

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo *rivista di filosofia*

Il sapere barocco
Tra scienza e teologia

N. VI, 2011 (II)



LoSguardo - Rivista di Filosofia
www.losguardo.net
Issn: 2036-6558

Coordinamento:

Simone Guidi
Antonio Lucci

Redazione:

Federica Buongiorno
Marzia Caciolini
Lorenzo Ciavatta
Jacopo Falà
Marco Gatto
Andrea Pinazzi
Libera Pisano

Contatti:

redazione@losguardo.net



www.exnihilo.it

LoSguardo.net
rivista di filosofia

Numero VII, 2011 III

**IL SAPERE BAROCCO
TRA SCIENZA E
TEOLOGIA**

febbraio 2011

Indice

Editoriale (di Lorenzo Ciavatta e Simone Guidi)	p. 7
Giordano Bruno Werke. Intervista a Thomas Leinkauf (a cura di Lorenzo Ciavatta)	“ 11
«Mirado al pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón». Giordano Bruno y la ‘rareza’ del filósofo (di Miguel A. Granada)	“ 21
Schleier des Wissens. Athanasius Kirchers Strategien der Sichtbarmachung in Stadt, Museum und Buch (di Tina Asmussen, Lucas Burkart, Hole Rößler)	“ 47
Giulio Cesare Vanini: la scienza contro la teologia (di Francesco Paolo Raimondi)	“ 73
Il Seicento plurale: nuove filosofie e tradizioni (di Roberto Bordoli)	“ 97
Ragioni scientifiche e ragioni teologiche nell' <i>Argument from Design</i> : il caso di Berkeley (di Daniele Bertini)	“ 109
Scienza e teologia nell'aristotelismo padovano del Cinquecento e del Seicento: La questione metodologica e la sua ricezione da parte di Galileo e Copernico (di Pasquale Vitale)	“ 129
Marchingegni e prospettive curiose nel loro rapporto con il cartesianesimo (di Genevève Rodis-Lewis)	“ 145

N. 6, 2011 (II)

Il sapere barocco: tra scienza e teologia

Editoriale di *Lorenzo Ciavatta e Simone Guidi*

Gli articoli di cui si compone il sesto numero de *Lo Sguardo* si dispongono intorno alla questione del sapere filosofico in età barocca e della sua relazione con due eventi paradigmatici della prima età moderna: la nascita della nuova scienza e la crisi della teologia. Si tratta di una tematica ampiamente e costantemente frequentata dalla storiografia filosofica che non ha mai smesso, ormai dagli inizi del XX secolo, di rileggere gli albori della modernità sotto molteplici aspetti. Eppure quello riguardante il pensiero barocco rimane un campo di indagine che si rivela ancora oggi vivo, attuale e ricco di stimoli. Sono forse le contraddizioni e le frizioni interne ad esso a rendere la fase “classica” della metafisica una sorgente inesauribile di occasioni filosofiche, tanto per la ricerca storica quanto per la riflessione contemporanea: se da una parte, infatti, la rivoluzione culturale del Seicento fornisce un precario punto di equilibrio per cui, per certi versi, scienza e teologia trovano una comune ragion d'essere, dall'altra essa è il luogo in cui è ostesa una frattura originaria, che divide i due mondi alla radice. La dialettica tra queste due polarità alternative che, parafrasando un'immagine di Koyré, sono raffigurate dall'incontro-scontro tra un *Deus artifex* e un *Dieu fainéant*, è un motore filosofico di eccezionale efficienza, che trasmette alla cultura barocca un'impressionante carica di dinamismo ed eclettismo, nonché la spinta ad una ricerca inquieta di un fondamento e di una nozione di “verità” in continuo rinnovamento.

La volontà che anima questa piccola rassegna non è, ovviamente, quella di fornire un quadro esauriente di un passaggio così decisivo e complesso della cultura europea. L'intenzione è stata, viceversa, quella di fornire una prova, quasi empirica, della molteplicità di sfumature, configurazioni, combinazioni, che caratterizza il rapporto tra filosofia, sapere scientifico e teologia in quest'epoca di autentica trasformazione.

Sulla scorta di questo tentativo si susseguono gli interventi, che si dispongono, qui, come le tessere sparpagliate di un ben più ampio mosaico. Sarebbe stato necessario, probabilmente, dar conto di molti altri rappresentanti della cultura barocca che ora, purtroppo, non trovano menzione; tuttavia l'assenza risponde in parte ad una specifica volontà di dedicare spazio ad aspetti meno frequentati dagli studi "mainstream" sul Sei-Settecento e in parte alla scelta di preferire, ad una completezza storiografica qui irraggiungibile, la vivacità culturale della raccolta. Speriamo che in futuro, a seguito dei numeri attualmente in programmazione, l'iniziativa possa essere replicata con un secondo episodio, a completamento del presente; nel frattempo un sentito ringraziamento della redazione e dei curatori, tanto per la disponibilità quanto per la competenza va a tutti gli autori che hanno reso possibile questo sesto numero de *Lo Sguardo*, che di seguito vi presentiamo.

Interviste: In apertura la lunga e ricca intervista a Thomas Leinkauf ([Giordano Bruno Werke. Intervista a Thomas Leinkauf](#)) si incentra, prendendo le mosse dalla recente edizione tedesca del *De la causa*, di cui lo stesso Leinkauf è curatore, sulla metafisica di Giordano Bruno. Leinkauf spiega le ragioni delle scelte editoriali che hanno condotto al raggiungimento d'un risultato tanto importante e, spaziando tra i momenti chiave del Rinascimento, approfondisce alcuni temi cardine della metafisica e della filosofia della natura bruniana inquadrandoli sia in una prospettiva storico-filosofica, sia in relazione al problema teologico.

