

«The Cambridge Platonists»: elementi speculativi comuni e particolarità teoretiche

Samuele Francesco Tadini*

«Sir, I oppose not rational to spiritual; for spiritual is most rational», B. WHICHCOTE, *Eight Letters of Dr. Antony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote*, in *Moral and Religious Aphorisms*, J. Payne, London 1753, 108 [«Signore, io non oppongo il razionale allo spirituale; perché lo spirituale è il più razionale» (traduzione mia)].

1. Premessa

In questo breve studio – che ha come intento principale quello di fornire alcuni spunti significativi concernenti le riflessioni dei cinque più noti esponenti afferenti il gruppo dei platonici cantabrigensi – mi propongo di evidenziare quegli elementi comuni fondamentali e allo stesso tempo identificativi, perché il lettore possa poi autonomamente approfondire lo studio delle opere di questi pensatori, la cui rivalutazione, oggi in atto, concorre a risvegliarne un più che giustificato interesse.

I platonici di Cambridge¹, la cui importanza sia sul piano filosofico che su quello

* Samuele Francesco Tadini è ricercatore stabile presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, docente incaricato in Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano e segretario del Comitato Direttivo dell'Edizione Nazionale Critica delle Opere di Antonio Rosmini. I suoi studi sono incentrati sulla storia della metafisica in genere, con particolare riguardo alla "linea platonica" della metafisica occidentale, alla formulazione sistematica del pensiero teoretico rosminiano e di area rosminiana e all'istanza "spiritualistica" della filosofia italiana e anglo-americana nella modernità. E-mail: sam.tadini@alice.it.

¹ Sulla definizione di «Cambridge Platonism» rimando a D. LEECH, *Defining 'Cambridge Platonism'*,

teologico merita di essere totalmente riconsiderata e svincolata da certi pregiudizi interpretativi ancora molto diffusi², non costituiscono semplicemente, da un punto di vista storico, un capitolo circoscritto, seppur interessante, di quella storia del pensiero filosofico e teologico inglese della seconda metà del XVII secolo che si pone tra lo

<http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/defining-cambridge-platonism>, consultato il 2 maggio 2020. Sulla categoria storiografica del platonismo di Cambridge rimando a M. MICHELETTI, *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*, Brescia 2011, 9-21. Alcuni studi particolarmente significativi e da me consultati sono i seguenti, ordinati cronologicamente: F. J. POWICKE, *The Cambridge Platonists. A Study*, London-Toronto 1926; W. R. INGE, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London 1926; G. P. H. PAWSON, *The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought*, London 1930; J. J. DE BOER, *The Theory of Knowledge of the Cambridge Platonists*, Madras 1931; J. H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931; E. M. AUSTIN, *The Ethics of the Cambridge Platonists*, Philadelphia 1935; W. C. DE PAULEY, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, London 1937; E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, Firenze 1947; R. L. COLIE, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957; M. SINA, *L'avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano 1976, 64-146; G. A. J. ROGERS – J. M. VIENNE – Y. C. ZARKA (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht-Boston-London 1997; S. HUTTON, *The Cambridge Platonists*, in S. NADLER (ed.), *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford 2002; D. HEDLEY – D. LEECH (eds.), *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, Cham 2019. Fondamentali le seguenti antologie: E. T. CAMPAGNAC (ed.), *The Cambridge Platonists*, Oxford 1901; G. R. CRAGG (ed.), *The Cambridge Platonists*, New York 1968; C. A. PATRIDES (ed.), *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1980. Vi è anche un sito web appositamente dedicato ai platonici di Cambridge (noto come *Cambridge Platonism Sourcebook*), istituito nel contesto della stessa Università di Cambridge, che contiene materiale fondamentale per lo studio di questi pensatori: *Cambridge Platonists Project*, <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/index>, consultato il 2 maggio 2020.

- ² Uno dei pregiudizi interpretativi più noti è certamente quello stabilito dallo stesso Cassirer, il quale fornisce un bilancio negativo quanto al significato storico e al valore teoretico del pensiero dei platonici di Cambridge. Per Cassirer, infatti, questi pensatori sarebbero stati, ad un tempo, marginali per lo sviluppo della filosofia naturale e per la portata delle loro teorie in campo religioso-teologico (CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, 45-48, 135, 137, 151, 126-127). A parte il fatto che si potrebbe obiettare che il valore teoretico di un pensiero non si misura semplicemente sulla base di quanto abbia più o meno influito sul progresso della filosofia naturale, perché la cosiddetta filosofia naturale non esaurisce il campo della ricerca filosofica. Le metafisica, per esempio, non è riducibile alla filosofia della natura, a meno che non si voglia aprioristicamente ritenere che l'unica forma di speculazione filosofica che abbia valore sia quella riconducibile alla scienza sperimentale o, analogamente, ridurre la ragione filosofica a quella delle scienze naturali. Questo, naturalmente, è un presupposto interpretativo che finisce per determinare il valore o meno di un pensiero e quello dei platonici di Cambridge, per quanto talvolta possa piegare verso il misticismo, l'occultismo e il cabalismo, non di meno detiene un imprescindibile valore proprio sul piano metafisico. Per quanto concerne la tesi circa la loro supposta poca incidenza nel contesto teologico del tempo, basti considerare quanto afferma Cassirer, secondo il quale essi sarebbero interessati unicamente a porre «lo spirito *umanistico* contro lo spirito puritano» (*ibid.*, 127), ma questo è storicamente e teoreticamente falso, perché, come hanno giustamente notato sia Mario Sina che Gerald Cragg, i platonici di Cambridge operano proprio all'interno di un preciso contesto religioso, influenzando moltissimi altri pensatori (Sina afferma che «il loro ambiente storico fu proprio il puritanesimo»: SINA, *L'avvento della ragione*, 68; Cragg afferma che «the Cambridge Platonists came out of a Puritan background» [«i platonici di Cambridge uscirono da un contesto puritano» (traduzione mia)]: GRAGG, *The Cambridge Platonists*, 8).

sperimentalismo di Francis Bacon e lo scetticismo di David Hume, ma rappresentano un preciso orientamento speculativo alternativo sia al nascente illuminismo che al tradizionale scolasticismo.

Al di là delle peculiarità di ciascuno dei pensatori ascrivibili a questo indirizzo di pensiero, infatti, vi sono notevoli elementi comuni, riscontrabili nello stile, nelle fonti e soprattutto nell'individuazione del pericolo rappresentato dal materialismo meccanicistico come punto di partenza per l'affermazione dell'ateismo, giudicato da costoro tanto falso e pericoloso, quanto irrazionale e filosoficamente inaccettabile. Il pensiero dei platonici di Cambridge, visto nel loro insieme, rappresenta dunque una chiara risposta alle posizioni materialistiche e ateistiche che costituiranno gli assi portanti di gran parte del pensiero settecentesco sino all'avvento del romanticismo e dell'idealismo. I platonici di Cambridge, infatti, individuano ben presto nel nucleo delle teorie meccanicistiche di Thomas Hobbes l'elemento cardine attorno al quale si sarebbero affermate tendenze pericolosamente atee. Secondo Anthony Kenny, addirittura, si potrebbe dire che la loro consueta e nota tolleranza in ambito teologico «non si estendeva fino agli atei, e il fulcro della loro ostilità era costituito da Hobbes, il cui materialismo essi consideravano del tutto equivalente all'ateismo»³. Certo, da un punto di vista ermeneutico, risulterebbe forse eccessivamente forzata la tesi che concluderebbe ad interpretare Hobbes come sostenitore di un conclamato ateismo, ma è altrettanto vero che lo sviluppo più coerente del materialismo meccanicistico, estremizzato sino al più esplicito sensismo, non avrebbe potuto dare altri esiti, per cui si comprende l'interpretazione totalmente negativa fornita dai platonici di Cambridge nei riguardi del pensiero di Hobbes.

Occorre rammentare, infine, che molti filosofi, anche distanti per formazione e indole dalla tradizione filosofica cui i cantabrigensi appartengono, si misurano compiutamente con le loro speculazioni, segno piuttosto evidente dell'importanza che hanno nello sviluppo di quella linea platonica del pensiero inglese già evidenziata da John Henry Muirhead⁴. Si pensi, a titolo d'esempio, a John Locke, su cui influisce decisamente il pensiero di Cudworth⁵ e di sua figlia Damaris, ad Anthony Ashley Cooper di Shaftesbury, che ammira la saggezza e la sagacia speculativa di Whichcote scrivendo

³ A. KENNY, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, Torino 2013, 54.

⁴ Cfr. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*.

⁵ Questo aspetto costituirebbe un ottimo oggetto d'indagine che permetterebbe di avanzare una proposta interpretativa della filosofia lockiana al di là delle piegature ideologiche spesso utilizzate per fornire uno specifico paradigma standardizzato cui ricondurre il suo pensiero. Basterebbe considerare *La ragionevolezza del cristianesimo* (in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Milano 1979, 261-442) per rendersene conto. In tale contesto gli insegnamenti di Nathaniel Culverwell e Benjamin Whichcote sono evidenti, come quelli di John Smith nella *Difesa della "Ragionevolezza del cristianesimo" dalle riflessioni di Mr. Edwards* (in *Scritti filosofici e religiosi*, 449-476), mentre quelli di Cudworth non sono così facilmente ravvisabili.

la Prefazione anonima all'edizione postuma dei suoi *Sermoni*⁶, ad Isaac Newton⁷, che risulta debitore delle concezioni di More sullo spazio⁸, a George Berkeley, il quale, per quanto critico⁹, non può fare a meno di confrontarsi con loro¹⁰, a Jonathan Edwards¹¹, tra i maggiori pensatori nordamericani del tempo, anch'egli debitore nei confronti di Cudworth, o Cotton Mather¹², altro pensatore nordamericano divenuto noto per i celebri processi di stregoneria a Salem, che è un appassionato lettore di Joseph Glanvill¹³, a Thomas Reid, il fondatore della scuola scozzese del senso comune, anch'egli debitore delle riflessioni di Cudworth¹⁴. Ma lo spirito dei platonici di Cambridge travalica l'epoca stessa in cui hanno vissuto, giungendo a stimolare

⁶ Cfr. *The Preface*, in B. WHICHCOTE, *Select Sermons*, London 1698 [1-16 (pagine non numerate)].

⁷ Newton condivide con i platonici di Cambridge una simile visione religiosa, la quale prescinde dalle differenziazioni presenti nelle varie confessioni in seno al cristianesimo. Anch'egli afferma l'esistenza di Dio, ma non recupera la dottrina platonica dell'*anima del mondo*, infatti, afferma che Dio «regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore dell'universo. E a causa del suo dominio suole essere chiamato Signore Dio» (I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Torino 1989, 793). Newton ritiene che la creazione dell'intero universo sia opera di Dio, crede nella provvidenza divina e nell'immortalità dell'anima, ma a differenza dei platonici di Cambridge, come abbiamo già accennato, Newton rifiuta di spiegare la razionalità dell'universo mediante un'*anima del mondo*, intesa come principio teleologico immanente, preferendo sostenere la teoria secondo la quale la razionalità universale andrebbe spiegata mediante leggi meccaniche impresses da Dio nella materia stessa.

