

Il fine e la virtù: teologia ed etica in Jonathan Edwards

Elisa Buzzi

Facoltà di Teologia (Lugano)

*No true virtue without SUPREME LOVE TO GOD
and making God our supreme end*
(J. Edwards, *Controversies Notebook:
The Nature of True Virtue*)

Nei primi mesi del 1755, nel suo “esilio” di Stockbridge, Jonathan Edwards¹ completò la stesura delle due dissertazioni *Concerning the End for which God Created the World* e *The Nature of True Virtue*², che verranno pubblicate solo dieci anni più tardi dal suo discepolo Samuel Hopkins. Hopkins incluse i due testi in un’unica edizione, seguendo in questo la volontà dell’Autore e rispettando la profonda unità strutturale e tematica che caratterizza quelle che erano state concepite come le due parti complementari di un unico grande discorso teologico-morale³. Si è spesso osservato che le due dissertazioni si discostano dalla maggior parte degli scritti di Edwards per la loro natura di trattati dal tenore puramente teoretico e non polemico⁴. In realtà, anche se tale giudizio si giustifica dal punto di vista stilistico, le dissertazioni si inseriscono

¹ Jonathan Edwards nacque a East Windsor, in Connecticut, il 5 ottobre 1703. Addottoratosi a Yale nel 1723, divenne pastore della Prima Chiesa di Northampton, in Massachusetts, dove guidò i “Risvegli”, degli anni ’30 e ’40. A quegli anni sono legati alcuni dei suoi scritti più famosi e, soprattutto, *A Treatise Concerning Religious Affections*, pubblicato nel 1746. Nel 1751, in seguito di una controversia con la sua congregazione, Edwards si stabilì nella missione indiana di Stockbridge. A questo periodo risale la composizione di alcuni dei suoi trattati maggiori. Nei primi mesi del 1758 accettò l’incarico di rettore del College of New Jersey (Princeton), ma dopo brevissimo tempo dal suo insediamento, il 22 marzo 1758, morì a causa di una vaccinazione contro il vaiolo.

² Cfr. *The Works of Jonathan Edwards* (d’ora in poi WJE), vol. 8, *Ethical Writings*, ed. by P. Ramsey, New Haven-London 1989, 403-627.

³ Cfr. P. RAMSEY, *Editor’s Introduction*, WJE 8, 5.

⁴ Cfr. E. H. DAVIDSON, *Jonathan Edwards the Narrative of a Puritan Mind*, Boston 1966, 88.



profondamente nel complesso della speculazione edwardsiana proprio in quell'aspetto che è stato definito "apologetica implicita", cioè la determinazione di Edwards ad affrontare la sfida intellettuale dell'incipiente pensiero illuministico con le armi di un'argomentazione razionale non separata dall'interiorità spirituale dell'esperienza di fede⁵. Questa continuità è anzitutto evidente nella costante attenzione da lui dedicata nel corso degli anni agli argomenti delle dissertazioni, attenzione documentata, tra l'altro, da numerose voci del giornale teologico *Le Miscellanee*, in cui egli annotò per più di trent'anni le sue riflessioni private⁶. Inoltre, nella seconda dissertazione, laddove egli prende posizione contro alcune delle teorie morali del suo tempo, emerge l'intento di confrontarsi con la cultura dell'epoca, in uno dei suoi punti maggiormente sensibili, un intento che, anzi, è suggerito dal titolo stesso del testo. Tuttavia, in senso più profondo, il carattere "apologetico" delle due dissertazioni si coglie nella loro complementarità, e, quindi, nell'esplicita unificazione del discorso teologico e di quello etico, una unificazione che non si limita in Edwards alla definizione di una premessa fondativa metafisico-teologica, dalla quale vengono dedotte delle "conseguenze" antropologiche e morali, sotto forma di precetti normativi, ma si gioca nella continua interazione tra livello soprannaturale e livello naturale della conoscenza e dell'amore, che ha il suo fulcro nella definizione della virtù come bellezza primaria o eccellenza, il cui paradigma ontologico è la relazione trinitaria.

1. La nuova etica filosofica

Il discorso etico agli inizi del '700 nel mondo anglosassone è caratterizzato da due tendenze fondamentali riconducibili in certa misura all'opera di Locke, ma oltre a lui ad un vasto complesso di fattori speculativi e religiosi: l'imporsi del metodo critico-sperimentale; l'impatto del razionalismo cartesiano e del naturalismo di Hobbes, che si sommano agli influssi del Pietismo nel determinare una preoccupazione centrale per l'interiorità soggettiva, l'introspezione e l'analisi "psicologica"; il ridimensionamento e la crisi delle autorità morali classiche, l'affermarsi di correnti neopagane, soprattutto stoiche, e neoagostiniane e la necessità sempre più avvertita di riconsiderare l'antropologia filosofica cristiana alla luce di nuove evidenze esperienziali. In questo

⁵ Cfr. M. J. McCLYMOND, *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*, New York-Oxford 1998, VI-VII, 101-106.

⁶ Cfr. P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 11.



conto⁷, da un lato, nell'ambito della riflessione filosofica, si delinea il progetto moderno di fondazione di un'etica universale, razionale ed empirica, basata su principi autonomi ed autoevidenti, derivati da una osservazione della natura umana, in grado di fondare una "scienza morale" sul modello della scienza della natura. Questa prima tendenza, che si esplica nel duplice movimento per cui «la natura diviene normativa nella comprensione dell'io e l'autocomprensione dell'io normativa nella morale»⁸, fa decisamente perno su una interpretazione naturalistica, che pone al centro della riflessione il soggetto intensamente analizzato in tutte le sfaccettature della sua vita interiore. Anche i temi tradizionali dell'antropologia e dell'etica cristiana, in particolare quelli valorizzati dal neoagostinismo, risultano decisamente riconfigurati in un contesto in cui la crisi delle fonti tradizionali di autorità e l'incombere dello scetticismo impongono alla filosofia «la responsabilità di ricostruire in termini secolari e naturalistici i fondamenti etici e i valori di una nuova epoca»⁹.

D'altro canto, dal punto di vista della riflessione più strettamente teologica, inizia in ambito protestante la parabola che, nel volgere di un secolo, porterà all'affermarsi della teologia liberale e alla riduzione del cristianesimo a etica. Gli inizi di questa vicenda si annunciano nel dibattito sulla "ragionevolezza del cristianesimo" del XVII secolo con i toni moderati della critica dei latitudinari o *catholik free thinkers* a certe dottrine tradizionali del Calvinismo, considerate inaccettabili dal punto di vista delle esigenze razionali e morali, nonché foriere di interminabili conflitti. Ben presto questi inviti a un cristianesimo illuminato e tollerante si trasformarono in un attacco diretto contro la dottrina cristiana nel suo complesso e nei suoi fondamenti rivelati, un attacco in cui la purificazione razionale del cristianesimo venne a coincidere con il rifiuto dell'autorità della Rivelazione, l'esclusione della dimensione soprannaturale e l'identificazione del cristianesimo con una religione naturale, corrispondente alle "intenzioni etiche" del suo fondatore.

Entrambi questi movimenti convergono nello sganciamento dell'etica dalla teologia morale, nel rifiuto della teologia come metadiscorso e in una decisa opzione antropocentrica.

