

EMILIO DE DOMINICIS

LA RELIGIONE NEI PLATONICI DI CAMBRIDGE

L'espressione «platonismo di Cambridge» non designa una scuola filosofica in senso stretto, ma piuttosto «un movimento di pensatori religiosi fra loro variamente connessi e tuttavia, sotto particolari aspetti, indipendenti e autonomi»¹. Si tratta di autori, legati da amicizia, stima, motivi di studio, che hanno la sede di insegnamento e di ricerca a Cambridge: all'*Emmanuel College*, Benjamin Whichcote (1609-1683), comunemente ritenuto il capo-scuela, John Smith (1616-1652), Nathanael Culverwell (1618-1651), Ralph Cudworth (1617-1688); al *Christ's College*, Henry More (1614-1687). Dal punto di vista della storia delle idee, essi sono gli eredi e i continuatori dell'«umanesimo cristiano» di Cusano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola,

¹ M. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, La Garangola, Padova 1976, p. 114. Tra i numerosi scritti sui platonici di Cambridge, ne riportiamo solo alcuni, particolarmente utili per individuare la concezione della religione negli autori in oggetto: J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century*, Edinburgh-London 1874² (rist. fot. Olms, Hildesheim 1966); E.T. Campagnac (ed.), *The Cambridge Platonists*, Clarendon Press, Oxford 1901; A. Carlini, *Herbert di Cherbury e la Scuola di Cambridge*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie IV, vol. 26, Roma 1917, pp. 273-357; W.R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, Longmans, Green and Co., London 1926; G.P.H. Pawson, *The Cambridge Platonists ad their Place in Religious Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1930; E. Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Teubner, Leipzig-Berlin 1932 (tr. it. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze 1947, rist. 1968); W.C. De Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, Society for Promoting Christian Knowledge-Macmillan., London-New York 1937; J.A. Passmore, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951; J.D. Roberts, *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century*, Nijhoff, The Hague 1968; C.A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*, Arnold, London 1969; F.J. Powicke, *The Cambridge Platonists. A Study*, Olms, Hildesheim-New York 1970; M. Micheletti, «Animal capax religionis». *Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia 1984; S. Weyer, *Die Cambridge Platonists. Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a.M. 1993; G.A.J. Rogers-J.M. Vienne-Y.C. Zarka (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997; M. Serafini, *Dall'uomo a Dio. Il «desiderio naturale di Dio» nel platonismo cristiano di John Smith*, Cesati, Firenze 2005.

Erasmus, Tommaso Moro². Si ispirano alla tradizione platonica, neoplatonica e patristica, ma attingono anche ad altre fonti di pensiero.

Sulla base della comune impostazione speculativa, i platonici di Cambridge prendono posizione contro l'empirismo, il puritanesimo, il meccanicismo cartesiano e il materialismo hobbesiano. Per ciò che riguarda Bacon e l'empirismo: contro un sapere volto principalmente all'azione essi rivendicano il valore della contemplazione; contro il dominio della natura, la sua comprensione dall'interno fondata sull'unità dell'io con la vita del tutto; contro la conoscenza come passività, ricettività, sensazione, il primato attivo della coscienza, condizione di ogni percezione; contro la limitazione dell'esperienza ai sensi e al mondo esterno, la consistenza dell'esperienza interiore, specie nell'ambito religioso; contro la separazione di filosofia e fede, l'armonia tra ragione e religione. Quanto al puritanesimo: nel generale riconoscimento dell'importanza della Scrittura, alla sua indiscutibilità e al ruolo subordinato della razionalità i platonici di Cambridge oppongono l'intervento critico della ragione anche in materia di religione; al dogmatismo e al confessionarismo, la religione come comunione con Dio; all'arbitrarietà teologica, l'immutabilità delle essenze, delle idee, dei valori; al legalismo religioso e alla giustificazione meramente imputata, l'interiorità della religione e la giustificazione reale sulla base della moralità; all'obbligo della conformità alla dottrina e ai decreti della Chiesa, la religione come esercizio della virtù e pratica della tolleranza. Circa il meccanicismo di Cartesio e il materialismo di Hobbes: in alternativa a simili teorie, che non riescono a spiegare l'esistenza degli esseri viventi, i platonici di Cambridge sostengono che la natura non è riducibile a pura estensione, e che è necessario ammettere un principio di «animazione» del cosmo («natura plastica» per Cudworth, «anima del mondo» per More); al meccanicismo e al materialismo obiettano che conducono all'ateismo, posizione del tutto inaccettabile.

Questi, i bersagli polemici dei platonici di Cambridge e gli elementi caratterizzanti del loro pensiero. A noi qui interessa la loro posizione sulla religione: in sé, e nel suo rapporto con la ragione, con la moralità, con l'antropologia. Naturalmente, si andrà all'essenziale, al nucleo speculativo, senza insistere sulle differenze tra i vari autori.