⁸ Cfr. I. NEWTON, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 voll., London 1729, vol. I, libro I, Scholium, 9-18.

⁹ Fu proprio Berkeley (*Alciphron*, in *The Works*, a cura di A. A. Luce e T. E. Jessop, 9 voll., London 1948-1957, vol. III, 1950, 43-44) a sostenere la tesi, per certi versi pure discutibile, di una continuità sia storica che ideale fra latitudinarismo, deismo e ateismo, riconducendo interamente il fenomeno del platonismo cantabrigense al latitudinarismo *tout court* e facendolo esaurire unicamente in quel preciso contesto teologico, mentre occorrerebbe fare qualche ulteriore e più sistematica distinzione in relazione a ciascun esponente di questo indirizzo. Fondamentale il lavoro di Mario MICHELETTI dal titolo *Dai latitudinari a Hume*, Perugia 1997.

¹⁰ Berkeley condivide con i platonici di Cambridge la passione per Platone come filosofo di riferimento, soprattutto nella *Siris* (in *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Torino 2007, 525-692) e nei *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* (in *Opere filosofiche*, 283-405). Fra i platonici di Cambridge Berkeley cita espressamente Ralph Cudworth (*Siris*, n. 251, 641; n. 255, 643; n. 298, 662; n. 352, 685; n. 363, 690) e Henry More (*Trattato sui principi della conoscenza umana*, in *Opere filosofiche*, n. 117, 260; *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, III, 399).

¹¹ Cfr. J. EDWARDS, *The Works*, ed. by E. Hickman, 2 voll., London 1834.

¹² Cfr. C. MATHER, *The Wonders of the Invisible World*, London 1693.

¹³ Soprattutto l'opera sulla stregoneria dal titolo *Saducismus triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*, London 1681.

¹⁴ Thomas Reid cita espressamente Cudworth nei suoi *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Torino 1996, *La concezione*, cap. III, n. 4, 557), ma numerosi riferimenti impliciti a Cudworth e a More sono presenti nel corso dello sviluppo di tutta la sua filosofia, come ha osservato Michele Federico SCIACCA nella sua monografia dedicata al filosofo scozzese dal titolo *La filosofia di Tommaso Reid*, Milano 1963, 79, 83, 131-133, 136, 138, 152.

pensatori come Samuel Taylor Coleridge¹⁵ e Ralph Waldo Emerson¹⁶, per poi trovare una rinnovata conferma del valore speculativo del loro pensiero nel contesto del romanticismo e del neoidealismo inglese tra '800 e primi del '900.

2. Il contesto culturale e religioso

Tra il 1630 e il 1688 l'Inghilterra si trova a dover affrontare il passaggio cruento dalla monarchia di Carlo I alla repubblica (prima sotto la guida di Oliver Cromwell e poi, per brevissimo tempo, di suo figlio Richard), fino alla restaurazione monarchica con Carlo II e, successivamente, con Giacomo II. Durante questo periodo le discussioni filosofiche e teologiche, già innescate sin dai tempi della regina Elisabetta, non hanno tregua, soprattutto in quel contesto molto particolare in cui un gruppo di teologi e filosofi di grande tempra speculativa sviluppano una originalissima riflessione alternativa sia agli estremismi culturali e dogmatici della *High Church*¹⁷ (Chiesa Alta), cioè del clero e dei laici che si riconoscono pienamente nel credo anglicano, che al fanatismo degenerativo della *Low Church* (Chiesa Bassa), costituita dai dissidenti puritani che desiderano reprimere con forza quelle tendenze anglo-cattoliche ancora sostenute dai rappresentanti dell'*High Church* e affermatesi precedentemente grazie all'impulso dell'arcivescovo William Laud¹⁸.

Attorno agli anni '60 del XVII secolo, infatti, fra i sostenitori di una *High Church* e quelli di una *Low Church* si frappongono i platonici di Cambridge, che si considerano esponenti di una *Broad Church*¹⁹ (Chiesa Ampia) maggiormente attenta all'essenzialità del dato rivelato e ad un uso corretto della ragione, piuttosto che alle dispute teo-

¹⁵ Coleridge fu un grande appassionato di Cudworth, Whichcote e dei platonici in genere, come ha sottolineato con chiarezza Elio CHINOL nella sua monografia intitolata *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Venezia 1953, 92-94. More è presente nella *Biographia Literaria* (in *Opere in prosa*, a cura di E. Cicero, Milano 2006, VII II 44, 707), nelle *Conferenze sulla storia della filosofia* (in *Opere in prosa*, VIII 583, 1331), nei *Sussidi per la riflessione* (in *Opere in prosa*, IX 142-143, 1487-1488), negli *Aforismi sulla religione spirituale* (in *Opere in prosa*, IX 149, 1492-1493; IX 153, 1496) e nello scritto *Sulla costituzione di Chiesa e Stato* (in *Opere in prosa*, X 125, 1845-1846). John Smith è citato nei *Sussidi per la riflessione* (in *Opere in prosa*, IX 253, nota, 1576).

¹⁶ Ralph Waldo Emerson, il padre del trascendentalismo americano, conosceva gli scritti dei platonici di Cambridge, dimostrando una predilezione per la filosofia di Cudworth (*Conduct of life*, in *Complete Works*, 12 voll., Boston 1896-1900; vol. VI, 1896, 193) e la poesia di More (*The Over-Soul*, in *Essays II*, in *Complete Works*, vol. II, 1900, 249).

¹⁷ Cfr. G. W. O. ADDLESHAW, *The High Church Tradition: a study in the liturgical thought of the seventeenth century*, London 1941.

¹⁸ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Archbishop Laud, 1573-1645*, Hamden 1962.

¹⁹ Cfr. T. E. JONES, *The Broad Church: Biography of a Movement*, Lenham 2003.

logiche fra le diverse confessioni religiose del tempo. Da un punto di vista teologico è facile intravedere come base della loro moderazione l'influsso di Episcopio e dell'arminianesimo, rispetto all'eccessivo rigorismo del calvinismo tradizionale. Essi, infatti, possono essere definiti come dei "puritani moderati" che conservano le qualità morali tipiche del puritanesimo, ma negano la dottrina calvinista della predestinazione, in quanto fiduciosi nel valore della ragione e della libertà umana; tutti elementi che confluiscono ad esplicitarsi in una reale tolleranza religiosa e in una condivisa mentalità aperta al dialogo e alla ricerca filosofica e spirituale. Si comprende, quindi, il motivo essenziale per cui il teologo filoarminiano Simon Patrick²⁰, nel 1662, li definisce «Latitude-Men»²¹ (Latitudinari), quasi volesse sottolineare la loro posizione aperta e tollerante nei riguardi dell'amplessissima problematica religiosa, all'epoca al centro di dibattiti colti, non meno che di interessi di pura natura politica.

I platonici di Cambridge, al di là delle possibili connotazioni e al di là pure delle più diverse interpretazioni suscitate dalla critica, possono definirsi come un gruppo di pensatori, più che una "scuola"²² vera e propria, sorto nel contesto dell'Università di Cambridge²³, in particolare l'Emmanuel College e il Christ's College, avente un comune sostrato teologico ed un altrettanto simile sostrato filosofico.

3. Le fonti filosofiche fondamentali di riferimento

Le fonti che costituiscono il comune sostrato filosofico dei platonici di Cambridge devono essere ricercate nel platonismo classico di Platone, nel neoplatonismo di Plotino e della tradizione platonica²⁴ in genere confluita negli antichi pensatori cristiani,

²⁰ L'edizione di riferimento degli scritti di Simon Patrick è la seguente: *The Works*, a cura di A. Taylor, 9 voll., Oxford 1858. Non esiste ancora uno studio specifico o una monografia dedicati a Patrick, ma alcune notizie circa la sua opera sono ricavabili in questi due studi: M. FEINGOLD, *Before Newton: The Life and Times of Isaac Barrow*, Cambridge 1990; J. COFFEY, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, Woodbridge 2006.

²¹ Cfr. S. PATRICK, *A Brief Account of the New Sect of Latitude-Men: together with some Reflections upon the New Philosophy*, in *The Phoenix*, 2 voll., London 1707-1708, vol. II (1708), 499-518.

²² Dmitri Levitin, ad esempio, tenta di ridimensionare drasticamente l'idea che i platonici di Cambridge costituiscano una "scuola" (D. LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science*, Cambridge 2015, 15-18, 130-139, 178-179 e 543), ma non può evitare di riconoscere un comune sostrato filosofico e teologico di riferimento riscontrabile nel pensiero dei filosofi cantabrigensi.

²³ Sul contesto specifico in cui operano i platonici di Cambridge rimando a M. A. LEWIS, *Circle, Network, Constellation*, <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/circle-network-constellation>, consultato il 2 maggio 2020.

²⁴ Secondo Sofia Vanni Rovighi i platonici di Cambridge «non distinguono platonismo da neoplatonismo» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Brescia 1994, 250).

fra i quali spicca soprattutto Origene, inteso come uno degli autori fondamentali. Platone, per i platonici di Cambridge, è il “divino Platone”, e per loro rappresenta una figura profetica, quasi fosse un Mosè atticizzante, così come già i Padri della Chiesa primitiva in Alessandria d’Egitto erano soliti considerarlo, condividendo della metafisica platonica il punto strategicamente importante e funzionale alla loro visione cristiana, per cui il mondo visibile non sarebbe altro che un’immagine di una dimensione invisibile ed intelligibile, cioè metempirica. In tal senso, mitigando il dualismo tra sensibile ed intelligibile, vedono nel mondo visibile un elemento creato dipendente causalmente dal regno invisibile e trascendente. La morale può essere determinata da una previa ontologia di riferimento che considera l’archetipo ideale, cioè il modello metafisico per eccellenza, il punto di riferimento basilare per un atteggiamento riconducibile all’idea di un possibile “platonismo cristiano”²⁵, come ha sottolineato con chiarezza Cornelia de Vogel²⁶. I platonici di Cambridge si muovono su questa linea in cui platonismo (filosofia da intendersi opposta allo scolasticismo tardivo post suareziano) e cristianesimo (teologia rivelata della verità) combaciano in funzione antiatleistica. Essi conservano l’impronta del platonismo alessandrino, tant’è che si basano massicciamente su Filone di Alessandria per interpretare l’*Antico Testamento*, ma il motivo essenziale della loro accettazione di quel tipo di platonismo è stato rilevato con chiarezza da Nicola Abbagnano, secondo il quale i platonici cantabrigensi vedono «nel platonismo l’unica e originaria concezione religiosa dell’universo: quella concezione che rimanendo sostanzialmente unica nella molteplicità delle fedi e delle filosofie assicura la pace filosofica religiosa del genere umano cioè la fine dell’intolleranza teologica»²⁷.