In tale contesto Edwards, nonostante i suoi interessi prevalentemente teologici, si trovò impegnato in un ideale dibattito con i principali esponenti del pensiero mo-

⁷ Cfr. N. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill 1981 e, soprattutto, Id., *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*, Chapel Hill 1981.

⁸ G. MARSDEN, *Jonathan Edwards. A Life*, New Haven-London, 2003, 464-465.

⁹ N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 6.



rale britannico della sua epoca: Clarke, Wollaston, Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Turnbull e anche Hume. Soprattutto il sentimentalismo etico rappresentava una sfida per Edwards per almeno due motivi: anzitutto perché il credo ottimistico della benevolenza, fondandosi su una teoria antropologica che in molti punti contrastava radicalmente con la visione cristiana, costituiva una sorta di "contro religione", che richiedeva una discussione filosofica ancor prima di una confutazione teologica¹⁰. In secondo luogo, però, e in una maniera che risulta meno paradossale se si considerano i profondi nessi teorici e storici che legano il sentimentalismo etico del '700 alla teologia protestante, in particolare al pietismo puritano, del secolo precedente¹¹, Edwards si trovava a combattere nell'etica del *moral sense* un avversario decisamente ambiguo, la cui struttura terminologica e concettuale risultava innegabilmente affine alla sua, anzi, all'apparenza ne rispecchiava in misura significativa le tesi centrali. Anche se i riferimenti diretti a Hutcheson non bastassero a suffragare l'idea che l'etica del *moral sense* rappresenti l'obiettivo diretto ed esclusivo della polemica edwardsiana in *True Virtue*¹², le evidenze interne presentate complessivamente dalle due dissertazioni ci sembrano giustificare la tesi che Edwards abbia avvertito chiaramente la sfida lanciata da un pensiero morale, che, pur utilizzando ancora categorie concettuali della tradizione cristiana, le svuotava di ogni significato religioso, e che abbia inteso invertire questa tendenza secolarizzatrice e naturalistica, utilizzando in modo creativo «quanto di meglio vi era nel pensiero del suo tempo a vantaggio di Dio»¹³.

2. Teologia morale e filosofia morale

Le due dissertazioni appartengono all'ultima fase della produzione edwardsiana, caratterizzata dalla stesura di trattati sistematici: tra l'estate del 1752 e la primavera del 1753, dopo «molti ostacoli, ritardi e interruzioni»¹⁴, in brevissimo tempo porta a termine *A careful and strict Enquiry into the modern prevailing Notions of that Freedom of Will, which is supposed to be essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame*, pubblicata nel 1754, una confutazione

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 8 e 131.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 60, 106-108.

¹² Cfr. P. RAMSEY, *Appendix II, Jonathan Edwards on Moral Sense, and the Sentimentalists*, WJE 8, 689-705.

¹³ Cfr. N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 61.

¹⁴ J. EDWARDS, *Letter to the Reverend John Erskine, April 14, 1753*, in *Letters and Personal Writings*, WJE 16, ed. by G. S. Claghorn, New Haven-London 1998, 594.



della concezione della libertà come autodeterminazione che, col titolo abbreviato di *Freedom of the Will*, è stata spesso considerata la sua creazione filosoficamente più importante. Dopo le due dissertazioni, composte tra il 1753 e il 1755, nel 1757 conclude la stesura di *The Great Christian Doctrine of Original Sin defended; Evidences of its Truth produced, and Arguments to the Contrary answered*, che uscirà nel 1758, poco tempo dopo la sua morte. Il filo che lega questi trattati è ben riconoscibile e li situa in una dimensione prettamente teologico-morale. Edwards in diverse occasioni li riconferma alla sua lunga controversia con l'arminianesimo, la "nuova moda teologica" «concernente la libera volontà e l'azione morale», che si poneva in alternativa al calvinismo e contro la quale, soprattutto con *Freedom of the Will*, egli pensava di sferrare un attacco decisivo¹⁵. Inoltre, come risulta dai suoi appunti preparatori, egli in un primo tempo pensava di completare l'opera di *Freedom of the Will* con un grande trattato in più volumi, comprendente nella prima parte gli argomenti delle due dissertazioni e, nella seconda, una difesa della dottrina del peccato originale e una esposizione della dottrina della grazia, tese a dimostrare l'inconsistenza della nozione di *moral taste* e dell'ottimismo antropologico ad essa collegato¹⁶. Infine, pur avendo abbandonato questo progetto, in *Original Sin* egli fa esplicitamente riferimento al *Trattato sulla Natura della Vera Virtù*, già «pronto per la stampa», nel quale vengono affrontate le argomentazioni di «molti recenti autori» sulla universalità del senso morale e sulla naturale benevolenza del genere umano, che possono costituire una obiezione alla dottrina del peccato originale¹⁷.

Si può quindi concludere che, nell'ultimo scorcio della sua esistenza, Edwards ha decisamente riorientato il suo progetto giovanile di *Rational Account* o «giustificazione razionale delle principali dottrine della religione cristiana», concentrandosi sugli aspetti etico-antropologici, senza peraltro deviare in maniera sostanziale dall'intenzione originaria di collocare tali riflessioni in una cornice teologica, anzi di mostrare «quanto sia assurdo per dei cristiani scrivere trattati di etica distinti dalla visione teologica che è rivelata nel Vangelo»¹⁸.

¹⁵ Cfr. J. EDWARDS, *Freedom of the Will*, WJE 1, ed. by P. Ramsey, New Haven-London 1957, 129-133; Id., *Letter to the Rev. John Erskine, July 7, 1752*, WJE 16, 491.

¹⁶ Cfr. J. EDWARDS, *Book of Controversies*, 102, cit. in C. A. HOLBROOK, *Editor's Introduction*, in J. EDWARDS, *Original Sin*, WJE 3, ed. by C. A. Holbrook, New Haven-London 1970, 22-23. Cfr. anche P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 10.

¹⁷ Cfr. J. EDWARDS, *Original Sin*, WJE 3, 433.

¹⁸ J. EDWARDS, *Outline of "A Rational Account"*, in *Scientific and Philosophical Writings*, WJE 6, ed. by W. E. Anderson, New Haven-London 1980, 396-397.