² Cfr. E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, cit., pp. 9-26.

1. Religione e ragione

Per i platonici di Cambridge, la religione non si identifica né con le pratiche di culto, né con l'adesione ad un corpo dottrinale di dogmi. La religione è essenzialmente, come dice Smith, «una partecipazione della divina natura», «un vigoroso effluvio» di Dio, verità prima e bontà originaria, sullo spirito degli uomini³; è «rapporto di conoscenza e amore» con Dio⁴, «intima comunione con la divinità»⁵; è ciò che porta l'anima all'unione appagante con Dio⁶. L'uomo, ontologicamente legato a Dio, come la creatura al Creatore, si volge naturalmente verso la causa del suo essere. Ora, la religione rappresenta proprio la via del ritorno dell'uomo al suo Principio: «solleva l'anima verso la luce divina, [...] verso la sua prima Origine»⁷. Più precisamente, per un verso, la religione ha il suo fondamento in Dio, proviene da Dio: rappresenta «il seme di Dio nello spirito degli uomini, attraverso cui essi sono formati a immagine e somiglianza di lui»⁸; per altro verso, conduce a Dio, nel senso che tende a «unire l'anima nella più stretta intimità [...] con Dio»⁹. Così, in quanto rapporto personale con Dio, la religione è la vera vita: è «principio interiore di vita, una vita divina, la vita migliore, che è la vita propriamente detta»¹⁰.

Tutto questo è la religione per Smith. Gli altri platonici di Cambridge si muovono sostanzialmente all'interno dello stesso ordine di pensieri. Ma – la domanda più che legittima –, le affermazioni che questi autori fanno sulla religione riguardano la religione naturale o la religione rivelata? Riguardano entrambe. Ovviamente, religione naturale e religione rivelata non si identificano, differenti come sono per il loro diverso rapporto con la ragione: le verità rivelate non sono propriamente dell'ordine della ragione, non dipendono dalla ragione, ma «brillano di luce propria»¹¹; «mentre l'unità di Dio è dimostrabile chiaramente all'occhio della ragione, la Trinità delle

³ J. Smith, *Select Discourses*, London, 1660, p. 380.

⁴ *Ivi*, p. 389.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *ibi*, p. 415.

⁷ *Ibi*, p. 386.

⁸ *Ibi*, p. 381.

⁹ *Ibi*, p. 390. Cfr. anche *ibi*, p. 372.

¹⁰ *Ibi*, p. 447.

¹¹ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, London 1652, p. 170. I libri della Scrittura «derivano la loro certezza e validità [...] dal loro divino carattere e [...] dal sigillo di quello stesso spirito che li proclamò» (*ibi*, p. 161).

Persone [...] diventa certa all'occhio della fede»¹². Ma se differenti, la religione naturale e quella rivelata sono comunque convergenti.

Quanto alla ragione, particolare è la concezione che ne hanno i platonici di Cambridge. La ragione non è autonoma, non è indipendente da Dio: è *lumen Domini, the candle of the Lord*. Scrive Whichcote: «Lo spirito dell'uomo è il lume del Signore: un lume è una cosa che è prima illuminata e poi illumina; così [...] la mente [...] è prima resa luce dall'influsso divino e poi illumina l'uomo»¹³. Gli fa eco Culverwell: «Dio ha infuso in tutti i figli degli uomini un'anima razionale», che, «vera derivazione del suo proprio essere», «può servire, al pari di una lampada, ad illuminarli»¹⁴. Sulla stessa linea, Smith, Cudworth, More. La ragione umana è un lume derivato: «*lumen de lumine*», «*participata similitudo rationis aeternae*»¹⁵; «come l'anima è immagine di Dio, così anche la ragione è una debole e lieve ombra di Dio stesso»¹⁶. Limitata e finita, la ragione umana, in quanto «raggio di luce divina»¹⁷ è comunque capace di cogliere la realtà e l'ordine delle cose, è capace di raggiungere la verità. Da simili premesse, due conseguenze. Intanto, se la ragione è la voce di Dio nell'uomo, «fare ingiuria alla ragione significa [...] disonorare il Dio della ragione»¹⁸; «seguire la ragione è seguire Dio (*to follow Reason is to follow God*)»¹⁹; «più gli uomini usano la ragione, più somigliano a Dio stesso»²⁰. In secondo luogo, se la ragione è capace di conoscenza vera, l'uomo può ben acquisire la certezza dell'esistenza di Dio²¹: a partire dal mondo; a partire dalla propria esistenza e interiorità, secondo l'indicazione di Plotino per cui «chi conosce se stesso saprà anche donde è nato»²²; in forza delle verità eterne, che sono oggetto della ragione (Cudworth)²³;

¹² *Ibi*, p. 175.