²⁵ Occorre rammentare che la tesi stessa della possibilità di un “platonismo cristiano” non è condivisa da tutti gli studiosi. Heinrich Dörrie, ad esempio, ha obiettato circa la possibilità di una affinità tra il pensiero dei Padri della Chiesa e i platonici, per cui respinge come addirittura ossimorica l’espressione “platonismo cristiano”, data l’inevitabile differenza fra il pensiero cristiano e quello platonico, mentre giustifica quella di un “anti-platonismo cristiano” (H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus?*, in *Theologische Rundschau* 36 [1971] 285-302), perché il platonismo deve essere considerato a tutti gli effetti come una religione opposta al cristianesimo. Sulla stessa linea ermeneutica si pone pure Mark Edwards (M. EDWARDS, *Origen against Plato*, Farnham 2002), il quale ha sostenuto recentemente l’esistenza di una filosofia cristiana distinta e non riconducibile ai dettami del platonismo. Werner Beierwaltes, invece, ritiene che, nonostante le modifiche operate dai pensatori cristiani sul pensiero platonico e neoplatonico alla luce della rivelazione cristiana, i temi e gli argomenti di questa tradizione di pensiero sono rimasti costitutivi della struttura riflessiva della teologia cristiana (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Milano 2000), mentre Cornelia de Vogel, con cui mi trovo d’accordo su questo punto, sostiene che i pensatori cristiani abbiano beneficiato del sostrato platonico per integrarlo nella loro fede (C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993): dopotutto lo stesso Agostino, riferendosi ai platonici, aveva affermato che «Nulli nobis quam isti propius accesserunt» (AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 5), cioè «nessuno si è avvicinato a noi (cristiani) più di costoro (i platonici)».

²⁶ Cfr. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*.

²⁷ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 10 voll., Milano 1999, vol. IV, 69.

Questi pensatori sono pure attenti lettori di Aristotele, di cui apprezzano alcune componenti della sua filosofia, tranne quelle parti concernenti la filosofia naturale ravvisabile nei tipici manuali di scolastica aristotelica utilizzati ad Oxford. Profondi conoscitori del pensiero tardoantico, hanno ben presente le teorie dello stoicismo e dell'eclettismo ciceroniano, ma sono attenti studiosi soprattutto del neoplatonismo italiano, nella configurazione stabilita da Marsilio Ficino e da Pico della Mirandola. Tuttavia, occorre segnalare, che per quanto Ficino sia ritenuto basilare per la diffusione degli scritti platonici e plotiniani, la sua interpretazione afferente Dionigi l'A-reopagita, inteso come punto di riferimento decisivo per lo sviluppo del platonismo cristiano in senso teologico, non è accettata dai platonici di Cambridge, che sulla scorta dei dubbi erasmiani concernenti la figura stessa di Dionigi, preferiscono optare per la componente teologica del platonismo origenista.

Molti platonici di Cambridge non sono indifferenti al pensiero di Thomas More e alle suggestioni innatistiche derivate dalla lettura del *De veritate* di Edward Herbert di Cherbury²⁸, considerato da Maria Adelaide Raschini²⁹ come il vero e proprio iniziatore del “platonismo moderno”³⁰ inglese ed il sostenitore di un razionalismo

²⁸ Il *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, di Edward Herbert di Cherbury (Eyton-on-Severn 1582-Londra 1648), pubblicato a Parigi nel 1624 e poi a Londra nel 1633, è un trattato di metafisica incentrato sul tema della definizione della verità. Secondo il filosofo, infatti, esistono quattro forme di verità possibili: la *veritas apparentiae* (la verità fenomenica), la *veritas conceptus* (la verità concettuale), la *veritas rei* (la verità della realtà) e la *veritas intellectus* (la verità della riflessione). La corrispondenza fra il *vero* nella *realtà* e nella *riflessione* costituisce il punto fondamentale della sua speculazione metafisica, da cui trae la convinzione che se l'universo e la mente dell'uomo possiedono una struttura reciprocamente corrispondente, allora tutti i giudizi formulati dalla mente dell'uomo, in senso veritativo, devono avere un fondamento nella realtà, per cui non sono soggettivi, ma costituiscono delle *notitiae communes* (nozioni comuni) a tutti gli uomini. Queste *notitiae communes* sono essenzialmente le seguenti: 1) esiste Dio; 2) Dio deve essere adorato; 3) la virtù è l'elemento essenziale per adorare Dio; 4) il peccato, nella misura in cui impedisce l'esercizio della virtù, comporta pentimento e riparazione; 5) la virtù e il peccato esigono premio o castigo nella vita ultraterrena. Questi elementi, secondo Herbert, non sono il patrimonio esclusivo di una chiesa o di una confessione religiosa, ma rappresentano i *principi innati* nello spirito di ogni uomo, per cui possono costituire gli elementi basilari per una chiesa autenticamente universale che prescindendo dalle particolarità culturali di ciascuna religione, sia essa rivelata o pagana. Una volta tolti gli elementi favolistici e tradizionali dalle varie forme religiose dell'umanità, sarebbe facile, secondo il filosofo inglese, riscontrare in tutte le religioni quel comune patrimonio metafisico costituito dalle *notitiae communes*. In tal senso la rivelazione diviene quasi superflua, bastando la sola ragione umana a stabilire per mezzo di *giudizi* quali debbano essere gli elementi comuni della religione universale. Sulla filosofia di Edward Herbert di Cherbury sono fondamentali i seguenti studi: M. M. ROSSI, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert of Cherbury*, 3 voll., Firenze 1947; G. BARTALUCCI, *Religio Laici. Edward Herbert Di Cherbury, John Dryden, Charles Blount. Deismi e violenza politica nell'Inghilterra degli Stuart*, Arcidosso 2018.

²⁹ Cfr. M. A. RASCHINI, *La filosofia dell'illuminismo*, Venezia 2000, 238-240.

³⁰ Da un punto di vista prettamente teoretico, però, occorre rilevare che il cosiddetto “platonismo” di Herbert di Cherbury è in realtà una modificazione del platonismo autentico. Il filosofo inglese, infatti, sostituisce le *nozioni*, cioè le *notitiae communes*, alle *idee* platoniche, che possiedono uno statuto ontologico differente; inoltre non ritiene che innato sia un principio ideale informante l'intelletto, come avviene nel platonismo, ma un *giudizio* partorito dalla mente. Questo significa che l'innatismo di Herbert

teologico che funge da stimolo per il nascente deismo³¹. Come si è già accennato, inoltre, i platonici di Cambridge sono attenti lettori anche dei pensatori loro contemporanei ed informatissimi circa le dottrine di Bacon, Cartesio, Hobbes, Gassendi, Spinoza e Boyle, che studiano attentamente per individuare elementi problematici ed antitetici all'impostazione metafisica della loro filosofia, che conduce la loro esegesi ad individuare l'autentica teoresi degli antichi e dei moderni come espressione di una *philosophia perennis*, sulla scorta degli insegnamenti di Marsilio Ficino e Agostino Steuco. Accanto a tutte queste fonti filosofiche bisogna segnalare, oltre alla tradizione cabalistica³² e e dell'antico ermetismo³³, anche quella originata dalla recentissima rivoluzione scientifica.

di Cherbury non può essere inteso alla stregua dell'autentico innatismo platonico e, come ha notato Locke, ben si presta ad essere criticato (cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano 2012, libro I, cap. III, nn. 15-19, 99-107).

³¹ Con il termine "deismo" si intende una corrente di pensiero che ha caratterizzato gran parte dell'illuminismo e che si è sviluppato maggiormente in Inghilterra tra la fine del '600 e per tutto il '700. Il deismo si configura come una forma estremizzata di razionalismo teologico, secondo il quale l'indagine razionale circa le possibilità di certezza della religione non può altro che concludersi con la negazione di ogni contenuto dogmatico ad essa riferibile. In tal senso si delinea l'oggetto della religione come circoscrivibile all'interno del "recinto" prescritto dalla ragione, la quale esclude dalla religione tutto ciò che il metodo analitico-induttivo non permette di accertare. I deisti ritengono, in senso generale, che la ragione possa dimostrare l'esistenza di Dio inteso come creatore e legislatore dell'universo, ma non possa spiegare, e dunque garantire, né che quello stesso Dio dimostrato esistente e legislatore possieda gli attributi comunemente insegnati dalla rivelazione, né tantomeno accettare per "credenza" che quello stesso Dio possa intervenire nella storia umana con azioni miracolose o provvidenziali. Sul deismo rimando a M. M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942; SINA, *L'avvento della ragione*; J. A. HERRICK, *Against the faith: essays on deists, skeptics and atheists*, Buffalo 1985; ID., *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Skepticism, 1680-1750*, Columbia 1997; R. VEROLINI, *Il Dio Laico: caos e libertà*, Roma 1999; A. SANTUCCI (a cura di), *John Toland e il deismo*, Bologna 2000; I. J. ISRAEL, *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*, New York 2006; D. LUCCI, *Scripture and deism: The biblical criticism of the eighteenth-century British deists*, Bern-Berlin 2008. W. HUDSON, *Enlightenment and modernity: The English deists and reform*, London 2015.

³² Su questo tema rimando a J. BRYSON, *Platonic Cabalism in Cambridge Platonism*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/platonic-cabalism>, consultato il 2 maggio 2020.

³³ Frances Yates ritiene che vi sia una maggiore presenza nel loro pensiero di elementi riconducibili alla Cabala cristiana, più che all'ermetismo riproposto da Isaac Casaubon, ma sarebbe un errore interpretativo supporre che nel contesto sincretistico del loro pensiero non siano riscontrabili elementi riconducibili alle prime forme di ermetismo (F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1991, 426-428).

4. Caratteristiche definitorie

Scriva James Seth: «La filosofia dei Platonici di Cambridge si concentra su tre posizioni principali: (1) l'unità della fede e della ragione, della religione e della vita; (2) la costituzione spirituale dell'universo; e (3) la ragionevolezza, al contrario dell'arbitrarietà, della moralità, il suo fondamento nella ragione, piuttosto che nella mera volontà, e quindi il suo assoluto in contrapposizione ad una sua validità meramente relativa» (traduzione mia)³⁴; ma questi elementi focali sono trattati alla luce di una non comune cultura filosofico-scientifico-teologica. Basta passare in rassegna gli scritti³⁵ dei platonici di Cambridge per rendersi conto della profonda e solida formazione classica che li contraddistingue, sulla scorta della quale ritengono che le verità esposte dagli antichi possano riecheggiare pure nei moderni, allorché costoro le ribadiscano con forza. La loro *forma mentis* li porta ad intendere in senso positivo anche i risultati ottenuti dalle moderne scoperte scientifiche, intesi come elementi di chiarificazione ulteriore per comprendere maggiormente gli elementi naturali di cui è costituito il mondo; sicché classicità e modernità trovano piena espressione ed armonia in questa rinnovata visione platonica che tenta di unire l'antico con il nuovo per comprendere meglio l'uomo, il mondo e Dio.

I platonici di Cambridge, a differenza di molti loro pensatori contemporanei, hanno pure un comune *background* teologico di grande spessore, nonché una vasta cultura legata allo studio della Sacra Scrittura, corroborata da una puntuale esegesi, sorretta da una conoscenza linguistica e filologica del latino, del greco e dell'ebraico.