3. Il fine per cui Dio ha creato il mondo

Il tema della prima dissertazione inquadra la riflessione etica di Edwards in una prospettiva finalistica, dalla quale risulta radicalmente contestata l’“inversione della teleologia” tipica della filosofia morale moderna, che pone a suo fondamento un soggetto finito, naturalisticamente chiuso in se stesso e privo di trascendenza¹⁹. Per Edwards, infatti, a risultare in primo luogo problematica è la giustificazione dell’esistenza di esseri finiti, a fronte dell’essere eterno e infinito di Dio, che si impone con la necessità di una evidenza razionale ineludibile²⁰. Il primo e più fondamentale problema è dunque perché c’è dell’essere oltre a Dio, e, perciò, la prima e più fondamentale domanda riguarda il fine di Dio nel creare il mondo *extra se*. La dissertazione affronta questo tema su due livelli, quello dell’indagine razionale e quello dell’esegesi biblica, corrispondenti, nel testo, a due capitoli, suddivisi in diverse sezioni, e preceduti da una introduzione dedicata alla chiarificazione dei concetti generali. L’analisi terminologica edwardsiana, calibrando con accuratezza la struttura semantica complessa della nozione di fine, apre la strada all’argomentazione metafisica della prima sezione del primo capitolo. Lo scopo di Edwards è mostrare come la questione circa la natura e l’unicità del fine di Dio nel creare il mondo, questione decisiva nel definire la possibilità di concepire il creato come un assetto teocentrico, nel quale l’ordine morale della virtù si innesta senza discontinuità nell’ordine metafisico dell’essere, si può risolvere solo piano dello statuto ontologico: il grado del valore e dell’amore si definiscono in ragione della misura dell’essere, perciò, solo ciò che è in sé assolutamente buono perché in sé infinitamente essere, può essere identificato come il fine ultimo e incondizionato dell’agire divino²¹. Questi primi passaggi conducono deduttivamente alla tesi centrale della dissertazione, e, cioè, all’affermazione che il fine ultimo di Dio nel creare il mondo non può essere che Dio stesso: «Se Dio stesso può essere considerato, sotto qualche aspetto, come fine della creazione del mondo, allora è ragionevole supporre che egli abbia considerato se stesso come suo proprio fine ultimo e supremo in quest’opera,

¹⁹ Questa espressione ricorre negli scritti di Spaemann per descrivere una direttrice fondamentale del pensiero moderno. Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, tr. it. di M. Amori, Milano 1989, 63 e F. BOTTURI, *Presentazione*, *ibid.*, X-XI.

²⁰ Cfr. J. EDWARDS, *Natural Philosophy. Of Being*, WJE 6, 207; Id., *Misc. 27a. God, The “Miscellanies” a-500*, WJE 13, ed. by T. A. Schafer, New Haven-London 1994.

²¹ Cfr. J. EDWARDS, *Concerning the End for which God Created the World*, WJE 8, 421-427.

perché egli è in sé degno di esserlo, essendo infinitamente il più grande e il migliore degli esseri»²².

Il condizionale, che Edwards premette a questo enunciato, introduce un ulteriore livello problematico, che da questo punto in poi struttura la sua argomentazione: in che senso si può dire, infatti, che Dio è o pone se stesso quale fine della creazione? Non in senso semplice e diretto, tale per cui l'esistenza stessa di Dio sia intesa come un "effetto" della creazione, perché questo implicherebbe l'essere divino in una dinamica processuale e necessitante, contraddittoria con la sua assoluta autosussistenza, perfezione, indipendenza e immutabilità eterna²³. L'importanza che Edwards annette a questo problema è evidente dall'insistenza con cui vi ritorna in ogni passaggio del suo ragionamento, riservandogli un'ultima estesa puntualizzazione all'inizio della quarta sezione del capitolo, dedicata alla risposta alle obiezioni. Egli è consapevole delle insidie insite in una visione finalistica che, ponendosi agli antipodi del deismo, coinvolge tanto radicalmente l'essere divino nel creato, da forzare la concezione tradizionale e biblica dell'assoluta attualità e perfezione divina ai suoi limiti estremi. Per rispondere adeguatamente alla questione, la seconda sezione prende in esame le «cose assolutamente buone che sono effettivamente conseguenze» della creazione, dalle quali la ragione è in grado di inferire il fine dell'opera di Dio. Edwards ne individua tre: in primo luogo, l'*espressione* attiva, o "esercizio", degli attributi di Dio, del suo infinito potere, sapienza, giustizia e bontà, che altrimenti sarebbero rimasti come «eternamente dormienti ed inutili rispetto agli effetti»²⁴; in secondo luogo, la *conoscenza* di tali perfezioni divine nel loro "glorioso" manifestarsi, da parte di «una gloriosa società di esseri creati»²⁵. Nei primi articoli delle *Miscellanee*, risalenti agli anni '20, questo aspetto assumeva un rilievo anche maggiore, dal momento che lì Edwards indicava negli "esseri intelligenti", che sono la "coscienza del mondo", il fine ultimo della creazione, poiché senza la loro capacità di conoscere e ammirare il creato, l'opera di Dio sarebbe invano²⁶. Infine, il terzo effetto assolutamente positivo della creazione è

²² *Ibid.*, 421.

²³ *Ibid.*, 420. Cfr. anche *ibid.*, 445-450.

²⁴ *Ibid.*, 429-431. Anche qui non si tratta di ammettere una potenzialità in Dio che si attualizza nella creazione, ma di affermare un potere effettivo o "sufficienza", una "disposizione" essenziale a un certo tipo di operazione che manifesta la sua intrinseca eccellenza nell'effettivo esplicarsi. Cfr. *ibid.*, 429.

²⁵ *Ibid.*, 431-432.

²⁶ Cfr. J. EDWARDS, *Misc. gg. Religion*, WJE 13, 185. Cfr. anche *Misc. 87. Happiness*, WJE 13, 252.



l'amore: come è in sé bene supremo che la gloria di Dio sia conosciuta dall'intelletto, così lo è anche che essa sia stimata, amata, goduta dal cuore²⁷.

In conclusione, la ragione è portata a riconoscere nella creazione una comunicazione *ad extra* o emanazione della *pienezza* che è in Dio, una comunicazione di essere, conoscenza, amore e bellezza, che fluisce incessantemente da Dio come da una fonte sovrabbondante e inesauribile di luce, e che nel linguaggio biblico è definita "gloria"²⁸. Edwards non manca di sottolineare come il parlare di una comunicazione che Dio fa di sé *alla creatura*, implichi una certa improprietà del linguaggio, dal momento che ciò sembra presupporre, almeno idealmente, l'esistenza dell'oggetto cui Dio si comunica. Invece la "disposizione diffusiva" o "comunicativa" strutturalmente connaturata alla pienezza della divinità è all'origine dell'esistenza stessa della creatura, ovvero, come si legge in un passo delle *Miscellanee*, «Dio ha creato il mondo per poter comunicare la sua gloria e perché la creatura potesse riceverla»²⁹. Perciò, conclude Edwards: «Per parlare in maniera più rigorosa secondo verità, possiamo supporre che una disposizione in Dio, quale originale proprietà della sua natura, ad una emanazione della sua propria infinita pienezza, sia ciò che anzitutto lo ha spinto a creare il mondo; così che l'emanazione di se stesso sia ciò a cui egli ha teso come fine ultimo della creazione»³⁰.

La nozione di gloria, intesa nel senso specifico di "comunicazione" che Dio fa di sé, è dunque la chiave di volta della poderosa costruzione finalistica della dissertazione. Essa emerge con forza nelle *Miscellanee* a partire dalla fine degli anni '20, dove segnala una decisa svolta teocentrica nella interpretazione del fine ultimo della creazione, che inizialmente era stato identificato da Edwards nella "felicità" o nel "bene" della creatura. Inoltre, nelle riflessioni private del giovane teologo, la nozione di gloria, come dinamica di un essere eminentemente comunicativo quale è Dio, viene strettamente collegata al tema trinitario – ad esempio nella *Miscellanea* n. 448, dove la glorificazione *ad extra* di Dio è vista come ripetizione della dinamica immanente della relazione intertrinitaria³¹ – o, più tardi, al tema cristologico dell'opera della redenzione³², e si

²⁷ Cfr. Id., *Concerning the End...*, WJE 8, 432.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 432-434.