¹³ B. Whichcote, *The Works of the Learned Benjamin Whichcote*, Aberdeen 1751, III, p. 187. Cfr. anche *ibi*, II, p. 11 e IV, p. 298. Cfr. anche *Eight Letters which passed between Dr. Whichcote and Dr. Tuckney, written in September and October 1651*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, London 1753, p. 49.

¹⁴ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., pp. 12-13.

¹⁵ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 382.

¹⁶ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., p. 114.

¹⁷ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 389.

¹⁸ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., p. 2.

¹⁹ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 389.

²⁰ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., p. 121.

²¹ Cfr. B. Whichcote, *Works*, cit., III, pp. 142-143.

²² *Enn.* VI, 9, 7. «Colui che riflette su di sé, riflette sulla propria Origine, e trova impressa nella propria anima la più chiara impronta di un qualche [...] Essere perfetto» (J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 123).

²³ «Se [...] vi sono eterni intelligibili o idee, e eterne verità, e una esistenza necessaria appartiene ad essi/e, allora deve esserci un Intelletto eterno necessariamente esistente, dal

sulla base dell'idea di Dio, idea «*naturale* [...], *necessaria e essenziale* all'anima umana» (More)²⁴. Inutile sottolineare che la conoscenza di Dio per i platonici di Cambridge è fondamentale, data la loro concezione della ragione come *candle of the Lord*: Dio è «il peculiare oggetto» della ragione²⁵; «è nella natura stessa della nostra mente [...] cercare Dio»; «la natura intellettuale possiede un desiderio nascosto e una sete di Dio»²⁶.

Ma se questa è l'idea che i platonici di Cambridge hanno della ragione e della sua relazione con Dio, in che rapporto stanno ragione e religione? Da un punto di vista speculativo, ragione e religione non sono la stessa cosa. Ciò non vuol dire che siano irrelate. Anzitutto, la ragione ha un posto primario nella religione, sia naturale che rivelata. E in effetti, da un lato, la ragione «è quella facoltà per cui l'uomo è in grado di conoscere Dio, di ricevere da Dio, di ritornare a lui e di riconoscerlo»²⁷; dall'altro, «a chi Dio rivela i suoi comandi e i suoi piani se non a un agente intelligente, alla ragione dell'uomo», quale «*recipiente* di ciò che Dio comunica»²⁸. Quanto alla religione rivelata, poi, la ragione deve giudicarne le credenziali, soprattutto le testimonianze²⁹; deve riconoscere se si tratta di una vera rivelazione oppure no; deve analizzare il contenuto stesso della rivelazione, almeno secondo Whichcote³⁰. Così, per un verso, la ragione in materia di religione è «preparatoria a che l'uomo si rivolga a Dio»³¹ e ascolti ciò che vuole comunicargli; per altro verso, con l'esame dei fondamenti e dei contenuti della rivelazione, riesce a distinguere la religione vera dalla superstizione; per altro verso ancora, è in grado di combattere l'ateismo. Insomma, la ragione di per sé è «una vera amica per la religione», mentre «la non ragionevolezza (*unreasonableness*) [...] non è un tratto della religione, né è vantaggiosa per essa»³².

momento che queste verità e intelligibili essenze delle cose non possono essere assolutamente in alcun luogo se non in un intelletto» (R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, p. 736).

²⁴ H. More, *Opera omnia*, London 1675-1679, II/2, p. 36. «È evidente che, se consultassimo il nostro *lume naturale* sulla nozione di *Ente assolutamente perfetto*, tale oracolo ci darebbe questa risposta, che è *Sostanza spirituale*, [...] *ed esistente necessariamente in forza propria (a se necessario existens)*» (*ibidem*).

²⁵ B. Whichcote, *Works*, cit., IV, p. 73.

²⁶ *Ibi*, IV, p. 286.

²⁷ *Ibi*, IV, p. 140.

²⁸ *Ibi*, III, p. 182.

²⁹ Cfr. H. More, *Opera omnia*, cit., I, pp. 827-828.

³⁰ Cfr. *Eight Letters*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, cit., p. 48.

³¹ B. Whichcote, *Works*, cit., III, p. 184.

³² J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 448.

È il caso, però, di precisare ulteriormente i rapporti tra ragione e religione rivelata. Per i platonici di Cambridge, vi è sostanziale accordo, armonia, tra ragione e fede. Esse «possono scambiarsi l'una con l'altra il bacio della pace»: in ultima analisi, «tutt'e due sgorgano dalla medesima sorgente di luce, e dolcemente tendono al medesimo fine», che consiste nella gloria di Dio e nella felicità dell'uomo³³. Nessuna opposizione, allora, in via di principio tra ragione e fede: «una luce non si oppone all'altra», per cui «*lumen fidei* e *lumen rationis* possono brillare ambedue insieme, anche se con splendore diverso»³⁴; d'altra parte, «se Dio volesse aprire nell'animo umano un altro passaggio, donargli un altro occhio, pregiudicherebbe con questo la validità di ciò che è conosciuto con il lume precedente?»³⁵. In particolare, la ragione, in quanto limitata, per quanto riguarda le verità rivelate, come non può scoprirle, così non può opporvisi, a meno che non siano contrarie alla ragione stessa³⁶; la religione non può proporre nessuna dottrina in contrasto con la ragione: lo facesse, sarebbe religione falsa, superstizione³⁷.