Da un punto di vista linguistico espressivo, invece, questo gruppo di pensatori sceglie di scrivere generalmente in inglese (e in inglese vengono pubblicate la maggior parte delle loro opere), essenzialmente perché desiderosi di esprimersi al meglio in una lingua che possono padroneggiare con ampiezza e profondità; molti di loro, infatti, sono anche valenti poeti e oratori straordinari. Tuttavia – contrariamente alle interpretazioni miranti a ridurre la loro importanza – molti scritti di questi filosofi vengono tradotti anche in lingua latina (L'*Opera omnia* di Henry More appare in traduzione latina tra il 1675 e il 1679, quella di Cudworth, realizzata da Johann Lorenz Mosheim, viene pubblicata nel 1733), al fine di poter essere conosciuti e studiati anche da parte di pensatori che non conoscono la lingua inglese.

³⁴ J. SETH, *English Philosophers and Schools of Philosophy*, London-New York 1912, 83 [«The philosophy of the Cambridge Platonists centres in three main positions: (1) the unity of faith and reason, of religion and life; (2) the spiritual constitution of the universe; and (3) the reasonableness, as opposed to the arbitrariness of morality, its foundation in reason rather than in mere will, and hence its absolute, as opposed to its merely relative validity»].

³⁵ Per una bibliografia concernente i testi di alcuni platonici di Cambridge, rimando a M. BURDEN, *Critical Bibliography*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/critical-bibliography>, consultato il 2 maggio 2020.

I platonici di Cambridge si oppongono agli insegnamenti pedanti e ripetitivi dello scolasticismo aristotelico, già contrastato apertamente da Cartesio in Francia, ma è al materialismo, all'ateismo e allo scetticismo, che essi si oppongono in modo radicale. Per i platonici di Cambridge, infatti, non è possibile sostenere ad un tempo il materialismo e il teismo, per cui se è vero che la filosofia di Cartesio diviene utile contro il determinismo e il materialismo di Hobbes, proprio enfatizzando con decisione la distinzione posta fra *res cogitans* (la mente) e *res extensa* (la materia) e se è pur vero che anch'essi – tranne Culverwell e Norris – accettano l'innatismo delle idee, come Cartesio, finendo per affermare l'esistenza di alcuni principi morali immediatamente evidenti alla mente umana, è altrettanto vero che si distaccano da Cartesio quando costui afferma che le verità morali ed eterne dipendono esclusivamente dalla volontà di Dio. I platonici di Cambridge, infatti, rifiutano tale posizione per il semplice motivo che questo avrebbe comportato la possibilità di rendere la verità variabile in funzione dell'onnipotenza di Dio, mentre essi ritengono che «La virtù e la santità nelle creature non sono buone perché Dio le ama e vuole che siano considerate tali; al contrario, Dio le ama perché sono semplicemente buone in sé»³⁶. I platonici di Cambridge, inoltre, si distanziano pure dalla concezione cartesiana del mondo materiale, perché una spiegazione di tipo riduzionista che mira a spiegare i fenomeni meccanicisticamente, cioè a sostenere che possano essere interamente spiegati in termini di materia e movimento, risulta incompleta, perché la materia non spiega la materia, ma abbisogna di un principio metafisico immateriale. Pur accettando i risultati della scienza post-galileiana, infatti, essi ritengono che essa non possa fornire una spiegazione completa della realtà materiale, ma sempre e solo parziali giustificazioni amplificative. In tal senso i platonici di Cambridge reintroducono una figura teoretica di matrice platonica che funge da intermediario fra Dio e il mondo, una sorta di *anima mundi* (anima del mondo), cioè una “natura plastica” che agisce in modo regolare e teleologicamente nel mondo della materia, come uno spirito causale operante in armonia con le leggi inviolabili poste da Dio stesso nella natura.

Per i platonici di Cambridge la conoscenza umana, sia essa filosofica, scientifica o teologica, pur essendo un'elaborazione della ragione umana, deriva direttamente da Dio, perché la ragione è vista come un dono stesso di Dio fatto all'uomo; tant'è che l'intelletto umano è depositario di quelle nozioni comuni poste da Dio stesso. La mente è ontologicamente antecedente alla materia e le verità della mente sono superiori alla conoscenza dei sensi, come nel tradizionale platonismo. Ma se gli uomini hanno in sé questa capacità, risulta altresì chiaro che la fonte stessa della conoscenza non sono i sensi, come vorrebbero gli empiristi, i sensisti e i materialisti; la gnoseologia sensistica, infatti, come afferma Cassirer, «sembrava sbarrare ogni accesso all'e-

³⁶ C. TALIAFERRO, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005, 11 (traduzione di Luca Corti pubblicata in KENNY, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, 55).

sperienza religiosa e minacciava di spogliarla dal suo proprio significato»³⁷, mentre l'esperienza religiosa esiste ed è innegabile per l'uomo che cerca la verità, cioè Dio. Questo non vuol dire che i sensi siano necessariamente fallaci, ma solo che risultano ontologicamente limitati, certamente più limitati della ragione, della fede, della volontà e della libertà e possono, al limite, fornire nozioni particolari, ma non universali. Per questa ragione possono sostenere che è Dio stesso, di cui l'uomo non condizionato dalla schiavitù dei sensi e delle passioni possiede un innato concetto, ad essere inteso come la vera ed autentica fonte della conoscenza umana.

L'affermazione secondo la quale ciascun uomo possiede un concetto di Dio risulta funzionale per sostenere una posizione teologicamente latitudinaria, che trova la sua massima applicazione nel vivere moralmente con una propensione alla tolleranza e alla pacificazione. Secondo i platonici di Cambridge, infatti, tutte le sottigliezze e le capziosità teologiche che da sempre animano conflitti insanabili e che mirano ad evidenziare più ciò che distingue le varie confessioni religiose, rispetto al nucleo teologico essenziale che le rende simili, possono essere razionalmente superate distinguendo ciò che è essenziale per la religione da ciò che non lo è. In tal senso si comprende che un accordo condiviso sugli elementi teologici fondamentali potrebbe facilmente condurre ad una maggiore tolleranza sulle particolarità che determinano le differenze fra le singole confessioni religiose in seno al cristianesimo.

I platonici di Cambridge sono particolarmente ostili a qualsiasi forma di antropomorfismo in campo teologico e si oppongono al principio secondo il quale l'onnipotenza di Dio fornisce una base per la verità e la moralità, perché se il mondo sensibile e visibile è un'immagine del mondo invisibile ed eterno, non può essere inteso come il semplice prodotto di un'arbitraria volontà divina, perché la volontà divina risulta, dal loro punto di vista, subordinata alla bontà e alla sapienza di Dio. In tal senso si comprende che la teologia dei platonici di Cambridge si basa sul principio della bontà e della sapienza di Dio piuttosto che sulla paura che l'uomo deve avere circa la Sua sovranità. Seguendo pedissequamente Origene su questo punto essi affermano che Dio deve essere concepito come bontà assoluta, di cui l'intera creazione ne è una chiara ed evidente manifestazione.

Occorre da ultimo rammentare, a livello interpretativo, che per quanto i presupposti e i risultati raggiunti da ciascun membro di questo indirizzo speculativo meritino di essere considerati adeguatamente in sede teoretica, per considerarne il valore, bisogna precisare che risultano quantomeno discutibili tutte quelle interpretazioni che vorrebbero segnalare l'importanza relativa dei platonici di Cambridge solo in funzione precorritrice dell'illuminismo inglese, perché, come ha messo molto bene in luce Mario Sina, «la speculazione di questi platonici segna il momento di rivalutazione della perfetta convergenza di fede e ragione, pur riconosciute nella autonomia

³⁷ CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, 135.

del loro ambito, per il conseguimento di quella verità e di quel bene verso cui l'uomo tende»³⁸, ma nessun platonico di Cambridge ha mai sostenuto un razionalismo così esasperato da escludere ciò che supera la ragione e il significato più profondo della rivelazione. Dagli scritti dei platonici di Cambridge, come ha notato Mario Micheletti, emergono alcuni temi che sono propri della loro impostazione filosofico-teologica: «la concezione dell'uomo come *animal capax religionis*, l'armonia fondamentale tra razionalità filosofica e fede religiosa, l'idea di fallibilità e insieme la critica allo scetticismo e al fideismo, la difesa della libertà di coscienza e della tolleranza, la concezione della moralità nei suoi principi essenziali come "eterna e immutabile" e il ruolo delle disposizioni virtuose culminanti nell'amore di Dio, il concetto di vera religione e le critiche alla superstizione e al fanatismo, il problema dell'ateismo, la centralità dell'esperienza religiosa»³⁹, e tutti questi elementi concorrono a riaffermare l'indubbio valore speculativo della loro impostazione, al di là dei singoli asserti e dell'accettazione o meno dei risultati cui conducono.

5. Cinque protagonisti

I maggiori rappresentanti del platonismo cantabrigense, di cui qui si offrirà qualche delucidazione circa il loro pensiero, sono: Benjamin Whichcote (Stoke upon Tern 1609-Cambridge 1683), John Smith (Achurch 1618-Cambridge 1652), Nathanael Culverwell (Middlesex 1619-Cambridge 1651), Ralph Cudworth (Aller 1617-Cambridge 1688) e Henry More (Grantham 1614-Cambridge 1687). Costoro rappresentano i "cinque protagonisti" principali di questa nostra trattazione per le seguenti ragioni: 1) sono i pensatori più citati dagli altri filosofi; 2) sono considerati – e non a torto – coloro i quali hanno generato linee guida fondamentali all'interno del platonismo cantabrigense; 3) a livello teoretico, soprattutto Cudworth e More, sono riconosciuti come i pensatori più significativi di questo indirizzo di pensiero. Occorre tuttavia rammentare che accanto a costoro vi sono numerosi altri simpatizzanti, nonché altri pensatori di rilievo, come Peter Sterry⁴⁰ (Surrey 1613-1672), noto per la sua vena mistica, George Rust⁴¹ (Cambridge 1618?-Dublino 1670), noto per la sua ampia conoscenza cabalistica e per le sue posizioni origeniste, Joseph Glanvill⁴² (Oxford 1636-Bath 1680),

³⁸ SINA, *L'avvento della ragione*, 69.

³⁹ MICHELETTI, *I platonici di Cambridge*, 5.

⁴⁰ Cfr. V. DE SOLA PINTO, *Peter Sterry, Platonist and Puritan, 1613-1672: A biographical and critical study with passages selected from his writings*, New York 1968.

⁴¹ Cfr. PATRIDES (ed.), *The Cambridge Platonists*, 37 nota 2.

⁴² Cfr. R. M. BURNS, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg 1981.

noto per il suo soprannaturalismo, John Norris⁴³ (Collingbourne-Kingston, Wiltshire, 1657-Bemerton 1711), che sulla scorta di Locke rifiuta l'innatismo delle idee, pur avvicinandosi ad una posizione molto simile a quella di Malebranche, e, cosa piuttosto rara per il tempo, ma non per la tradizione platonica in genere⁴⁴, anche due donne: Anne Conway⁴⁵ (Londra 1631-Ragley Hall 1679), apprezzatissima per il suo ingegno da Leibniz e dallo stesso Henry More, che le dedica il suo *Antidote against Atheism* (J. Flesher, London 1655), e Damaris Cudworth Masham⁴⁶ (Cambridge 1659-Londra 1708), figlia di Ralph Cudworth e intima amica di Locke, la quale, come è stato recentemente dimostrato⁴⁷, ha avuto un ruolo decisivo per quanto concerne la seconda revisione del *Saggio sull'intelletto umano* del celebre filosofo inglese.