²⁹ J. EDWARDS, *Misc. 448. End of the Creation*, WJE 13, 495.

³⁰ Id., *Concerning the End...*, WJE 8, 435 (corsivo nel testo or.).

³¹ Cfr. Id., *Misc. 448. End of the Creation*, WJE 13, 495-496.

³² Cfr. Id., *Misc. 1063. The Work of Redemption the End of All God's Works*, in *The "Miscellanies" 833-1152*, WJE 20, ed. by A. Plantinga Pauw, New Haven-London 2002, 443-444.



ricollega senza dubbio alla profonda esperienza spirituale della sua "conversione"³³. Stranamente nella dissertazione del '55 Edwards dedica solo brevi accenni esplicativi alla tematica trinitaria, che è il cuore della sua "ontologia disposizionale" o "relazionale" e costituisce il fondamento della concezione estetica edwardsiana, soprattutto della definizione di "bellezza primaria", che sta alla base di tutto il suo discorso sulla virtù³⁴. Poiché non si può attribuire questa mancata sottolineatura ad una sua riluttanza ad affrontare l'argomento con gli strumenti dell'indagine razionale³⁵, bisogna concludere che ciò derivi piuttosto dalla decisione di concentrare i suoi sforzi sulla dimostrazione della tesi principale della dissertazione, lasciando trasparire il tema trinitario tra le righe di una argomentazione tutta incentrata sulla dinamica comunicativa dell'amore divino.

Nella terza sezione egli procede quindi a mostrare come, da quelli che sono stati indicati come effetti positivi della creazione, si possa dedurre che «nel porre tali cose quale suo fine [Dio] pone se stesso come fine, così da mostrare un riguardo supremo ed ultimo verso se stesso»³⁶. È l'amore incondizionato e assoluto che Dio ha verso se stesso come pienezza di essere e di bontà, che si irradia nei fini in prima istanza riconoscibili della creazione. Pertanto, «in questa disposizione a diffondere se stesso, o produrre una emanazione della sua gloria e pienezza, [disposizione] che [...] deve essere considerata la causa che ha incitato alla creazione, [...] non si può dire propriamente che Dio ponga la creatura come suo fine, nello stesso modo in cui pone se stesso. Poiché la creatura non è ancora considerata come esistente. Tale disposizione o desiderio di Dio deve essere antecedente all'esistenza della creatura [...]. Poiché [...] è il fondamento originale dell'esistenza della creatura»³⁷. Come la disposizione di una pianta a produrre germogli, rami e foglie o la disposizione del sole a risplendere ed emettere calore e luce, non sono dirette alla produzione di questi effetti per se stessi, ma, attraverso di essi, al raggiungimento della pienezza del loro essere, così in Dio la "propensione" a diffondersi è propensione alla realizzazione completa della sua gloria³⁸. Tale è l'oggetto primo e originale dell'azione creatrice divina, mentre «la

³³ Cfr. J. EDWARDS, *Personal Narrative*, WJE 16, 800.

³⁴ Cfr. S. HYUN LEE, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton 2000, 170-210; A. PLANTINGA PAUW, *The Supreme Harmony of All. The trinitarian Theology of Jonathan Edwards*, Grand Rapids-Cambridge 2002, 57-58; 80-89.

³⁵ Cfr. J. EDWARDS, *Misc. 94. Trinity*, WJE 13, 256-257.

³⁶ Id., *Concerning the End...*, 436.

³⁷ *Ibid.*, 438.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 439.



creatura è oggetto del riguardo di Dio solo conseguentemente e per implicazione, in quanto, per così dire, compresa in Dio»³⁹. In questo senso, la conoscenza, la santità o bellezza, la felicità, che sono nella creatura come emanazioni della pienezza divina, effettivamente si identificano con la conoscenza stessa che Dio ha di sé, con la sua bellezza e la sua felicità: in queste espressioni il senso soggettivo e oggettivo del genitivo si sovrappongono completamente⁴⁰. Sono forme di partecipazione e conformità all'essere divino⁴¹ che si realizzano in gradi diversi e in progressione eterna, così che Dio sia “tutto in tutti” e, in un crescendo infinito di unificazione nell'amore e di identificazione con la relazione trinitaria, si realizzi «la preghiera di Cristo [...] “Che essi siano *uno*, come tu Padre sei in me, ed io in te, siano anch'essi uno in noi, io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità”»⁴². In questo modo, conclude Edwards, si dimostra che «come tutte le cose sono da Dio, come loro prima causa e sorgente, così tutte le cose tendono a lui e nel loro progresso a lui si approssimano sempre più lungo tutta l'eternità [...] colui che la loro causa prima è il loro fine ultimo»⁴³.

Con ciò, l'argomentazione puramente razionale della dissertazione si conclude⁴⁴; la quarta sezione, dedicata alle obiezioni e risposte, aggiunge alcune importanti puntualizzazioni; in particolare nelle risposte alla seconda, terza e quarta obiezione, Edwards prepara il terreno alle argomentazioni della seconda dissertazione. Oggetto della discussione è qui la difficoltà che nasce dall'idea che Dio, nel porre se stesso quale fine ultimo della creazione, sia mosso dall'amore verso di sé, quindi, da un motivo “egoistico” che, indegno persino nella creatura, tanto più lo sarebbe nell'essere divino⁴⁵. Specificando il significato di termini come benevolenza, amor di sé (*self love*), egoismo, che ritorneranno ampiamente nella discussione successiva, egli ribadisce con forza l'assoluta fondazione ontologica delle nozioni di bene e di valore e, in generale, di tutto l'impianto etico, che trovano nell'Essere primo e supremo, infinito e

³⁹ *Ibid.*, 440.

⁴⁰ Cfr. *ibid.* 441-442. Cfr. anche P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 19-21.

⁴¹ Cfr. J. EDWARDS, *Concerning the End...*, WJE 8, 442.

⁴² *Ibid.*, 443.

⁴³ *Ibid.*, 444.

⁴⁴ Il secondo capitolo, suddiviso in sette sezioni, è dedicato alla citazione e al commento dei passi della Scrittura dai quali risulta confermata e chiarificata la tesi del primo capitolo. Si esprime qui la straordinaria perizia esegetica di Edwards e la sua profonda conoscenza del testo biblico, che, come ricorda Samuel Hopkins, e come testimonia la mole dei suoi scritti esegetici, «he had studied [...] more than all others books» (S. HOPKINS, *The Life and Charachter of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards, President of the College of New Jersey*, Boston 1765, 40).

⁴⁵ Cfr. J. EDWARDS, *Concerning the End...*, WJE 8, 450, 452, 458.



originario, la loro misura e il loro criterio ultimi, rispetto ai quali il bene, il valore, la felicità e la benevolenza della creatura si determinano nella forma e nel grado della partecipazione. In particolare, sottolineando come in Dio non vi possa essere opposizione tra amore di sé e benevolenza universale, perché l'Essere infinito «comprende nella sua essenza ogni entità e ogni eccellenza», Edwards introduce la definizione di Essere in generale (*Being in general*), che ritornerà in seguito nella sua definizione della vera virtù, e la attribuisce senza alcuna ambiguità a Dio stesso, come colui che «comprende l'esistenza universale»⁴⁶.