Ma cosa aggiunge la rivelazione alla ragione? La domanda è cruciale, decisiva. Per i platonici di Cambridge, la rivelazione cristiana ha essenzialmente il ruolo di restaurazione della ragione, dopo il peccato originale, di conferma e rinforzo della ragione, di ricostituzione dello stato primitivo di naturale moralità³⁸. In questo quadro, la Scrittura è un documento «aggiuntivo (*superadded*)», che contiene verità rivelate, le quali sono comunque conformi alla conoscenza naturale umana e a ciò che la ragione induce a pensare³⁹; la redenzione di Cristo, necessaria per l'umanità storica, decaduta per il peccato originale, consiste nel riportare l'uomo al livello dell'incorrotta razionalità⁴⁰; Cristo è il realizzatore, e il modello, della perfetta moralità⁴¹. Come si vede, il sovrarazionale risulta sfumato, e la rivelazione è ricondotta, almeno parzialmente, alla ragione e alla moralità: la religione «amplia tutte le facoltà dell'anima»⁴², «ridà il trono alla [...] ragione» per il

³³ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., p. 2.

³⁴ *Ibi*, p. 175.

³⁵ *Ibi*, p. 169. «È una folle immaginazione pensare che la religione debba estinguere la ragione» (J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 388).

³⁶ Cfr. N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., pp. 170-172.

³⁷ Cfr. H. More, *Opera omnia*, cit., I, p. 828.

³⁸ Cfr. B. Whichcote, *Works*, cit., IV, pp. 185-188.

³⁹ Cfr. *ibi*, III, pp. 191-192.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, IV, pp. 187-188.

⁴¹ Cfr. J. Smith, *Select Discourses*, cit., pp. 406-408.

⁴² *Ibi*, p. 393.

controllo delle passioni⁴³, rende la ragione «più vigorosa»⁴⁴. Dunque, razionalismo dei platonici di Cambridge? In un certo senso sì: effettivamente essi operano una certa essenzializzazione dogmatica e un reale depotenziamento dell'ordine rivelato e salvifico. Ma lo fanno in funzione apologetica della religione cristiana. In tal senso vanno lette le affermazioni relative all'unità di ragione e religione. Unità relativa all'oggetto: per Whichcote, «lo spirituale è il più razionale (*spiritual is most rational*)»⁴⁵, la ragione «non si trova mai così soddisfatta come in materia di fede cristiana», «la verità rivelata soddisfa la ragione», «la religione è l'esito più vero della ragione»⁴⁶. Unità relativa al soggetto: chi «è guidato dalla religione», «vive in comunione con la sua propria ragione»⁴⁷; «se un uomo si trova nel vero stato di religione, non può distinguere tra religione e ragione del suo intelletto», in quanto «la sua religione è la ragione del suo intelletto, e la ragione del suo intelletto è la sua religione»⁴⁸. Tutto questo, però, non significa escludere la rivelazione, al di là di un suo indubbio ridimensionamento: «Io riconosco Cristo – scrive Whichcote – nella natura, nella ragione, nell'intelletto, tanto quanto nei doni della grazia, così che Cristo non sia in alcun modo da me trascurato, né la fede tralasciata», ma tutto sia posto «sotto Cristo»⁴⁹. E Henry More, a proposito della «divina certezza della fede» afferma che essa, in quanto «sicurezza delle verità proposte dalla Sacra Scrittura», «deriva dalla partecipazione al medesimo Spirito del nostro Salvatore e degli apostoli»⁵⁰. E ancora per Whichcote, ma per tutti i platonici di Cambridge, la centralità della Scrittura come «*adaequata regula fidei*», che contiene «*omnia ad salutem necessaria*»⁵¹.

2. Religione e prassi

La religione, per i platonici di Cambridge, non può prescindere dalla ragione: non può essere senza ragione; non può essere contro ragione; è se-

⁴³ *Ibi*, p. 397.

⁴⁴ *Ibi*, p. 388. «Coloro che maggiormente vivono nell'esercizio della religione troveranno la loro ragione particolarmente potenziata» (*ibidem*).

⁴⁵ *Eight Letters*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, cit., p. 108.

⁴⁶ *Ibi*, pp. 43, 48.

⁴⁷ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 387.

⁴⁸ B. Whichcote, *Works*, cit., IV, p. 147. Cfr. anche *ibi*, p. 144.