5.1. Benjamin Whichcote

La storiografia filosofica è concorde nel riconoscere Benjamin Whichcote⁴⁸ l'i-

⁴³ Cfr. W. J. MANDER, *The Philosophy of John Norris*, New York 2008.

⁴⁴ Si pensi a Sosipatra di Efeso (IV sec. a.C.) o alla più nota Ipazia (Alessandria d'Egitto, 350/370-415 d.C.).

⁴⁵ Fra le opere più significative di Anne Conway occorre menzionare: *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo & Creatura*, Amsterdam 1690 (tradotto in inglese e pubblicato a Londra nel 1692; *Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their friends, 1642-1684*, a cura di S. Hutton, Oxford 1992. Sulla vita e l'opera della Conway rimando a S. HUTTON, *Anne Conway, a Woman Philosopher*, Cambridge 2004; M. BURDEN, *Publication History of Anne Conway's Works*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/conway-anne>, consultato il 2 maggio 2020.

⁴⁶ Gli scritti fondamentali di Damaris Cudworth Masham sono i seguenti: *A discourse concerning the Love of God*, London 1696; *Occasional Thoughts in reference to a Vertuous or Christian Life*, London 1705. Sulla sua vita e la sua opera rimando a L. SIMONUTTI, *Damaris Cudworth Masham: una Lady della Repubblica delle Lettere*, in AA.VV., *Scritti in Onore di Eugenio Garin*, Pisa 1987, 141-165; J. BROAD, *Damaris Masham*, in *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge 2002, 114-140; S. HUTTON, *Religion, Philosophy and Women's Letters: Anne Conway and Damaris Masham*, in A. DUNAN-PAGE – C. PRUNIER (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter-Writing in Great Britain, 1550-1800*, Dordrecht 2012.

⁴⁷ Cfr. J. BROAD, *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, in *Journal of the History of Ideas* 67/3 (2006) 492.

⁴⁸ Gli scritti di Whichcote sono stati pubblicati in *The Works of the Learned Benjamin Whichcote*, 4 voll., Aberdeen 1751. Questi scritti si dividono in aforismi e lettere: [*Theophoroumena Dogmata*]: *Or, Some Select Notions of that Learned and Reverend Divine of the Church of England*, London 1685; *Moral and Religious Aphorisms*, Norwich 1703; *Moral and Religious Aphorisms*, London 1753, sermoni: *Select Sermons*, London 1698; *Twelve Sermons*, London 1721; *Select Sermons*, Edinburgh 1742; *Select Sermons*, Bath 1773, e discorsi: *Several Discourses*, 4 voll., London 1701-1707; *The True Notion of Peace in the Kingdom or Church of Christ*, London 1717. Sulla sua vita e la sua opera rimando a P. M. DAVENPORT, *Moral Divinity with a Tincture of Christ? An Interpretation of the Theology of Benjamin Whichcote, Founder of Cambridge Platonism*, Nijmegen 1972. Per una ricostruzione delle sue pubblicazioni rimando a: M. BURDEN, *Publication History of Benjamin Whichcote's Works*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/whichcote-benjamin>, consultato il 2 maggio 2020.

niziatore del gruppo dei platonici di Cambridge, benché egli non si sia mai definito un “caposcuola”, ma i principi espressi nei suoi sermoni e nei suoi scritti – tutti pubblicati postumi – influenzano profondamente tutti gli altri pensatori afferenti questo gruppo, non lasciando indifferente nemmeno Locke. Wichcote è noto soprattutto per il suo stile moderato e razionale nella predicazione, in opposizione al fanatismo e all’ipocrisia espressi attraverso uno stile ampolloso e quasi enfaticamente teatrale dalla maggior parte dei predicatori dell’epoca.

Per Whichcote la razionalità è la condizione fondamentale perché l’uomo possa avere un veritiero rapporto con la religione, perché tanto la religione quanto la filosofia hanno per oggetto la verità. Questo significa che la rivelazione espressa nella *Bibbia* ha un ruolo ridimensionato rispetto alla funzione della ragione, perché è vero che «vi è lo strumento sopraggiunto di Dio, la *Scrittura*; che contiene gli argomenti rivelativi provenienti da Dio; per cui anche le *nozioni* naturali di Dio vengono risvegliate e r avvivate» (traduzione mia)⁴⁹, ma questo *superadded Instrument* (strumento sopraggiunto) è inteso come qualcosa che si aggiunge allo “strumento” razionale e che risveglia e ravviva le nozioni di Dio già presenti nell’uomo. In tal senso risulta chiaro che per Whichcote l’uomo può accogliere la comunicazione che Dio fa nell’ordine naturale e soprannaturale proprio grazie all’uso della sua ragione, senza la quale non sarebbe possibile né una sua adesione alla religione, né una sua comprensione della rivelazione divina.

Il platonismo di Whichcote è ravvisabile nella limitazione dell’onnipotenza di Dio, il quale, così come il Demiurgo descritto da Platone, non può sottrarsi alla necessità normativa delle idee, cioè a quei principi morali universali che, posti da Dio stesso, risultano inderogabili. Ma il suo platonismo è anche ravvisabile in un esplicito dualismo gnoseologico; se, infatti, l’intelletto è la facoltà che permette all’uomo di cogliere le realtà spirituali, su cui la ragione argomenta, i sensi, al contrario, allontanano l’uomo da queste realtà e lo conducono distante dalla verità intelligibile. L’intelletto è quindi una sorta di “facoltà del divino”, mentre i sensi, che conducono l’uomo più che alla conoscenza delle realtà corporee, alla bassezza della corporeità, sono totalmente distanti dall’intelletto e, il più delle volte, sono pure in contrasto con i dettami argomentativi della ragione stessa. Questo spiega il motivo per cui, per il pensatore inglese, se è indubitabile che la religione non possa risolversi totalmente nell’uso della ragione, poiché necessita l’esercizio della virtù, è altrettanto vero che non può esistere virtù senza ragione, perché la virtù non è altro che l’esercizio attivo di quella verità compresa dall’uomo tramite la ragione.

⁴⁹ B. WHICHCOTE, *Discourse LVIII. The illustrious Manifestations of God, and the inexcusable Ignorance of Men*, in *The Works*, cit., vol. III, 191 [«there is God’s superadded Instrument, the *Scripture*; which contains matters of revelation from God; whereby, also, the natural *notices* of God, are awaken’d, and enliven’d»].

5.2. John Smith

Discepolo di Whichcote è John Smith⁵⁰, che sostiene apertamente tanto l'impossibilità di giungere alla verità religiosa per mezzo della conoscenza sensibile, quanto l'insufficienza della mera speculazione razionale fine a se stessa. Recuperando Plotino e la tradizione platonica Smith afferma la necessità di una netta separazione della ragione dalla sensibilità: più la ragione si distacca dal senso e più la conoscenza razionale si purifica, permettendo alla ragione di osservare la verità e quella sua stessa luce posta nell'interiorità dell'uomo. Ma per giungere alla conoscenza vera di Dio occorre prima di tutto riconoscere l'azione del lume interiore che pone in connessione la conoscenza teoretica con la pratica, il pensiero veritativo e l'azione morale. Secondo Smith, infatti, questo lume interiore all'uomo, capace di coordinarne il pensiero e l'azione pratica per condurlo alla sua stessa deificazione, «è un vero efflusso proveniente dalla luce eterna, che, come i raggi del sole, non solo illumina, ma riscalda e ravviva; e quindi il nostro Salvatore ha connesso, nelle Sue beatitudini, la purezza del cuore alla visione beatifica» (traduzione mia)⁵¹.

Smith sviluppa una forma di platonismo più vicina alla posizione plotiniana, ma recupera il mito della caverna di Platone per sottolineare con ancor più vigore la netta opposizione sussistente fra i sensi e l'intelletto, tanto da associare il peccato ai sensi, intesi come la parte più infima dell'uomo. L'innatismo di Smith è molto particolare, poiché afferma l'esistenza di principi innati che non si risolvono solamente nella loro particolare valenza teoretica, ma svolgono pure una funzione guida, nel senso che risultano capaci di ispirare quelle azioni buone, cioè morali, che conducono l'uomo a vivere secondo i dettami di una vita pressoché divina, limitata solamente dalla componente sensibile e corporea di cui l'uomo è pure costituito. Questi principi innati sono, come nel platonismo classico, vere e proprie idee archetipe, cioè modelli di giu-

⁵⁰ Le opere di Smith sono essenzialmente discorsi: *Select Discourses treating 1. Of the True Way or Method of attaining to Divine Knowledge. 2. Of Superstition. 3. Of Atheism. 4. Of the Immortality of the Soul. 5. Of the Existence and Nature of God. 6. Of Prophecy. 7. Of the Difference between the Legal and the Evangelical Righteousness, the Old and the New Covenant, &c. 8. Of the Shortness and Vanity of a Pharisaick Righteousness. 9. Of the Excellency and Nobleness of True Religion. 10. Of a Christians Conflicts with, and Conquests over, Satan.* By John Smith, late Fellow of Queen's College in Cambridge. As also a Sermon preached by Simon Patrick (then Fellow of the same College) at the Author's Funeral: with a Brief Account of his Life and Death., London 1660; seconda edizione corretta, Cambridge 1673. Una raccolta più recente e quella dei *Select Discourses*, a cura di H. G. Williams, Cambridge 1859. Sulla vita e il pensiero di Smith rimando a M. MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, Padova 1976; M. SERAFINI, *Dall'uomo a Dio. Il desiderio naturale di Dio nel platonismo cristiano di John Smith*, Firenze 2005. Per una ricognizione circa la storia editoriale degli scritti di Smith rimando a M. BURDEN, *Publication History of John Smith's Works*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/smith-john>, consultato il 2 maggio 2020.

⁵¹ J. SMITH, *The True Way or Method of attaining Divine Knowledge*, in *Select Discourses*, cit., 2 [«is a true efflux from the eternal light, which, like the sun-beams, does not only enlighten, but heat and enliven; and therefore our Saviour hath, in His beatitudes, connected purity of heart with the beatifical vision»].

stizia, saggezza, verità e bontà – per limitarci a qualche esempio significativo – dotati di due caratteri specifici: 1) l'*oggettività*, data dal fatto che le idee non sono il parto di una mente umana finita, e 2) l'*interiorità*, dato che queste idee sono innate nell'uomo.

La novità di Smith sta nella concezione secondo la quale queste idee non sono attinte dall'uomo per mezzo di un atto intellettivo, ma mediante una *percezione interiore* che altro non è se non una speciale *sensibilità spirituale* di cui l'uomo è fornito. Per tal motivo la religione trova il suo fondamento in un ordine morale, perché per poter attingere le suddette idee archetipe mediante la sensibilità spirituale, l'anima deve rendersi simile a quelle stesse idee archetipe, cioè deve aderire a quelle verità e rendere l'uomo capace di vivere secondo quei dettami specifici.

