

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 célèbres.. 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 prefigurano 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 altrettanto 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'ateismo 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'incomprendibilità 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 *hylozoïsme* 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'*edi-ficazione*, 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 DEL-

LA 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 SCHURMAN (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 Cambridger 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 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.