostanze esterne a qualificarli, quali il fine, il luogo, il tempo ecc., in conformità al giudizio prudenziale» (p. 135). In sintesi: un atto è buono quando lo decide la volontà del soggetto agente e non solo per il rapporto con la sola retta ragione o il fine e le circostanze. Per Antonino Poppi, «tale accentuazione della libera volontà del soggetto agente nella definizione della moralità di un atto umano, significa la totale indifferenza o svalutazione del suo aspetto o dimensione puramente ontologica naturale» (p. 136).

La seconda parte dello studio esamina la posizione di Ockham degli atti in riferimento all'ordine soprannaturale e alla liberissima volontà di Dio.

È anzitutto affermato il fatto che l'accettazione di un atto come buono dipende solo da Dio perché nessuna azione umana può vantare meriti davanti a Dio che è sovraneamente libero e che vuole solo se stesso in modo necessario, come già sosteneva Scotto (pp. 136-137).

L'affermazione dell'assoluta libertà divina impronta anche la discussione sul famoso esempio in cui è ammessa la possibilità che Dio comandi di odiarlo e che tale odio non sarebbe peccato, anzi, in quanto comandato da Dio, costituirebbe un merito. All'obiezione di Aristotele secondo il quale alcuni atti sono intrinsecamente malvagi e quindi metterebbero in contraddizione Dio con se stesso, la risposta di Ockham è «quanto mai deludente... ripiegando esclusivamente sulla obbligatorietà del comando divino... optando per una fondazione puramente legalistica ed estrinseca della moralità» (p. 139). Vi sono altri testi, in cui il pensiero di Ockham è più sfumato ma che tuttavia generano la «strana situazione per cui nessuno dei due peccerebbe: non Dio, che non è obbligato a nulla; né la creatura, dato che quell'odio non sarebbe in suo potere» (p. 141).

In conclusione, come sostiene A. Ghisalberti nella sua monografia, l'etica di Ockham è teologica, basata sull'amore verso Dio e l'assoluta obbedienza al suo comando e la riabilitazione dell'americana McCord è fondata su «testi che si perdono assai presto, sicché nasce il sospetto che egli non ne fosse molto convinto» (p. 142).

Tutto ciò porta al volontarismo teologico nel maestro francescano e al soggettivismo relativistico della nostra epoca secolarizzata, senza il riconoscimento di una struttura ontologica oggettiva dell'agire umano.

Se si deve ammettere che Ockham non ha potuto darci il suo pensiero definitivo, «è certo tuttavia che egli respirava il clima inquieto... anti-universalista e anti-essenzialista che fermentava già le luci e le ombre della modernità, vale a dire della nostra cultura e della nostra scienza» (p. 143).

L'ultimo studio sull'opera *Speculum conscientiae* di Giovanni da Capestrano, oltre ad essere un invito a riprendere in mano questo scritto pochissimo studiato, vuole mostrare, pur nell'impianto biblico, la transizione verso la morale dei manuali e della casistica che saranno presenti nell'età moderna.

L'itinerario, dichiaratamente non esaustivo, di Antonino Poppi si chiude con l'appendice che riassume la sua interpretazione critica della filosofia francescana. Il volume è valorizzato dalla chiarezza espositiva e dalla capacità di sintetizzare e spiegare i temi complessi: cosa che si apprezza soprattutto quando si tratta di autori come Scot.

Inoltre, troviamo la medesima precisione nei punti in cui l'autore lascia trasparire, o dichiara, la propria opzione teorica o il proprio giudizio sugli sviluppi contemporanei dell'etica: chi leggerà potrà essere o no d'accordo, ma non dovrà faticare a capire con quali idee ed interpretazioni confrontarsi.

Un testo consigliabile, dunque, agli studiosi di filosofia medievale e di morale che vi troveranno una sintesi aggiornata e puntuale su temi specifici, nonché materiale di discussione sull'argomento mai concluso della fondazione dell'etica.

DANIELE CRIVELLI

MARIO MICHELETTI, *Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII*, Benucci, Perugia 1997. Un volume di pp. 323.