5.3. Nathanael Culverwell

Pensatore originale è certamente Nathanael Culverwell⁵², il quale sostiene l'uso corretto della ragione nell'ambito delle verità della religione, senza mai escludere il valore e la portata della rivelazione. Un versetto tratto dal *Libro dei Proverbi* nella versione della *King James Bible* recita: «The spirit of man is the candle of the LORD, searching all the inward parts of the belly»⁵³ (20,27). Culverwell si chiede: che cosa bisogna intendere con l'espressione "*candle of the Lord*" (fiaccola di Dio)? La risposta è semplice: il *lume della ragione*. Scrive Culverwell: «convengo completamente con l'interpretazione di coloro che intendono, come genuino senso di questo passo, che Dio abbia infuso in tutti i figli degli uomini un'anima razionale, che può servire, al pari di una fiaccola, ad illuminarli e a dirigerli nella ricerca del loro Creatore, nella scoperta degli altri esseri inferiori, e nella conoscenza di se stessi» (traduzione mia)⁵⁴. Ma la ragione umana, che è una luce derivata da Dio stesso, non solo non è contraria alla fede, anch'essa proveniente da Dio, ma è chiamata a svolgere anche altri compiti fondamentali, in quanto permette all'uomo di conoscere la legge di natura e di guidare verso il bene la sua volontà.

Nello scritto di Culverwell, che rifiuta la teoria di Edward Herbert di Cherbury delle *notitiae communes*, anticipando per certi versi la nota critica lockiana alle idee

⁵² Culverwell, oltre al suo capolavoro intitolato *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, London 1652 (importante anche l'edizione intitolata *Of the Light of Nature*, ed. by J. Brown, Edinburgh 1857), scrisse altre opere significative, tra cui *Spiritual Optics, or a Glass Discovering the Weakness and Imperfection of a Christian's Knowledge in this Life*, Cambridge 1651. Per quanto concerne la sua breve vita e la sua opera rimando a SINA, *L'avvento della ragione*, 103-117.

⁵³ La traduzione è la seguente: «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i segreti recessi del cuore» (Pr 20,27).

⁵⁴ N. CULVERWELL, *Of the Light of Nature*, ed. by J. Brown, Edinburgh 1857, Chapter II, 29 [«I shall agree with them that take this for the proper and genuine meaning of the place, that God hath breathed into all the sons of men, resonable souls, which may serve as so many candles to enlighten and direct them in the searching out the Creator, in the discovering of other inferior beings, and themselves also»].

innate, la componente dimostrativa assegnata alla ragione è comunque fondamentale, perché permette di superare tanto le minuziose differenziazioni confessionali in teologia, quanto il dogmatismo scolastico aristotelizzante, ancora sostenuto in larga misura ad Oxford, in filosofia. Egli non se la prende tanto con Aristotele, ma con i suoi pedanti ripetitori, che, il più delle volte, dimostrano di non averlo adeguatamente compreso, negando quello spirito di libertà nella ricerca che lo stesso Stagirita ammette e che per Culverwell è decisivo per smuovere l'uomo verso la verità illuminata da Dio.

Il platonismo di Culverwell è una versione più originale e meno legata alla tradizione, dove la personale rielaborazione della posizione platonica lo conduce in una direzione a mezza strada fra empirismo e razionalismo gnoseologico. Egli, infatti, sostiene che le idee si possono originare sia dalla ragione che dall'esperienza sensibile, per cui ciò che risulta realmente innato nell'uomo non sono le idee, ma la *ragione* stessa, intesa come la capacità di conoscere la verità. L'ambito della verità è occupato essenzialmente dalla *legge naturale* e dalla *legge eterna divina* nel loro reciproco ed ineludibile rapporto, perché, secondo Culverwell, è la legge naturale ad essere rivelata all'uomo dalla ragione come applicazione della legge eterna divina alla natura umana.

5.4. Ralph Cudworth

Uno dei più insigni rappresentanti del platonismo cantabrigense è certamente Ralph Cudworth⁵⁵, sicuramente tra i pensatori che godono di maggior successo e popolarità sia in patria che all'estero.

⁵⁵ Le opere principali di Cudworth sono: *A Discourse concerning the True Notion of the Lords Supper*, London 1642; *The Union of Christ and the Church; in a Shadow*, London 1642; *A Sermon preached before the Honourable House of Commons, at Westminster, March 31. 1647*, Cambridge 1647; *A Sermon preached to the Honourable Society of Lincolnes-Inne*, London 1664; *A Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper. To which are added Two Sermons, on 1 John ch. 2. vers. 3, 4. [and] 1 Corinthe. 15.57*, London 1670; seconda edizione 1676; *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted; and its Impossibility demonstrated*, London 1678; *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, London 1731; *A Treatise of Freewill*, London 1838. mentre molti altri scritti sono rimasti ancora inediti. Sulla vita e l'opera di Cudworth rimando a C. E. LOWREY, *The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of the True Intellectual System of the Universe*, New York 1884; J. A. PASSMORE, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge 1951; T. GREGORY, *Studi sull'atomismo del Seicento. III, Cudworth e l'atomismo*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 46 (1967) 528-541; L. GYSL, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962; F. TOMASONI, *Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio*, in *Rivista di Storia della Filosofia* XLVI (1991) 629-660; B. LOTTI, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Udine 2004; L. DELLA MONICA, *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 4 (2008) 505-535. Sulla ricezione di Cudworth rimando ad A. MIHAI, *The Reception of Ralph Cudworth (1617-1688)*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/reception/cudworth-ralph>, consultato il 2 maggio 2020. Sulla storia editoriale degli scritti di Cudworth rimando a M. BURDON, *Publication History of Ralph Cudworth's Works*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/cudworth-ralph>, consultato il 2 maggio 2020.

L'intento principale di Cudworth, grande avversario e critico di Hobbes e dell'ateismo in genere, è quello di dimostrare la validità dello spiritualismo, sulla base della filosofia platonica e plotiniana confluita nel pensiero cristiano, di contro alle pretese sensistiche di quanti negano che la realtà abbia una causa spirituale. I sensisti, che sfociano necessariamente in un bieco materialismo, sostengono che ogni conoscenza sia posteriore agli oggetti che la riguardano, perché ritengono che l'attività conoscitiva non sia altro che un centro di raccolta di dati sensibili provenienti dagli oggetti esterni. Per Cudworth, invece, la conoscenza si basa su una originaria forza spirituale che non riduce il conoscere ad un passivo ricevere dati dall'esterno. Nemmeno la sensazione, contro il parere di Hobbes, può essere intesa come passiva nel ricevere le impressioni dai corpi, perché essa è già un'attività dell'anima al pari della mente, che svolge la sua attività principale nella ricezione delle idee delle nature intelligibili e delle essenze universali delle cose che le permettono di conoscere gli elementi singolari esistenti.

Contro ogni forma di nominalismo Cudworth dichiara l'esistenza delle idee universali e spiega che se è pur vero che tutto ciò che esiste nel concreto è singolare, questo non impedisce l'esistenza di idee universali nella mente. Tutte le verità assiomatiche della geometria, infatti, non esistono in natura, a causa della loro imperfezione evidente, eppure l'uomo ha l'idea di un cerchio perfetto, sebbene in natura non ve ne sia alcuno. Ma il fatto che esistano verità universali che conservano validità al di là dei tempi e dei luoghi, pur non esistendo nell'ambito della natura esperibile attraverso i sensi, significa che devono essere oggettive e devono essere presenti in una mente che sia ad un tempo eterna ed infinita di cui le menti umane possono partecipare seppur nella loro imperfezione e finitezza. Questo argomento, classicamente definito *ex veritatibus aeternis* ed utilizzato anche da Agostino, diviene un elemento di forza per dimostrare in pieno Seicento l'esistenza di Dio, senza appoggiarsi a dati ritenuti "teologici" o "tradizionali", ma Cudworth, come Cartesio, ritiene pure che l'esistenza di Dio sia dimostrabile a partire dalla presenza nello spirito dell'uomo dell'idea di Dio. Scrive Cudworth: «Noi affermiamo quindi che se non ci fosse Dio, l'idea di un essere assolutamente o infinitamente perfetto, non si sarebbe mai potuta realizzare o simulare, né dai politici, né dai poeti, né dai filosofi, né da parte di alcun'altro» (traduzione mia)⁵⁶.

Le essenze intelligibili costituiscono così il contenuto dello spirito umano, cioè quei pensieri aventi validità universale che rappresentano il vero presupposto della conoscenza intellettuale dell'uomo. Per Cudworth la conoscenza è un'attività ad un tempo formatrice e unificatrice della realtà, da cui nascono i principali concetti logici e morali. Questo significa che la realtà non si esaurisce nell'ordine fisico, ma necessita

⁵⁶ R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, 2 voll., New York 1837, vol. II, 110 [«We affirm therefore, that were there no God, the idea of an absolutely or infinitely perfect being, could never have been made or feigned, neither by politicians, nor by poets, nor philosophers, nor any other»].

di essere considerata da un punto di vista metafisico; solo in questo modo risulta possibile dimostrare, contro le pretese degli atei d'ogni epoca, la falsità del loro riduzionismo materialistico che comporta l'esclusione dell'esistenza di una qualche forza immateriale nell'universo. Se, infatti, tutto deriva dalla materia e non vi è altro oltre la materia, si tratta di verificare se questa materia sia sufficiente a spiegare l'intera realtà, ma nemmeno tutti gli atei sono d'accordo su questo punto, perché chi segue Democrito considera la materia priva di vita e attività, mentre chi segue la teoria ilozoistica intende la materia come l'unica entità dotata di potenza vitale. Per Cudworth, invece, l'esistenza della materia non può escludere l'esistenza di una realtà universale e spirituale che attraversa tutto l'esistente dalla natura primitiva a Dio.

Il sistema intellettuale dell'universo prospettato da Cudworth e descritto nella prima parte dell'opera omonima è costituito da tre principi fondamentali che egli contrappone a tre principi falsi, secondo il presente schema.

Principi veri

- a) esistenza di Dio
- b) naturalezza delle distinzioni morali
- c) realtà della libertà umana

Principi falsi

- a) ateismo
- b) fatalismo religioso
- c) fatalismo stoico

La ragione umana, come abbiamo visto, è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, ma è anche capace di comprendere, sulla base della stessa storicità del concetto di Trinità, che Egli sia effettivamente tre Persone in un'unica Sostanza, mentre i materialisti negano falsamente Dio e le sue caratteristiche. Il fatalismo religioso, che rimanda tutte le distinzioni morali alla sola volontà di Dio, è errato quanto il fatalismo degli stoici, che pur affermando di riconoscere Dio, ne hanno un concetto sbagliato, perché lo identificavano con la natura e negano che l'uomo sia effettivamente libero.