⁴⁹ *Eight Letters*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, cit., pp. 126-127.

⁵⁰ H. More, *Opera omnia*, cit., I, p. 830.

⁵¹ *Eight Letters*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, cit., p. 50.

condo ragione, pur nella diversità di àmbiti e competenze. Ma la ragione e, con essa, la religione naturale hanno a che fare necessariamente con la moralità. Ciò per vari motivi. Anzitutto, la conoscenza non può essere del tutto separata dalla moralità, dalla virtù, pena il suo possibile sviamento: la ragione deve essere accompagnata almeno dalla temperanza, che modera gli appetiti sensibili, e dall'umiltà, che porta a cogliere e rispettare l'ordine dell'essere⁵². Ma è particolarmente nella conoscenza di Dio, essenziale per la ragione e per la religione, che la moralità risulta assolutamente necessaria. Se è vero, infatti, sulla linea di Plotino⁵³, che «conosce qualcosa nel modo migliore chi ha un'esatta somiglianza o una certa analogia con la cosa stessa»⁵⁴, allora conosce davvero Dio soltanto chi, distaccato dai sensi e dalla materia, diventa simile a Dio: «come l'occhio non può contemplare il sole senza essere simile al sole (*Sunlike*)», così «l'anima dell'uomo non può contemplare Dio senza essere simile a Dio (*Godlike*), [...] partecipe della natura divina»⁵⁵.

Ma la moralità non è importante solo ai fini della conoscenza di Dio. Lo è anche per altro: per la direzione della condotta, da parte della ragione; per la conformazione a Dio e alla sua volontà, da parte della religione. Quanto alla ragione umana, essa è capace di conoscere la legge morale naturale. Da questa, in definitiva dalla natura e dall'ordine delle cose, dipendono il bene e il male. Nessun arbitrarismo morale, quindi, per i platonici di Cambridge. I valori morali non derivano immediatamente dalla volontà divina: Dio è sì causa efficiente delle cose, ma «non può sostituire la causa formale», quindi, «se mancasse la causa formale o natura della giustizia e dell'ingiustizia, del morale e dell'immorale, egli non può supplire ad essa»⁵⁶; «Dio stesso non può ordinare ciò che è di sua natura ingiusto», perché «la volontà di Dio è secondo la sua giustizia, e non la sua giustizia secondo la sua volontà»⁵⁷. Esiste, quindi, una legge morale naturale ogget-

⁵² Cfr. H. More, *Opera omnia*, cit., II/2, pp. 213-214.

⁵³ Cfr. *Enn.* I, 6, 9; III, 6, 5; IV, 7, 10; VI, 9, 9.

⁵⁴ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 2.

⁵⁵ *Ibi*, pp. 2-3.

⁵⁶ R. Cudworth, *De aeterna et immutabili rei moralis, seu iusti et honesti natura liber*, in appendice a Id., *Systema intellectuale hujus universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii*, Ienae 1733, p. 6. «Tutte le cose sono ciò che sono non per volontà, ma per natura. Le cose che sono candide, ad es., sono tali per il candore, [...] quelle triangolari per la loro triangolarità, quelle rotonde per la rotondità, [...] cioè, per certe siffatte nature che sono loro proprie» (*ibi*, p. 5). Pertanto, «nemmeno la stessa [...] infinita potenza di Dio ha tanta forza da poter creare, con la sua pura volontà, un corpo di forma triangolare che non abbia la natura e le proprietà del triangolo» (*ibi*, p. 6).

⁵⁷ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, cit., p. 897.

tiva, immutabile. Ora, la ragione, che è in grado di scoprirla, non può non presentarla alla volontà come cosa da realizzare proprio perché buona: da un lato, infatti, «la volontà non è che un'eco dell'intelletto»⁵⁸, in quanto è portata a volere e ad attuare il bene come le è presentato dalla ragione; dall'altro, l'immoralità è contro ragione e contro natura, quindi razionalmente da evitare.

La ragione, allora, è interessata alla morale, nella misura in cui vivere secondo ragione è vivere secondo l'ordine morale. Ma, sulla linea della ragione, è interessata alla morale anche la religione come relazione con Dio, relazione di conformazione a lui. Anzi, la religione è sostanzialmente morale. La religione autentica, naturalmente, e cioè: non superficiale, come quella di «una parziale obbedienza ad alcuni precetti della legge di Dio»⁵⁹; non legalistica, come quella dettata dal timore, o legata alla mera giustizia forense; non puramente esteriore, fatta solo di riti e di cerimonie; non passiva, quasi «un indolente genere di far niente in modo che Dio stesso possa far tutto»⁶⁰. La vera religione è impegno morale, sforzo di realizzare il volere di Dio, cammino di rinnovamento spirituale che porti l'*imago Dei* alla *similitudo Dei* e l'affinità con Dio all'assimilazione a lui, proposito di rendere gloria a Dio con la propria esistenza e con «un vero spirito di santità, di giustizia e di mitezza»⁶¹. La vera religione consiste nel libero amore verso Dio: non c'è bisogno di alcuna legge che costringa l'uomo religioso a servire Dio, a corrispondere al suo volere, a entrare in comunione con lui⁶². La vera religione ha come fine la deificazione (*théosis*) dell'uomo, che si raggiunge attraverso «l'esercizio delle divine virtù dell'amore, della gioia, della pace, della sopportazione, della benevolenza, della bontà»⁶³.