Nel primo dei saggi raccolti in questo volume, l'A. offre un'ampia rassegna bibliografica, dalla quale emerge il significato storicamente definito dei termini 'latitudinario' e 'latitudinarismo', sia nei loro contesti originari sia nella storia della filosofia e teologica. Dall'indagine relativa agli scritti polemici fra Sei e Settecento emerge con chiarezza che quelle espressioni ebbero in origine un significato spregiativo e furono applicate per la prima volta nella Cambridge dell'Interregno per criticare duramente quelli che noi oggi comunemente chiamiamo 'platonici di Cambridge', anche se in seguito vennero usate prevalentemente per designare e denunciare con asprezza predicatori e teologi come Tillotson, Fowler, Patrick e altri, che dopo la restaurazione della monarchia e della chiesa anglicana ne proseguirono in forme diverse l'insegnamento e il tipo di predicazione. L'A. dà rilievo agli scritti di Patrick, Fowler, Glanville, Gilbert Burnet, che negli ultimi decenni del secolo XVII si sforzarono di difendere i latitudinari dai

loro detrattori e contribuirono a definire positivamente le linee del movimento, ma registra in genere tutte le principali occorrenze dei termini 'latitudinario' e 'latitudinarismo', menzionando, fra gli altri, anche Bunyan, Locke, Baxter, Toland, Bury, Collins, Bentley, Berkeley, Samuel Johnson, Wesley, Gibbon, Hume. L'A. esamina anche la letteratura critica sul latitudinarismo a partire dalla prelaazione di Alexander Taylor alla sua edizione delle opere di Patrick (1858) fino ad oggi. Parallelamente viene messa in evidenza anche la tendenza a identificare all'interno del latitudinarismo la specificità del 'platonismo di Cambridge' (un'espressione che risale al secolo scorso, come l'A. mostra attraverso l'esame di scritti di S.T. Coleridge, A. Knox, J. Jebb, R. Cattermole, J. Cairns, F.D. Maurice, J. Overton, J. Tulloch).

Nei saggi successivi sono esaminate le posizioni filosofiche e teologiche di alcuni platonici e latitudinari nonché l'incidenza del latitudinarismo su pensatori come Locke, Shaftesbury e in un certo senso anche Hume. Il saggio su John Smith, platonico di Cambridge, verte su un aspetto molto particolare del suo pensiero, generalmente trascurato negli studi sul platonismo cantabrigense: il senso di un oscuro e ambiguo riferimento all'apocalissi. Tale riferimento acquista però un rilievo maggiore, come nota l'A. stesso, se accostato ad altri temi che emergono in relazione ad esso: «l'influsso dei Padri greci preniceni e cappadoci, l'attribuzione a Dio della bontà e dell'amore come sue proprietà fondamentali, un'interpretazione della giustizia divina che esclude qualsiasi concezione non-medicinale delle pene, l'interiorizzazione teologica dei concetti di 'inferno' e 'paradiso' come dimensioni spirituali e morali sperimentabili nella vita terrena, il dinamismo nella concezione della vita spirituale che rende verosimile l'ipotesi di un'affinità non casuale con l'*epiphany* tipica di Gregorio di Nissa, un'interpretazione infine della dottrina teologica della giustificazione che ne esclude la valenza puramente forense e ne sottolinea invece la connessione essenziale con la santificazione» (p. 120). Nel terzo saggio l'A., differenziandosi in particolare dalle interpretazioni di J. Passmore e J. Henry, richiama l'attenzione su un punto in cui, nonostante le profonde divergenze fra Henry More e Robert Boyle riguardo ai limiti dell'interpretazione meccanicistica dell'universo, vi è una certa sintonia fra i due pensatori religiosi inglesi del Seicento: la concezione della natura come «tempio» e dell'uomo come «sacerdote», in questo tempio in rappresentanza anche di tutte le creature (sulla scorta di idee risalenti a fonti diverse, in particolare a Seneca e agli scritti ermetici). Nel quarto saggio è esaminata la tendenza latitudinaria a identificare la religione formalmente con la felicità, in un contesto in cui all'eredità dell'eudemonismo classico, e della sua rielaborazione nell'ambito della tradizione teologica cristiana, viene ambigualmente e sovrapposti una prospettiva antropologica ed etica di tipo 'egoistico', incentrata sul calcolo prudenziale. In particolare sono esaminati gli scritti di John Wilkins e John Tillotson, di cui peraltro nell'introduzione sono messi in evidenza anche i contributi di tipo epistemologico, riguardo soprattutto al concetto di 'certezza morale'.

I due saggi successivi sono dedicati al matematico e teologo Isaac Barrow. Di Barrow l'A. sottolinea in particolare la concezione della religione come appartenente alla definizione stessa dell'uomo (una concezione presente, fra gli altri, anche in Smith, Whichcote, Rust, Wilkins, Patrick, Howe) e l'importanza della dimensione razionale ed etica nell'interpretazione del fenomeno religioso e della fede cristiana, la connessione essenziale fra pietà religiosa e moralità, il rapporto fra amore di Dio e amore di sé alla luce dell'importante distinzione fra l'amore di sé 'sobrio' e 'vero' e quello 'disordinato' e 'spurio', l'insistenza sul rapporto stretto tra fede religiosa, vocazione e 'operosità', fra dovere e interesse.