Cudworth, inoltre, recupera il concetto platonico di *Anima del mondo*, con lo scopo di spiegare l'esistenza e le leggi della natura senza fare riferimento ad una diretta operazione da parte di Dio. Contro il meccanicismo hobbesiano e cartesiano Cudworth avanza la teoria dell'esistenza di una "natura plastica", vale a dire quell'elemento spirituale del cosmo come ambito dell'intervento divino. Scrive Cudworth: «dal momento che non tutte le cose sono Fortuitamente prodotte, né da un Cieco Meccanismo della Materia, e d'altro canto neppure si può pensare ragionevolmente che in ogni cosa Dio stesso intervenga Immediatamente e Miracolosamente, bisogna concludere che esiste una *Natura Plastica* al di sotto di lui, la quale, come Strumento a lui Inferiore e Subordinato, pone in Opera quella Parte della sua Provvidenza, consistente nella Regolare e Ordinata Mozione della Materia» (traduzione mia)⁵⁷. La

⁵⁷ *Ibid.*, vol. I, 150, n. 5 [«Wherefore since neither all things are produced Fortuitously, or by Inguided Mechanism of Matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things Immediately and

“natura plastica” è uno strumento della Provvidenza divina, una sorta di forza spirituale che pervade in ogni dove la natura. Con l'introduzione di questa figura teoretica Cudworth intende opporsi a tutte le forme di meccanicismo, intese come dottrine neganti il finalismo, e Cartesio stesso non sfugge alla critica del filosofo inglese. Quando Cartesio afferma che Dio sarebbe all'origine del moto locale, per poi considerare il divenire del mondo come il semplice risultato delle leggi del moto applicate alla materia ridotta a pura estensione, cade anch'egli nell'errore di tutti i meccanicisti.

Il problema della libertà razionale del volere dell'uomo, in aperta polemica sia nei confronti della dottrina della predestinazione di Calvino che nei riguardi delle teorie di Hobbes, è trattato compiutamente nella sua opera pubblicata postuma dal titolo *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. Cudworth ritiene che la dottrina calvinista della predestinazione sia addirittura immorale, perché sostenere che la salvezza dell'uomo sia riservata ad una volontà divina che prescinda dal merito o dal demerito dell'uomo, nega la libertà dell'uomo e la sua stessa responsabilità nell'agire. Ciò che risulta originale nella spiegazione di Cudworth è che la misura della responsabilità dell'uomo non si basa sull'osservanza di una legge, ma piuttosto sul grado di comprensione dei precetti religiosi che ciascun uomo possiede. Questo significa che nessun uomo è imputabile per ciò che non comprende.

Cudworth afferma che così come la conoscenza contiene un elemento permanente e intelligibile distinto dal flusso delle impressioni sensoriali, in maniera analoga esistono idee eterne e immutabili della moralità. Queste idee, come quelle di Platone, hanno una loro statura ontologica ineliminabile e non sottoponibile alle manipolazioni dei sensi, ma a differenza delle idee platoniche, queste idee esistono nella mente di Dio e da Dio sono comunicate all'uomo, per cui sono superiori alla materia e a tutti gli esseri sensibili, ma anche completamente indipendenti da essi. Occorre notare, però, che se queste idee sono poste secondo un dettame imm modificabile, un *ordo rerum* (ordine delle cose) prestabilito, significa che nemmeno Dio stesso può intervenire per modificare questa legge di natura, perché «è Universalmente vero, Che le cose sono ciò che sono, non per *Volontà* ma per *Natura*. Come per Esempio, le Cose sono Bianche per la Bianchezza e Nere per la Nerezza, Triangolari per la Triangolarità e Tonde per la Rotondità, Somiglienti per la Somiglianza e Uguali per Uguaglianza, cioè da tali certe loro Nature. Né l'Onnipotenza stessa (per parlare con Riverenza) può per mera Volontà creare una Cosa Bianca o Nera senza la Bianchezza o la Nerezza; cioè, senza alcune Nature [...]. La stessa Onnipotenza non può, per mera Volontà, rendere un Corpo *Triangolare*, senza che questo abbia in sé la Natura

Miraculously; it may well be concluded, that there is a *Plastick Nature* under him, which as an Inferior and Subordinate Instrument, doth Drudgingly Execute that Part of his Providence, which consists in the Regular and Orderly Motion of Matter»].

e le Proprietà di un *Triangolo*» (traduzione mia)⁵⁸. Secondo Cudworth, infatti, vi sono atti che sono permessi o proibiti per la loro intrinseca natura, mentre altri lo sono in seguito ad una legge promulgata da uno o più uomini. I primi dipendono da una legge di natura imm modificabile, mentre i secondi da una legge positiva umana che può essere legittima solo se è costituita sulla base dei dettami comunicati alla ragione dalla legge naturale.

Nel contesto della speculazione di Cudworth anche la rivelazione divina gioca un ruolo fondamentale, perché per quanto egli riconosca che la ragione umana sia capace di giungere alla comprensione delle verità eterne, dimostrando l'esistenza stessa di Dio, l'ordine veritativo viene definito come molto più ampio rispetto a quello comunemente concepibile. Si prospetta in tal senso un accordo fra ragione e rivelazione, per mezzo del quale l'uomo accetta per fede ciò che supera la ragione, ma non le si oppone.

In tal modo sia gli eccessi del fideismo calvinista sia quelli del materialismo ateista sono esclusi, lasciando aperta la via per un equilibrato razionalismo che non nega ciò che si trova al di sopra della ragione, in quanto rappresenta il campo della rivelazione, ma solo ciò che le si oppone; anche la rivelazione, infatti, avviene all'interno di un ordine veritativo inoppugnabile. Per Cudworth, infatti, l'uomo è stato creato perché si dedichi alla ricerca della verità.

5.5. Henry More

Tra razionalismo e misticismo si pone Henry More⁵⁹, forse il più ascetico e medi-

⁵⁸ CUDWORTH, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, libro I, cap. II, par. I, 14 [«it is Universally true, That things are what they are, not by Will but by Nature. As for Example, Things are White by Whiteness, and Black by Blackness, Triangular by Triangularity, and Round by Rotundity, Like by Likeness, and Equal by Equality, that is, by such certain Natures of their own. Neither can Omnipotence itself (to speak with Reverence) by meer Will make a Thing White or Black without Whiteness or Blackness; that is, withouth such certain Natures [...]. Omnipotence itself cannot by meer Will make a Body *Triangular*, without having the Nature and Properties of a *Triangle* in it»].

⁵⁹ Le opere filosofiche di More sono raccolte in *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More Fellow of Christ's Colledge in Cambridge*, London 1662 (si tratta della seconda edizione corretta e aumentata) e in versione latina in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera philosophica, tum quæ Latine, tum quæ Anglice primum scripta sunt, nunc verò partim à seipso, partim ab amico notionum suarum philosophicarum perinde atque Latinæ linguæ callentissimo, in Latinum versa. Accesserunt scholia, quibus loca quamplurima aut illustrantur, aut emendantur, aut confirmantur deniq; & ab objectionibus quibuscunq; ullius quidem momenti vindicantur, ab authore passim adjecta.*, 2 voll., London 1679. Le opere teologiche sono raccolte in *Theological Works*, London 1708 e in traduzione latina in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera theologica, Anglice quidem primum scripta, nunc verò per autorem Latine reddita. Hisce novus præfixus est De synchronismis apocalypticis tractatulus, cum luculenta demonstratione necessariæ & inevitabilis intelligibilitatis Visionum Apocalypticarum calci ejusdem tractatus adjecta*, London 1675; Opere pubblicate singolarmente: [*Psychodia*] *Platonica: Or A Platonicall Song of the Soul, consisting of Foure Severall Poems; viz. [Psychozoia, Psychathanasia, Antipschopannychia, Antimonopsychia]*, Cam-

tativo dei platonici di Cambridge e quello che maggiormente si è dedicato agli studi

bridge 1642; *Democritus Platonissans: Or, An Essay upon the Infinity of Worlds out of Platonick Principles*, Cambridge 1646; *Philosophicall Poems*, Cambridge 1647; *Observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*, London 1650; *The Second Lash of Alazonomastix laid on in Mercie upon that Stubborn Youth Eugenius Philalethes: or A Sober Reply to a very Uncivill Answer to Certain Observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*, Cambridge 1651; *An Antidote against Atheisme, or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, London 1653, seconda edizione corretta e aumentata, London 1655; *Conjectura cabbalistica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the Minde of Moses, according to a Threefold Cabbala*, London 1653; *Enthusiasmus triumphatus, or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme*, London 1656; *The Immortality of the Soul*, London 1659; *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London 1660; *Epistola H. Mori ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam Cartesianam*, London 1664; *Divine Dialogues, containing Sundry Disquisitions & Instructions concerning the Attributes and Providence of God*, London 1668; *The Two Last Dialogues, treating of the Kingdome of God within us and without us, and of his Special Providence through Christ over his Church from the Beginning to the End of All Things*, London 1668; *Enchiridion ethicum, præcipua moralis philosophiæ rudimenta complectens, illustrata ut plurimum veterum monumentis, & ad probitatem vitæ perpetuò accommodata*, London 1668, seconda edizione, 1669; *An Exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches; together with A Brief Discourse of Idolatry; with Application to the Church of Rome*, London 1669; *Enchiridion metaphysicum*, London 1671; *A Brief Reply to a Late Answer to Dr. Henry More his Antidote against Idolatry. Shewing that there is Nothing in the said Answer that does any ways weaken his Proofs of Idolatry against the Church of Rome, and therefore All are bound to take heed how they enter into, or continue in the Communion of that Church as they tender their own Salvation*, London 1672; *An Appendix to the Late Antidote against Idolatry wherein the True and Adequate Notion or Definition of Idolatry is proposed. Most Instances of Idolatry in the Roman Church thereby examined. Sundry Uses in the Church of England Cleared. With Some Serious Monitions touching Spiritual Idolatry thereunto annexed*, London 1673; *Remarks upon Two Late Ingenious Discourses: The One, An Essay touching te Gravitation and Non-Gravitation of Fluid Bodies: The Other, Observations touching the Torricellian Experiment; so far forth as they may concern Passages in his Enchiridion metaphysicum*, London 1676; *Apocalypsis apocalypseos; or the Revelation of St John the Divine unveiled. Containing a Brief but Perspicuous and continued Exposition from Chapter to Chapter, and from Verse to Verse, of the Whole Book of the Apocalypse*, London 1680; *A Plain and continued Exposition of the Several Prophecies or Divine Visions of the Prophet Daniel, which have or may concern the People of God, whether Jew or Christian; whereunto is annexed a Threefold Appendage, touching Three Main Points, the First, relating to Daniel, the other Two to the Apocalypse*, London 1681; *Tetractys Anti-Astrologica, or, The Four Chapters in the Explanation of the Grand Mystery of Godliness, which contain a Brief but Solid Confutation of Judiciary Astrology, with Annotations upon Each Chapter: Wherein the Wondrous Weaknesses of John Butler, B. D. his Answer called A Vindication of Astrology, &c. are laid open to the View of Every Intelligent Reader*, London 1681; *Annotations upon the Two Foregoing Treatises, Lux orientalis, or An Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages concerning the Præ-Existence of Souls; and the Discourse of Truth. Written for the more fully clearing and further confirming the Main Doctrines in Each Treatise. By one not unexercized in These Kinds of Speculation*, London 1682; *An Illustration of those Two Abstruse Books in Holy Scripture, the Book of Daniel, and the Revelation of S. John, by continued, Brief, but Clear Notes, from Chapter to Chapter, and from Verse to Verse: with very Usefull and Apposite Arguments prefixt to Each Chapter*, London 1685; *Paralipomena prophetica containing Several Supplements and Defences of Dr Henry More his Expositions of the Prophet Daniel and the Apocalypse, whereby the Impregnable Firmness and Solidity of the said Expositions is further evidence to the World. Whereunto is also added Philicrines upon R. B. his Notes on the Revelation of S. John*, Walter Kettily, London 1685; *Some Cursory Reflexions Impartially Made upon Mr. Richard Baxter his Way of writing Notes on the Apocalypse, and upon his Advertisement and Postscript*, London 1685; *A Brief Discourse of the Real Presence of the Body and Blood of Christ in the Celebration of the Holy Eucharist: wherein the Witty Artifices of the Bishop of Meaux and of Monsieur Maimbourg are obvi-*