E se la religione naturale ha come scopo l'assimilazione dell'uomo a Dio con la pratica delle virtù morali, questo è vero anche, anzi in via eminente, della religione rivelata, del cristianesimo. Si pensi alla grazia, alla «vita eterna» come visione beatifica di Dio, all'adozione a figli di Dio per cui gli uomini possono rivolgersi a Dio con il nome di «Padre», al corpo mistico di Cristo. Circa poi la rilevanza della moralità, della santità, si pensi alle beatitudini⁶⁴. Si pensi al comandamento dell'amore di Dio e del-

⁵⁸ N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse*, cit., p. 155.

⁵⁹ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 359.

⁶⁰ *Ibi*, p. 470.

⁶¹ *Ibi*, p. 408.

⁶² Cfr. *ibi*, pp. 364-366.

⁶³ *Ibi*, p. 410.

⁶⁴ Cfr. *Mt* 5, 3-12 par.

l'amore del prossimo⁶⁵. Si pensi alle parole di Cristo: «Non chiunque dice "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli»⁶⁶; «chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi mi è fratello, sorella e madre»⁶⁷. Del resto, se Cristo è il modello assoluto di moralità, può il cristiano non imitare Cristo, il discepolo non imitare il maestro?

La moralità, quindi, risulta fondamentale per la religione cristiana, come lo è per la religione naturale e per la ragione. E nell'ambito della moralità, ha un posto di tutto rispetto, per i platonici di Cambridge, il dovere della tolleranza religiosa. Militano a favore della tolleranza motivi di ordine razionale e motivi specificamente cristiani. Motivi legati alla ragione e alla religione in generale: la scelta di fede è un atto eminentemente interiore e personale, per cui l'intervento dello Stato in materia di religione è sempre illegale, a meno che non vi siano motivi gravi di sicurezza sociale⁶⁸; la pace, l'amore, la concordia, la comprensione, sono virtù naturali, per cui l'intolleranza è contro natura e contro ragione; «la libertà di religione è un diritto comune e naturale di tutti i popoli e di tutte le persone», diritto di «esaminare quale sia il modo migliore per servire Dio»⁶⁹. Motivi tipicamente cristiani: nel cristianesimo vi sono verità necessarie (alla salvezza), immutabili, chiare, su cui l'accordo è obbligatorio e di fatto c'è fra tutti i cristiani, e verità non necessarie, né immutabili, né chiare, su cui vi possono essere opinioni diverse, che vanno rispettate⁷⁰; «*cuilibet Christiano est iudicium discretionis*»⁷¹, come afferma Whichcote; è la carità che conta, al di là, e prima, di tutte le interpretazioni della Scrittura e di tutte le posizioni dogmatiche; «*fides non est cogenda*»⁷², come sottolinea ancora Whichcote.

Dunque, decisamente tollerante la religione dei platonici di Cambridge, e spiccatamente morale. Prima ancora, religione «razionale». Ma, precisamente, a che livello di consistenza e di profondità viene a trovarsi la religione nell'uomo?

⁶⁵ Cfr. *Mt* 22, 34-40 par.

⁶⁶ *Mt* 7, 21.

⁶⁷ *Mt* 12, 50.

⁶⁸ Cfr. H. More, *Opera omnia*, cit., I, p. 423.

⁶⁹ *Ibi*, p. 425.

⁷⁰ Cfr. B. Whichcote, *Works*, cit., II, pp. 21-22.

⁷¹ *Eight Letters*, in B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, cit., p. 56.

⁷² *Ibi*, p. 50.