4. La natura della vera virtù

Verso la fine della prima dissertazione, Edwards, riprendendo l'immagine che poggia la gloria di Dio all'effusione di luce da parte di un corpo luminoso, ne descrive in termini quasi liturgici il movimento comunicativo: «L'emanazione o comunicazione della divina pienezza, che consiste nella conoscenza di Dio, nell'amore per Dio e nella gioia in Dio, ha invero relazione sia a Dio che alla creatura: ma ha relazione a Dio in quanto sua fonte, perché è emanazione da Dio; e perché la comunicazione stessa, o la cosa comunicata è qualcosa di divino [...]. Nell'atto con cui la creatura conosce, stima, ama, loda Dio e gioisce in Lui, la gloria di Dio è sia esibita che riconosciuta; la sua pienezza è ricevuta e restituita. Vi è qui una *emanazione e riemanazione*. Il fulgore risplende sulla creatura e nella creatura ed è riflesso di ritorno verso il luminare. I raggi della gloria vengono da Dio, e sono qualcosa di Dio e rifluiscono ancora verso la loro origine. Così che tutto è *di Dio, in Dio e per Dio*»⁴⁷. È impossibile comprendere la concezione etica di Edwards, senza collocarla in questo grandioso scenario teologico della gloria. Anche la distinzione tra bellezza primaria e secondaria, che costituisce uno dei punti cruciali della seconda dissertazione, trova il suo fondamento ultimo in questa visione, poiché ciò che distingue l'autentica bellezza archetipa dalla sua immagine è il fatto che la prima non è solo un equilibrio statico di parti organizzate da relazioni estrinseche, ma «consenso cordiale» all'Essere, amore, e quindi «bellezza spirituale», che non si limita ad essere riconosciuta dall'assenso della ragione, ma che rende il cuore bello, luminoso come un cristallo trapassato dalla luce del sole: *beautifying beauty*.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 461.

⁴⁷ *Ibid.*, 531.



Nei primi due capitoli della seconda dissertazione Edwards affronta la parte costruttiva del suo discorso etico-teologico seguendo una metodologia rigorosamente deduttiva, *more geometrico*, che, secondo Norman Fiering, collega direttamente il suo pensiero al razionalismo seicentesco⁴⁸. Tuttavia, nel proporre una prima generale definizione di virtù egli prende le mosse dalle concezioni più diffuse nella sua epoca, che tendevano a identificarla con una forma di bellezza⁴⁹. Di qui la sua argomentazione prosegue per esclusione, fino a giungere alla formulazione più precisa: «La vera virtù consiste essenzialmente nella benevolenza verso l'Essere in generale. [...] essa è il consenso, la propensità e l'unione del cuore all'Essere in generale, che si esercita immediatamente in una generale buona volontà»⁵⁰. Infatti, si può dire virtù solo la bellezza che è propria degli esseri intelligenti, dotati di percezione e di volontà, e solo la bellezza che riguarda la dimensione propriamente morale di tali esseri, dipendente, quindi, non dall'elemento speculativo, ma dalla disposizione e volontà, dall'orientamento fondamentale del soggetto, cioè, in termini tipicamente edwardsiani, dal cuore⁵¹. Anche le espressioni “consenso all'essere” e “consenso all'Essere in generale” sono tipicamente edwardsiane ed erano state formulate negli scritti filosofici giovanili in relazione all'idea di *excellency*, concetto chiave della sua metafisica⁵². Nella prima dissertazione Edwards aveva già identificato chiaramente l'idea di Essere in generale con Dio, ma prima ancora di affrontare questo aspetto, egli aggiunge due ulteriori precisazioni: anzitutto riconosce che la virtù come è stata definita si identifica con l'amore o benevolenza⁵³. In secondo luogo, afferma che il primo fondamento dell'amore-virtù non può essere a sua volta né l'*amore di benevolenza*, né l'*amore di compiacenza*⁵⁴ e neppure la gratitudine, perché ciò implicherebbe un regresso all'infinito, ma l'Essere

⁴⁸ Cfr. N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 322-324.

⁴⁹ «Whatever controversies and variety of opinions there are about the nature of virtue, yet all (excepting some skeptics who deny any real difference between virtue and vice) mean by it something *beautiful*, or rather some kind of *beauty* or *excellency*» (J. EDWARDS, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 539).

⁵⁰ *Ibid.*, 540.

⁵¹ Sulla nozione edwardsiana di cuore cfr. J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, WJE 2, ed. by J. E. Smith, New Haven-London 1959, 96-97; Id., *A Divine and Supernatural Light, Sermons and Discourses 1730-1733*, WJE 17, ed. by M. Valeri, New Haven-London 1999, 413-14; E. BUZZI, *Jonathan Edwards on Religious Experience*, in *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 4 (2004) 355-64.

⁵² Cfr. J. EDWARDS, *The Mind*, WJE 6, 336-337, 362-36.

⁵³ Cfr. Id., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 541.

⁵⁴ L'amore di compiacenza è «l'affezione [...] del cuore verso un essere, che ci porta ad essere inclini al suo benessere, o [...] a desiderare e a godere della sua felicità», è l'amore che non presuppone l'attrattiva del suo oggetto; l'amore di compiacenza «presuppone la bellezza, poiché è gioire della bellezza o compiacersi nella persona o oggetto amato per la sua bellezza» (*ibid.*, 542-543).

“semplicemente considerato”. Perciò, la virtù consiste primariamente in una «assoluta benevolenza [...] verso l’Essere in generale»: il suo primo oggetto è l’essere in quanto tale, quindi l’essere «che è maggiormente essere, che ha il maggior grado di esistenza» e solo conseguentemente ogni essere particolare in proporzione al suo grado di esistenza. Vi è, poi, un secondo fondamento della virtù che è la benevolenza stessa; oggetto secondario della benevolenza, che costituisce la vera virtù, è dunque l’essere virtuoso, cioè dotato di una bellezza o eccellenza morale che lo rende degno di stima, compiacenza e buona volontà⁵⁵.

Queste considerazioni sono riprese nel secondo capitolo, cui spetta il compito di chiarire la legittima gerarchia dell’*ordo amoris* ribadendo l’assoluta priorità ontologica ed etica dell’amore di e per Dio, «l’Essere in quanto essere, l’infinitamente sommo e migliore tra gli esseri»⁵⁶. Questo capitolo rappresenta indubbiamente il punto di raccordo più esplicito tra la seconda e la prima dissertazione, che è continuamente richiamata nel testo e le cui conclusioni costituiscono la struttura concettuale di tutta l’argomentazione. Inoltre, affrontando le questioni relative al ruolo e alla natura dell’amor di sé e per le creature in rapporto all’amore di e per Dio, Edwards introduce una serie di osservazioni sulle quali tornerà nella seconda parte del trattato, a cominciare dalla critica di fondo ai moralisti secolari, ai quali addebita una incoerenza sostanziale: quella di riservare formalmente un ruolo a Dio come fondamento dei loro sistemi, per renderlo poi del tutto irrilevante nella formulazione delle nozioni di virtù e del fine dell’agire umano⁵⁷.