su Cartesio e l'occultismo⁶⁰, condividendo con Glanvill la credenza all'esistenza della stregoneria. Autore prolifico di trattati filosofici, teologici e poesie, il suo platonismo si esplicita maggiormente in una direzione plotiniana e la sua massima preoccupazione è costituita dal desiderio di contrastare l'ateismo e l'entusiasmo. L'ateismo è per More una forma degenerata dell'uso della ragione, che, alle sue estreme conseguenze, può arrivare anche a negare se stessa. L'entusiasmo, di cui tratta nell'opera intitolata *Enthusiasmus triumphatus*, è inteso come una forma di superstizione sorta per l'influsso di immagini errate della divinità. Sia l'ateismo che l'entusiasmo, che si vince solo con la temperanza, l'umiltà e, soprattutto, l'uso corretto della ragione, sono forme di deviazioni razionali. L'uso scorretto della libera ragione può condurre a questi errori, mentre un uso corretto della ragione può condurre l'uomo alla conoscenza della verità, cioè di Dio.

Ne *An Antidote against Atheisme* More intende dimostrare innanzitutto che l'idea di Dio come essere perfettissimo è innata nello spirito dell'uomo. Scrive More: «Poiché l'intera Creazione in generale ed ogni parte di essa è così ordinata come se la più eccellente Ragione e Conoscenza l'avesse progettata, è naturale concludere che tutto ciò è opera di un Dio sapiente, così come quando si scavano dalla Terra Urne e Monete che riportano iscrizioni si riconosce a prima vista che esse non sono Prodotti di una Natura sconosciuta, ma Opera dell'Uomo» (traduzione mia)⁶¹. L'idea innata di Dio, che trova un corrispettivo nell'accordo iniziale con Cartesio, lo porta a sostenere come innate molte altre idee, perché lo spirito non è una *tabula rasa* passiva su cui si posano le idee provenienti dai sensi, come vorrebbero gli empiristi e i sensisti. Per More i sensi svolgono anch'essi un compito conoscitivo, infatti, possono richiamare

ated, whereby they would draw in the Protestants to imbrace the Doctrine of Transubstantiation, London 1686. Sulla vita e l'opera di More rimando a P. R. ANDERSON, *Science in Defense of Liberal Religion. A Study of Henry More's Attempt to Link Seventeenth Century Religion with Science*, New York-London 1933; A. LICHTENSTEIN, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge 1962; P. CRISTOFOLINI, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino 1974; S. HUTTON (ed.), *Henry More (1614-1686). Trecentenary Studies*, Dordrecht 1990; A. R. HALL, *Henry More: Magic, Religion and Experiment*, Oxford 1990; ID., *Henry More, and the Scientific Revolution*, Cambridge 1996; R. BONDÌ, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Soveria Mannelli 2001; R. CROCKER, *Henry More 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht 2003. Sulla ricezione di More rimando a M. BURDEN, *The Reception of Henry More (1640-1720)*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/reception/more-henry>, consultato il 2 maggio 2020. Sulla storia editoriale degli scritti di More rimando a M. BURDON, *Publication History of Henry More's Works*, in <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/more-henry>, consultato il 2 maggio 2020.

⁶⁰ Cfr. MORE, *Conjectura cabbalistica*.

⁶¹ H. MORE, *An Antidote against Atheisme*, London 1655², libro II, cap. 12, 157 [«Wherefore the whole Creation in general and every part thereof being so ordered as if the most exquisite Reason and Knowledge had contrived them, it is as natural to conclude that all this is the work od a wise God, as at the first sight to acknowledge that those inscribed Urns and Coyns digg'd out of the Earth were not the Products of unknowing Nature, but the Artifice of Man»].

alla mente le idee innate, come quelle geometriche, ma non hanno la stessa forza della ragione. Si pensi, ad esempio, quando con gli occhi un uomo osserva nella realtà data un oggetto a forma di parallelepipedo e la mente risveglia il concetto geometrico perfetto cui è riconducibile l'oggetto imperfettamente individuato come avente una forma geometrica "simile" a quella del parallelepipedo, oppure quando il semplice accenno di qualche nota in una particolare sequenza fa insorgere nella mente del musicista l'intero brano musicale; i sensi stimolano, ma senza la retta ragione, sarebbero impotenti. Quello che permettono di conoscere sono i corpi, ma non lo spirito.

Sempre seguendo Cartesio More sostiene che la nozione di spirito è in realtà molto più chiara di quella di corpo, perché l'uomo sente di *essere* sostanzialmente spirito, mentre si accorge di *avere* anche un corpo. La nozione di *corpo*, infatti, implica quella di *estensione* (*res extensa*), ma la nozione di estensione apre inesorabilmente la questione circa la possibilità d'intendere se l'esteso sia effettivamente costituito di parti semplici o sia divisibile infinitamente. Il debito nei confronti dell'impostazione cartesiana è destinato a concludersi qui, perché More ritiene che la teoria di Cartesio, secondo la quale nell'uomo vi sarebbe una sostanza immateriale (*res cogitans*) che interagisce con la sostanza materiale (*res extensa*), non è sufficiente a spiegare la modalità per mezzo della quale si fonda questa compartecipazione. Applicata questa teoria cartesiana a Dio, infatti, la questione diventa ancora più imbarazzante, perché sarebbe semplicemente illogico sostenere che Dio debba essere simultaneamente inesteso e onnipresente nel mondo fisico. Da un punto di vista logico, infatti, la presenza fisica di un ente implica necessariamente che occupi un determinato spazio in un determinato tempo, cioè abbia un'estensione. La soluzione di More è molto originale: egli ritiene che si possa riconoscere l'estensione come caratteristica di tutte le sostanze, siano esse materiali o immateriali; sicché tutto ciò che esiste occupa uno spazio, quindi anche i sentimenti dell'uomo e l'anima immortale, perché esistono, ma che cos'è lo spazio? Lo spazio, che per More è innanzitutto infinito, eterno e indivisibile, non è altro che l'organo della presenza di Dio nell'universo e della Sua duratura onnipotenza.

La ragione, però, che in More svolge un ruolo assolutamente determinante, richiede un principio conoscitivo superiore, che egli chiama *Divine Sagacity* (Sagacia Divina), e che è «*la prima Ascesa di una Ragione riuscita, specialmente in questioni di grande comprensione e momento, e senza la quale un uomo è come in un fitto bosco dove può fare infiniti tentativi promettenti, ma non può trovare un'aperta Campagna, dove egli può liberamente guardarsi attorno in ogni modo, [...] senza la guida sicura di questo buon Genio*» (traduzione mia)⁶². È questa stessa *Divine Sagacity* ad essere indi-

⁶² H. MORE, *The Preface general*, in *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662, viii [«*the first Rise of successful Reason, especially in matters of great comprehension and moment, and without which a man is as it were in a thick wood, and may make infinite promising attempts, but can find no open Champain, where one may freely look about him every way, [...] without the safe conduct of this good Genius*»].

viduata come il principio supremo e superiore alla ragione, nonché suo fondamento e guida sicura. Per More, infatti, essa si configura come una forma di “intuizione intellettuale meta-razionale” (ma non anti-razionale), che permette allo spirito dell’uomo di superare la ragione discorsiva dei concetti per giungere ad una autentica conoscenza contemplativa delle verità metafisiche. Ma se la ragione deve sottostare ad essa per procedere in una sicura direzione veritativa, risulta chiaro che la stessa filosofia, intesa propriamente come metafisica, avendo per oggetto le sostanze incorporee, finisce per detenere uno strettissimo legame con la teologia naturale, la quale, pur distinguendosi dalla teologia rivelata, conserva tematiche assolutamente affini.

More, però, si spinge oltre e trattando del valore della filosofia naturale, in consensuale con Cudworth, ritiene che anch’essa debba essere finalizzata a comprendere e ad evidenziare quei principi divini che stanno alla base delle sostanze materiali, cioè dei corpi. More elimina dai corpi ogni traccia di meccanicismo e li considera come centri di energia, divenendo oggetto di una metafisica del sensibile che concorre a riaffermare la necessità di considerare l’intero creato da un punto di vista metempirico. La conoscenza, quindi, deve procedere razionalmente al raggiungimento e alla contemplazione della verità, ma questo risultato è raggiungibile solo mediante l’illuminazione teosofica, cioè quella meta-razionalità già individuata precedentemente. Questa tendenza, per altro già presente *in nuce* negli scritti della giovinezza, nelle opere successive sembra acuire nella direzione di una maturazione teosofica; tuttavia, non si tratta di un passaggio dal razionalismo metafisico all’intuizionismo teosofico, quanto piuttosto di una rimodulazione tematico-procedurale che tiene conto maggiormente dell’esigenza di More di voler superare i limiti della razionalità umana per giungere ad una diretta contemplazione della trascendenza, senza per questo negare mai la funzionalità della ragione.

Riassunto

In questo studio si intende fornire alcuni spunti significativi concernenti le riflessioni dei più noti esponenti dei platonici di Cambridge, evidenziando elementi comuni fondamentali e allo stesso tempo identificativi, perché il lettore possa autonomamente approfondire lo studio delle opere di questi pensatori, fra i quali occorre menzionare Benjamin Whichcote, John Smith, Nathanael Culverwell, Ralph Cudworth e Henry More. Questi filosofi, infatti, meritano di essere riscoperti e reconsiderati nell'ottica di una più ampia valutazione storico-critico-teoretica rispetto al passato, superando alcuni pregiudizi interpretativi ancora diffusi.

Abstract

In this brief study I intend to provide some significant insights concerning the reflections about the well-known exponents of the Cambridge Platonists, highlighting common and at the same time identifying elements, so that the reader can autonomously deepen the study of the works of these thinkers, among which we must mention Benjamin Whichcote, John Smith, Nathanael Culverwell, Ralph Cudworth and Henry More. In fact, these philosophers deserve to be rediscovered and reconsidered with a view to a wider historical-critical-theoretical evaluation than in the past, overcoming some interpretative prejudices still widespread.