3. Religione e antropologia

Per i platonici di Cambridge, la ragione è la facoltà che è in grado di conoscere Dio, anzi «*intellectus quaerit Deum*»⁷³, e la religione è l'intima relazione dell'uomo con Dio. Ambedue fanno riferimento al divino, per cui sono in stretto rapporto tra loro: la ragione non prescinde dalla religione, anzi è in certo senso «religiosa», e la religione non può ignorare la ragione, anzi è in certo modo «razionale». In particolare, la ragione è «*vinculum Dei et hominis*»⁷⁴, è capacità di religione. Ma allora, se la capacità razionale è capacità religiosa, la religione è naturale, «strutturale», per l'uomo. Come è *animal rationale*, così egli è *animal capax religionis*, anzi, proprio perché dotato di ragione è capace di religione. *Animal rationale* e *animal capax religionis* risultano, quindi, «espressioni equivalenti»: la ragione «rende l'uomo disposto e idoneo a comunicare con Dio, conoscendolo e amandolo»⁷⁵; «un senso della divinità è intrinseco alla natura umana»; «non c'è istinto più forte [...] che il senso della divinità nella natura razionale»⁷⁶. Propriamente, però, l'uomo andrebbe definito «animale religioso» e non «animale razionale», dato che pure gli animali hanno forme di calcolo e finalizzazione delle azioni che somigliano alla razionalità umana. E in effetti, la differenza formale dell'uomo, ciò che l'uomo ha di specifico, e che lo distingue dagli animali⁷⁷, è la religiosità, o anche la ragione ma in quanto capacità di religione: «fu saggiamente detto da *Plutarco* che non porrebbe tanto *l'uso della ragione* come carattere formale dell'uomo, atto a distinguere l'uomo dalle altre creature, quanto [...] *l'esercizio della religione*»⁷⁸; «niente altro è più specifico per l'uomo che la capacità di religione e il senso della divinità»⁷⁹.

Come è noto, che la caratteristica dell'uomo, rispetto agli animali, sia la capacità di religione è stato affermato da vari autori, come, ad esempio, Platone, Aristotele, Plotino, Cicerone, Seneca, Epitteto, Plutarco, Tommaso d'Aquino, Marsilio Ficino. Non è possibile qui riferirne, nemmeno sommariamente⁸⁰. I platonici di Cambridge riprendono siffatta concezione

⁷³ B. Whichcote, *Works*, cit., IV, p. 286.

⁷⁴ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 389.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ B. Whichcote, *Works*, cit., IV, p. 436.

⁷⁷ Cfr. J. Smith, *Select Discourses*, cit., pp. 388-389.

⁷⁸ B. Whichcote, *Works*, cit., I, p. 300.

⁷⁹ *Ibi*, III, p. 237.

⁸⁰ Per un ampio ragguaglio sulla naturale religiosità dell'uomo, con riferimento ai platonici di Cambridge e alle loro fonti, cfr., anche per le numerose e puntuali indicazioni

dell'uomo, specificamente segnata dalla religiosità, e la fanno propria. Ma la fanno propria sulla base di che? Essenzialmente sul fondamento di Dio, creatore e fine dell'uomo: l'uomo è immagine di Dio, ha desiderio di Dio, prova diletto per le cose divine. L'uomo è ontologicamente *imago Dei*: per la sua natura spirituale, egli è «la copia più chiara e distinta di Dio stesso»⁸¹. L'uomo è desiderio di Dio: la volontà umana tende al bene e quindi non può non volere, desiderare, amare, il Bene sommo, il bene di ogni bene – *arché* e *télos* in certo modo coincidono, anche se propriamente il *télos* è insieme effetto e compimento dell'*arché*. L'uomo gioisce per le cose divine, che percepisce come connaturali: «gli oggetti propri della mente e dello spirito sono le realtà divine e immateriali, con le quali l'anima ha la più grande affinità, perciò esulta particolarmente nel suo relazionarsi con esse»⁸².

Per i platonici di Cambridge, quindi, l'uomo è essenzialmente religioso, aperto alla trascendenza, in comunione originaria, e ineliminabile, con Dio. Ma se è così, la religione è la massima realizzazione dell'uomo: «quanto più l'anima si dirige verso Dio, tanto più diventa *theo-eidés*, dei-forme (*God-like*)»⁸³. Se è così, se la relazione con Dio è costitutiva dell'essere umano, l'ateismo è alienazione dell'uomo, e null'affatto libera attuazione della sua natura: «è alienazione e sacrilegio vivere nel mondo senza Dio»⁸⁴; negare Dio è negare l'uomo; l'ateismo è contro ragione e contro natura. Analogamente, l'egoismo, come pretesa di autosufficienza dell'uomo, è idolatria di sé, è negazione di sé, è contro natura e contro ragione. Se l'uomo è strutturalmente religioso, da un lato, «non varrebbe la pena di vivere in un mondo senza Dio»⁸⁵, dall'altro, «supponendo che non vi fosse alcun Dio, niente di peggio potrebbe esservi per l'uomo che la *religione*»⁸⁶.

bibliografiche, M. Micheletti, «*Animal capax religionis*». Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury, cit., pp. 7-109.

⁸¹ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 125.

⁸² *Ibi*, p. 416.

⁸³ *Ibi*, p. 406.

⁸⁴ B. Whichcote, *Works*, cit., IV, p. 436. Sull'argomento, cfr. M. Micheletti, *L'ateismo come alienazione nel pensiero di Benjamin Whichcote e John Smith*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 67(1975), pp. 432-441.