Se la virtù si identifica con l’amore supremo e assoluto per Dio, qual è il significato e il valore dell’amore per le creature? Edwards chiarisce ancora una volta che il senso principale della definizione di vera virtù come amore all’Essere in generale implica apertura e consenso, propensione benevolente verso la totalità dell’essere, cui si oppone anzitutto qualsiasi limitazione o parzialità, quella che viene definita *private affection*, nei confronti di una persona particolare o di un “sistema privato”. L’elemento vizioso dell’amor di sé (*self-love*), che può degenerare nell’egoismo (*selfishness*) è questa chiusura o limitazione che non rispetta la vera natura delle cose, il loro *status* di creature dipendenti, in senso pregnante relativo, e, anzi, dimostra una fatale e pressoché necessaria tendenza a opporre una radicale inimicizia alla totalità⁵⁸. Pertanto,

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 544-547.

⁵⁶ *Ibid.*, 550.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 552-553, 560.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 554-556.



conclude Edwards, «nessun affetto limitato a un sistema privato, che non sia dipendente da, né subordinato all'Essere in generale può avere la natura della vera virtù; e ciò è vero quale che sia la natura del sistema privato, sia esso più o meno esteso, o consista di un numero più o meno grande di individui, in quanto esso contiene una parte infinitamente piccola dell'esistenza universale e perciò non ha proporzione con il grande e onnicomprensivo sistema [dell'essere]. Di conseguenza nessun affetto di qualsiasi natura verso qualsiasi creatura o sistema di esseri creati, che non sia dipendente da, né subordinato a una [...] unione cordiale con Dio, [...] può avere la natura della vera virtù»⁵⁹. Non è difficile leggere in queste parole una critica alle concezioni etiche che identificavano la virtù con una benevolenza universale, intesa in un senso puramente orizzontale. Ciò che qualifica la natura virtuosa dell'amore non è una considerazione quantitativa, ma qualitativa, della sua estensione; Edwards tornerà ancora sull'argomento precisando ulteriormente le sue critiche⁶⁰. Per il momento è più interessato a sviluppare le implicazioni positive della sua posizione: in primo luogo, riprendendo una considerazione già emersa nella prima dissertazione, nota come la “virtù divina” consista primariamente nell'amore di Dio per sé o, meglio, «nel mutuo amore e amicizia che sussiste eternamente e necessariamente tra le diverse persone della Divinità»⁶¹; mentre l'amore di Dio verso gli esseri creati deriva ed è subordinato a questo amore intertrinitario. In secondo luogo, se l'amore reciproco tra le creature è virtuoso solo in quanto deriva ed è dipendente dall'amore per Dio, l'amore della creatura verso se stessa e verso il suo simile deve il più possibile conformarsi all'amore di Dio, e quindi essere amore per il *fine* in vista del quale ogni cosa è stata creata: la gloria di Dio⁶².

Con il terzo capitolo si apre la discussione critica della dissertazione, che consiste in una presa di distanza dall'etica naturalistica e in particolare da quella del *moral sense*, in quanto fondata su una concezione inautentica della virtù. In questo ambito Edwards affronta le questioni antropologicamente più rilevanti per l'etica, quali il problema della motivazione dell'azione, della natura e forme del *self-love*, della funzione della coscienza morale naturale e del rapporto tra ragione e sentimento nella definizione della virtù.

⁵⁹ *Ibid.*, 556-557.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 602-603, 611-613. In questi passi Edwards sottolinea la natura “ontologicamente” limitata anche di quelle forme di benevolenza sociale che per la loro maggiore estensione e pubblicità vengono considerate virtuose, e non egoistiche, come l'amore per la famiglia, la patria, lo stesso genere umano.

⁶¹ *Ibid.*, 557.

⁶² Cfr. *ibid.*, 558-559.



La mossa fondamentale che permette a Edwards di distinguere la virtù autentica da tutta una serie di «altre qualità, sensazioni, propensioni e affezioni della mente e principi dell'azione»⁶³ che vengono erroneamente definiti virtù senza averne la natura, è l'introduzione del concetto di bellezza secondaria. Accanto alla bellezza primaria, il «consenso cordiale all'Essere» che definisce la vera virtù ed è di natura spirituale, esiste un altro tipo di bellezza «naturale» e inferiore⁶⁴, che è proprio anche degli esseri inanimati e consiste in un accordo reciproco di parti nella forma, nel modo, nella quantità e corrispondenza al fine visibile, definibile in vario modo come «regolarità, ordine, uniformità, simmetria, proporzione, armonia»⁶⁵. Dalle forme più elementari dell'ordine geometrico fino a quelle più complesse dell'armonia musicale, questa bellezza naturale e secondaria corrisponde alla definizione che «Mr. Hutcheson esprime nel suo trattato sulla bellezza come uniformità nella varietà»⁶⁶. Essa è solo un'immagine della vera bellezza e ne riflette in forma analogica il principio di unità. Questa analogia è oggettivamente la ragione per cui gli uomini apprezzano la bellezza naturale, ma la percezione di tale analogia non interviene a livello naturale né direttamente, né in forma riflessa e, pertanto, non determina la coscienza. Di fatto, l'attrattiva che la bellezza secondaria provoca negli esseri intelligenti si deve piuttosto alla volontà di Dio, al quale «piace osservare una analogia nelle sue opere e specialmente stabilire le realtà inferiori in analogia con quelle superiori» e perciò ha fissato «una legge di natura [...] o un istinto» del genere umano, che dà ragione della percezione estetica naturale⁶⁷. La distinzione sussiste anche nei casi in cui la bellezza secondaria prende forma nelle realtà naturali immateriali, quali l'armonia che struttura una società ben ordinata o una mente ben ordinata⁶⁸. In particolare la bellezza naturale come uniformità e proporzione si riflette nella giustizia, che si esprime nell'ordinata gerarchia di doveri che definisce i rapporti interpersonali. Tuttavia, per quanto queste forme di bellezza naturale si avvicinino più di altre all'immagine della bellezza morale, e benché «la benevolenza verso l'Essere in generale, [...], naturalmente inclini verso la giustizia», la bellezza che definisce l'autentica virtù «è una cosa interamente distinta

⁶³ Cfr. *ibid.*, 561.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 565

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 561-562.

⁶⁶ *Ibid.*, 562. Edwards si riferisce qui a *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 2 ed., London 1726, Treatise I Concerning Beauty, Order, Harmony and Design, Sez. II, art. iii, 17.

⁶⁷ Cfr. J. EDWARDS, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 564-567.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 568.

dall'uniformità nella varietà ed è una forma superiore di bellezza»⁶⁹. Dunque, diversamente da quanto sostenevano Hutcheson e i suoi seguaci, il vero “gusto della virtù” non sussiste a livello naturale, non esiste quindi un “senso morale” originariamente e universalmente presente in tutti gli uomini che li dispone alla benevolenza, ad approvare immediatamente la virtù e a condannare il vizio. Né si può stabilire una relazione tra il gusto per la virtù e il senso estetico naturale, perché gli uomini non sono indotti ad apprezzare la bellezza naturale in virtù di una percezione dell’analoga tra bellezza secondaria e primaria e, in generale, il loro senso morale non è incrementato dalla percezione estetica. «Il gusto per questo tipo inferiore di bellezza – conclude Edwards – nelle cose immateriali è stato erroneamente identificato da alcuni moralisti con un principio veramente virtuoso, naturalmente impiantato nel cuore di tutto il genere umano»⁷⁰.

Avendo raggiunto questa conclusione, nei restanti capitoli della seconda dissertazione Edwards si propone di dimostrare che tutto ciò che i sentimentalisti ascrivono al *moral sense* è riconducibile alla coscienza morale intesa in termini intellettualistici e a principi naturali di natura extra-morale, principalmente all’amor di sé (*self-love*) e alle sue varie manifestazioni (cap. IV). Come giustamente ha sottolineato Fiering, Edwards non è un rigorista, la sua descrizione è volta a differenziare il *self-love* dalla virtù, non a estirpare il *self-love* come motivazione psicologica fondamentale e, in certa misura, legittima⁷¹. Pur mostrando nel corso degli anni, sulla scia delle esperienze deludenti del Revival evangelico degli anni ’30 e ’40, un accentuato pessimismo nella interpretazione del *self-love*, la sua posizione si mantiene su uno stretto crinale che la separa sia dall’ottimismo naturalistico dei benevolisti, sia dall’esperato pessimismo di certe posizioni protestanti o quietistiche. Quindi, egli stabilisce in primo luogo una distinzione tra due diverse accezioni del termine *self-love*. In senso assoluto, se per *self-love* si intende la tensione fondamentale dell’uomo verso la felicità e il compimento, quindi la sua capacità di amare e odiare, provare piacere o repulsione, questa definizione equivale semplicemente all’affermazione che l’uomo ha la facoltà della volontà. In questi termini non ha neppure senso porre la questione della legittimità dell’amore di sé, dal momento che ogni essere è costituito da una tensione al bene, alla felicità, da un “interesse” preponderante per sé, che non può essere sradicato senza distruggere

⁶⁹ *Ibid.*, 571.

⁷⁰ *Ibid.*, 574.

⁷¹ Cfr. N. FIERING, *Jonathan Edwards’s Moral Thought*, 152, 176.

la sua natura⁷². D'altro canto, come si è visto, l'amore di sé di Dio, che struttura la relazione trinitaria, corrisponde per Edwards alla definizione più genuina di virtù. Anche rispetto alla creatura, egli riafferma con forza il valore "ontologico" primario della tensione al compimento, il problema, semmai, è l'oggetto che può orientare e compiere questa tensione fondamentale, cioè, in che cosa consista il vero amore di sé della creatura. Infatti, in senso più specifico e nella accezione comune, il *self-love* indica l'interesse prioritario di un uomo «verso il suo io limitato e privato (*confined private self*) e l'amore di sé in considerazione del suo interesse privato»⁷³. Si tratta per Edwards di una corruzione della gerarchia dell'*ordo amoris*, conseguenza del peccato originale, la "fatale catastrofe" che ha provocato una sorta di "contrazione" dell'anima alle dimensioni infime dell'egoismo e l'ha lasciata in balia del *self-love*, divenuto da principio subordinato, *absolute master*⁷⁴. Anche in questo caso, tuttavia, Edwards riconosce che il *self-love*, attraverso le leggi dell'associazione di idee, può dar luogo a tutta una gamma di sentimenti ed atteggiamenti relativamente positivi, "utili" soprattutto per la loro funzione sociale⁷⁵, quali il senso dell'onore, l'affetto verso i parenti e gli amici e la gratitudine⁷⁶.

In secondo luogo, Edwards prende in considerazione la coscienza naturale (cap. V), fenomeno derivabile a sua volta dal *self-love*, inteso come *self-union*, in quanto principio di unità e coerenza interna del soggetto, che porta «l'uomo a provare disagio nella coscienza di essere incoerente con se stesso e, per così dire, contro se stesso nelle sue azioni»⁷⁷. Da ciò deriva anche il principio che regola i rapporti con il prossimo, imponendo di non fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a se stessi. La coscienza morale naturale consiste quindi nella disposizione ad «approvare o disapprovare il trattamento morale che intercorre tra noi e gli altri» deducibile anzitutto da tale principio di coerenza e fondata in ultima istanza su un senso del merito (*desert*),

⁷² In *Charity and Its Fruits*, una serie di sermoni del 1738, Edwards afferma: «A Christian spirit is not contrary to all self-love. It is not contrary to Christianity that a man should love himself; or what is the same thing, that he should love his own happiness. Christianity does not tend to destroy a man's love to his own happiness; it would therein tend to destroy the humanity. Christianity is not destructive of humanity» (J. EDWARDS, *Charity and Its Fruits*, WJE 8, 254).

⁷³ Cfr. Id., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 577.

⁷⁴ Cfr. Id., *Charity and Its Fruits*, WJE 8, 252-253.

⁷⁵ «Self-love is a principle that is exceeding useful and necessary in the world of mankind» (Id., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 616).

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 577-578.

⁷⁷ *Ibid.*, 589.



ovvero nel «naturale accordo, proporzione e armonia» che definiscono la giustizia retributiva⁷⁸. Si tratta dunque di un processo riflessivo, radicato in ultima istanza su un’esperienza del soggetto di accordo o disaccordo con se stesso, e non con l’Essere in generale, e, malgrado intervenga per lo più così «abitualmente, spontaneamente e instantaneamente» da sembrare immediato, ha una struttura nozionale e discorsiva. Questo per Edwards è sufficiente ad escluderlo dall’ambito della vera virtù, ma, detto questo, bisogna riconoscere che egli è disposto ad attribuire alla coscienza naturale una funzione e un peso considerevoli. Secondo Fiering, la descrizione della coscienza morale naturale che emerge dalle pagine di *True Virtue* sta a indicare che nell’ultima e più matura formulazione della sua concezione etica, sotto l’influsso dei razionalisti e, in particolare di Samuel Clarke, Edwards avrebbe aderito ad una visione decisamente intellettualistica della morale naturale⁷⁹. In effetti, egli ripropone il dualismo antropologico tra sentimento e ragione, trasponendolo al livello teologico. Nell’ultimo capitolo della seconda dissertazione, considerando il ruolo rispettivo di sentimento e ragione nella fondazione della virtù o bene morale, Edwards sembra sposare una posizione decisamente sentimentalista: la percezione della bellezza della virtù è un’esperienza immediata e diretta, come gustare la dolcezza del miele o l’armonia di un motivo musicale, un «modo di essere affetti dalla presenza immediata dell’idea bella», che non dipende in nessun modo dal ragionamento e dall’argomentazione⁸⁰. Perciò, «se questo è tutto ciò che intendono affermare coloro che dicono che la virtù è fondata sul sentimento e non sulla ragione, che coloro che vedono la bellezza che c’è nella virtù, non la percepiscono per mezzo dell’argomentazione [...], ma [...] per un certo senso spirituale dato loro da Dio, per mezzo del quale immediatamente percepiscono piacere alla presenza dell’idea della vera virtù nella loro mente [...], questo è certamente vero»⁸¹. Ovviamente la differenza rispetto al sentimentalismo sta tutta nell’espressione “senso spirituale”, che in Edwards connota la conoscenza affettiva propria solo del rigenerato e indica un nuovo principio di conoscenza e azione di origine soprannaturale; l’azione della grazia è indispensabile per reintegrare l’unità di affetto e conoscenza che è stata distrutta dal peccato⁸². D’altro canto, a livello naturale la forza motivante fondamentale, che è propria solo del *self-love*, manca alla ragione, alla quale pure,

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 592-593.