⁸⁵ J. Smith, *Select Discourses*, cit., p. 439. Sull'argomento, cfr. M. Micheletti, «*Che senso ha per me vivere in un mondo privo di dèi o di Provvidenza?*». Whichcote, Smith, Cudworth, 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*, Benucci, Perugia 1988, pp. 43-77.

⁸⁶ H. More, *An Antidote against Atheism*, in Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1712⁴, p. 83.

Dunque, per i platonici di Cambridge, la religione è una dimensione costitutiva dell'uomo; consiste nell'assimilazione a Dio attraverso la moralità, propiziata sia dalla ragione che dalla Rivelazione, e segnata attraverso la carità e la tolleranza; è costituita dall'intima comunione con Dio; è in armonia con la ragione.

Volendo andare oltre il platonismo inglese del Seicento, a livello di pura storia delle idee bisogna dire che questi caratteri della religione si sviluppano autonomamente e in diverse direzioni. Intanto, la religione come struttura essenziale dell'uomo va verso una sua sostanziale «umanizzazione», verso la sua assimilazione a mera funzione umana, a predicato dell'uomo, fino alla riduzione, come in Feuerbach, della teologia all'antropologia. Naturalmente, i platonici di Cambridge non sarebbero d'accordo su questa linea di evoluzione del loro pensiero: la religione non è solo radicata nell'uomo, ma è oggettivamente vera; religione è apertura alla trascendenza; religione non è antropocentrismo, perché l'uomo ha il suo centro non in sé ma in Dio. In secondo luogo, la moralità come elemento fondamentale della religione diventa morale puramente razionale, morale autonoma, che finisce per assorbire per vari aspetti la religione stessa. È il caso di Kant: la morale è assolutamente autonoma; la religione è la considerazione dei nostri doveri morali come comandi divini, senza che vi siano doveri speciali dell'uomo che si riferiscano immediatamente a Dio; l'autentico culto di Dio è costituito dalla buona condotta; la preghiera, almeno quella privata, non ha senso, anzi è sviante⁸⁷. Anche qui i platonici di Cambridge non sarebbero d'accordo: la morale ha in Dio il suo fondamento ultimo; è conformità alla volontà divina; è imitazione della perfezione morale, della santità, di Dio; la morale è secondo ragione, ma ha un vasto respiro religioso, e comunque non esclude affatto la preghiera come modo di piacere a Dio. Infine, la rivalutazione della ragione in riferimento alla religione si prolunga in un razionalismo teologico che finisce per escludere ogni elemento rivelato, e questo già alla fine del Seicento, con Toland, che ritiene il cristianesimo religione vera solo perché, e nella misura in cui, è religione razionale. I platonici di Cambridge ancora una volta avanzerebbero delle riserve: la ragione non elimina la Rivelazione; la Rivelazione ha in Dio rivelante il suo

⁸⁷ Sulla preghiera in Kant (quella privata, che sarebbe un'ipocrisia, addirittura un atto immorale, negherebbe l'autonomia della morale, e quella pubblica con funzione edificante – posizione che non si sa quanto sincera), cfr. U. Regina, *La preghiera in Immanuel Kant*, in A. Babolin (ed.), *Preghiera e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1978, pp. 321-358.

fondamento adeguato, per cui la sua «razionalità», conformità a ragione, è un elemento ulteriore della sua validità, non l'unico, né discriminante.

Proviamo a concludere. Per un verso, nell'ordine della storia delle idee, i platonici di Cambridge rivelano una ricchezza di pensiero e un afflato religioso rispetto a cui il razionalismo teologico radicale, la riduzione della religione a morale, la dissoluzione della teologia nell'antropologia sono esiti senz'altro unilaterali, e comunque per nulla necessari del loro pensiero, anzi, ad esso contrari, sotto vari aspetti. Per altro verso, al di là di tutto essi hanno meriti innegabili: aver conservato e rielaborato una tradizione «classica» che corre sulla linea platonica, neoplatonica e patristica; aver dato l'avvio in qualche modo alla «filosofia della religione», sia per il peso riconosciuto alla ragione e alla moralità in materia di religione, sia con la reinterpretazione del messaggio rivelato in un determinato contesto storico; l'aver realizzato un «equilibrio, precario per quanto si voglia, ma pur sempre raro equilibrio, [...] tra “Reason” e “above Reason”»⁸⁸. Per altro verso ancora, avendo affrontato questioni come la misura secondo cui la ragione deve, o può, entrare in materia di religione, il rapporto tra la religione e la prassi, il legame tra la religione e il senso dell'esistenza, essi hanno richiamato l'attenzione su problemi che – soluzioni a parte – non sono affatto «superati», d'altri tempi: sono tuttora attuali, «diversamente» attuali.

⁸⁸ M. Sina, *L'avvento della ragione. «Reason» e «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 69.