⁷⁹ Cfr. N. FIERING, *Jonathan Edwards’s Moral Thought*, 79-80, 87-93, 119, 143.

⁸⁰ Cfr. J. EDWARDS, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 619.

⁸¹ *Ibid.*, 620.

⁸² Cfr. J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, WJE 2, 205.



nella prima dissertazione, non è riservato un ruolo soltanto strumentale, dal momento che è in grado di cogliere il “fine”. Ma questa apertura della ragione alla totalità, che si realizza a livello metafisico, non si ripercuote a livello morale naturale. In ambito morale, la ragione resta inevitabilmente prigioniera del dinamismo autocentrico, di pura coerenza, del *self-love*. Questo sembra il “limite” della visione di Edwards, intendendo con questo termine non tanto un giudizio di valore, quanto la constatazione del punto oltre al quale egli non è disposto a procedere nella sua rivalutazione del *self-love* e, più in generale, nella sua affermazione del finalismo universale. La positività assoluta che la ragione riconosce nella realtà nella visione estetica della Gloria, e che Edwards riafferma nella sua idea di *self-love* in senso assoluto, come tensione alla felicità, è un principio ontologicamente primario, ma moralmente inerte a livello naturale. Ragione e cuore nel loro funzionamento si pongono nei due ordini di natura e soprannatura, due piani distinti anche se non completamente eterogenei. Infatti, la coscienza naturale «se l'intelletto èrettamente illuminato [...] concorda con la legge divina, ha la medesima estensione e si unisce alla sua voce in ogni articolo»⁸³. Anzi, la coscienza morale, per quanto cieca nei confronti della vera virtù, incapace di «gustare la sua primaria ed essenziale bellezza», può riconoscerla e approvarla a partire dai suoi intrinseci principi di uniformità e giustizia retributiva⁸⁴. Ancora una volta Edwards, concludendo il capitolo, ribadisce come la concezione dei sentimentalisti sia frutto di un equivoco, poiché di fatto ciò che essi indicano come sentimento morale si identifica completamente con la coscienza naturale.

Da ultimo, Edwards nel VI capitolo analizza i moventi rappresentati dagli “istinti naturali”, istituiti «per la preservazione del genere umano, [...] e la sua confortevole sussistenza nel mondo»⁸⁵. Oltre alle inclinazioni di natura più specificamente sensibile, Edwards enumera in questo gruppo le cosiddette *kind affections* o istinti sociali: l'affetto che caratterizza le relazioni familiari, in particolare l'amore dei genitori per i figli⁸⁶; l'attrazione tra i sessi, alla quale come già Hutcheson e Hume, Edwards riconosce una natura più elevata della ricerca del piacere sensibile e che, a suo giudizio, non

⁸³ Cfr Id., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 594.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 594-595.

⁸⁵ *Ibid.*, 600.

⁸⁶ Questo tipo di affetto, secondo Edwards, può essere indifferentemente attribuito tanto al *self-love* quanto a un istinto sociale originario. Cfr. *ibid.*, 601.



risponde solo alla funzione principale della procreazione, ma anche in parte a quella del «conforto che il genere umano trova nella relazione matrimoniale»⁸⁷; e, infine, la pietà nei confronti di coloro che si trovano in grave pena⁸⁸.

Il motivo del faintendimento, per cui tutti i fattori citati vengono generalmente considerati virtù, è individuato da Edwards nel VII capitolo principalmente nel fatto che essi possiedono una parvenza dell'amore che costituisce l'essenza della vera virtù, perciò, benché difettivi, «essi sono belli nella loro sfera privata»⁸⁹. Un altro motivo consiste nella “ristrettezza di visione” degli uomini, nella loro tendenza a escludere Dio dal loro orizzonte, a considerarlo quasi irreale, «e benché la maggior parte degli uomini ammetta che c'è un Dio, tuttavia nell'ordinaria visione delle cose, la sua esistenza non è un fattore di cui si tende a tener conto, e che abbia un'influenza e un effetto sull'esistenza reale, come le cose che si vedono e di cui si ha conoscenza con i sensi»⁹⁰. Inoltre, e più positivamente, tali fattori possiedono una “bontà morale negativa”, cioè implicano la negazione o l'assenza di un vero male morale, o producono per qualche aspetto gli stessi effetti della vera virtù⁹¹.

L'ottavo e ultimo capitolo è dedicato, come si è visto, all'analisi del ruolo di sentimento e ragione nella fondazione della virtù. Si è già chiarito il senso specifico in cui Edwards accoglie e modifica la tesi sentimentalista; quale ruolo resta alla ragione, se si esclude totalmente dall'ambito della vera virtù il procedimento argomentativo della ragion pratica? Per Edwards, affermare che il senso della virtù e del bene morale si fondano sulla ragione significa che il senso morale non è arbitrario, ma fondato sulla “natura necessaria delle cose” e corrisponde anzitutto alla natura stessa di Dio, in quanto percezione della bellezza come consenso all'Essere e, in secondo luogo, alla natura dell'uomo nelle sue più profonde aspirazioni di unità e felicità⁹². Per questo «tale senso spirituale e divino [...] nelle Sacre Scritture è chiamato col nome di luce, conoscenza, intelletto»⁹³. Per questo motivo inoltre, benché il sentimento morale sia sottoposto alle regole dell'uso del linguaggio, e quindi alle differenze implicite nelle diverse circostanze personali e culturali, l'ambito della morale non è determinato da

⁸⁷ *Ibid.*, 605.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 605-607.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, 610.

⁹⁰ *Ibid.*, 611.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, 613-618.

⁹² Cfr. *ibid.*, 620-622.

⁹³ *Ibid.*, 622.



Elisa Buzzi

un relativismo ultimo e dalla contrapposizione di universi incomunicabili; gli uomini possono usare il linguaggio morale in maniera coerente e, quindi, comunicare, discutere e persino polemizzare tra loro, come «è evidente in tutte le dispute che essi possono avere tra loro sul giusto e sull'ingiusto; e in tutti gli sforzi usati per evincere e dimostrare che qualcosa è bene o male, in senso morale»⁹⁴.

Con questo richiamo all'oggettività del linguaggio morale si conclude la seconda dissertazione, un'opera completamente dominata dalla visione della bellezza, secondo i canoni dell'etica settecentesca, ma in grado di trasfigurare il naturalismo sentimentalista alla luce della concezione teologica della gloria, come espressione suprema del mistero trinitario. È nella prospettiva di questa fondazione teologica che si può cogliere il significato del linguaggio estetico di Edwards e soprattutto il senso della completa identificazione di essere e amore, che costituisce il filo conduttore che lega le due dissertazioni.

Contributi



⁹⁴ *Ibid.*, 627.