Articoli/1: Con l'intervento di Tina Asmussen, Lucas Burkart, Hole Rößler, ([Schleier des Wissens. Athanasius Kirchers Strategien der Sichtbarmachung in Stadt, Museum und Buch](#)) la rassegna si sofferma su uno dei maggiori rappresentanti dell'eclettismo barocco, il gesuita Athanasius Kircher. Lo straordinario lavoro del gruppo di studio dell'università di Luzern approfondisce - attraverso un attento esame del simbolismo e dei richiami ad un "sapere velato", che si ritrovano sia nel museo fondato dallo stesso Kircher all'interno del Collegio Romano, sia negli spazi architettonici della città di Roma - la concezione kircheriana della conoscenza e della "meraviglia", in bilico tra scienza e rivelazione.

Articoli/2: Ancora alla figura di Bruno e alla missione filosofico-messianica che il nolano si attribuiva è dedicato l'estratto dal primo capitolo del libro di Miguel Angel Granada "La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno" (Herder 2005), edito solo in Spagna, [«Mirado al pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón». Giordano Bruno y la 'rareza' del filósofo](#)

Articoli/3: [Il Seicento plurale: nuove filosofie e tradizioni](#), di Roberto Bordoli, fornisce una preziosa panoramica sul rapporto tra filosofia, scienza e Rivelazione nel trentennio compreso tra gli anni '30 e '60 del Seicento, dando conto dei momenti essenziali della transizione che, in ambiente nederlandese, porta dalla ricezione del cartesianesimo all'elaborazione dello spinozismo.

Articoli/4: L'intervento di Francesco Paolo Raimondi, [Giulio Cesare Vanini. La scienza contro la teologia](#), si sofferma al contrario sulla *destructio theologiae* di Vanini, mettendo in luce come per il filosofo salentino tra i due campi di indagine, quello della scienza razionale e della teologia rivelata, sussista un'autentica e insanabile frattura, che esclude ogni possibilità di un rapporto diretto tra Dio e la natura.

Articoli/5: Il saggio di Daniele Bertini ([Ragioni scientifiche e ragioni teologiche nell'Argument from Design: il caso di Berkeley](#)) prende in considerazione, con approccio analitico, la struttura logica dell'*Argument from Design* di Berkeley, con particolare attenzione per il ruolo svolto dalla relazione tra ragioni scientifiche e ragioni teologiche nell'economia interna alla prova.

Articoli/6: L'articolo di Pasquale Vitale ([Scienza e teologia nell'aristotelismo padovano del Cinquecento e del Seicento: La questione metodologica e la sua ricezione da parte di Galileo e Copernico](#)) si sofferma sull'aristotelismo padovano tra '500 e '600 approfondendo la questione del metodo – in particolare con Zabarella – in funzione della “svolta” epistemologica galileiana.

Articoli/7: Chiude infine il numero la traduzione italiana dell'ormai storico articolo di Geneviève Rodis-Lewis, [Marchingegni e prospettive curiose nel loro rapporto con il cartesianesimo](#), in cui la celebre studiosa cartesiana, già nel 1956, sottolineava la stretta parentela tra il meccanicismo cartesiano e le discipline "curiose" barocche di Nicéron e De Caus.

Giordano Bruno Werke.

Intervista a Thomas Leinkauf

a cura di Lorenzo Ciavatta

I *Giordano Bruno Werke*, nuova edizione delle *Opere italiane* di Giordano Bruno curata e diretta dal Prof. Dr. Thomas Leinkauf (università di Münster), rappresentano tanto il frutto di un lungo e complesso lavoro di ricerca cui hanno contribuito straordinari esperti, quanto il prodotto della collaborazione tra istituzioni scientifiche internazionali (Italienzentrum der Freien Universität Berlin e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli); al cosiddetto *Bruno-Forschungsgruppe* appartengono: Angelika Bönker-Vallon (Münster), Elisabeth und Paul R. Blum (Baltimore/Maryland), Eugenio Canone (Rom), Henning Hufnagel (Berlin), Sergius Kodera (Wien), Thomas Leinkauf (Münster), Maria Moog-Grünwald (Tübingen), originariamente anche Wolfgang Neuser (Kaiserslautern), Michael Spang (Kaiserslautern).

Successivamente alle edizioni delle *Opere italiane* di Bruno nel corso dell'Ottocento, curate da Wagner (Leipzig, 1830) e De Lagarde (Göttingen, 1888) e dopo i *Gesamte Werke*, pubblicati da Ludwig Kuhlenbeck agli inizi del Novecento (Leipzig, 1904-1909)¹ è possibile chiarire l'importanza storica di questa recente edizione alla luce di molteplici fattori. Anzitutto quest'ultima può essere definita, essendo stato utilizzato il testo critico delle opere bruniane stabilito da

¹ Cfr. T. Gilbhard, *In margine alla nuova edizione tedesca delle opere bruniane (2007-2009)*, in *Bruniana & Campanelliana – Ricerche materiali e storico testuali*, Anno - XV, Vol. 2, 2009, op. cit. 526-531.

Aquilecchia², come la prima edizione con testo a fronte in italiano filologicamente affidabile e, come tale, può essere a diritto considerata come sostitutiva degli ormai datati *Gesamte Werke* del Kühlenbeck.

D'altro canto merita una speciale attenzione l'approfondito lavoro di ricerca compiuto per la realizzazione dell'apparato critico dei testi poiché, attraverso le introduzioni contenute all'interno di ogni volume, viene definito in modo dettagliatissimo il quadro, tanto storico quanto filosofico, al cui interno è possibile contestualizzare ogni singola opera e grazie al quale le diverse tendenze interpretative della critica, spesso difficili a conciliarsi, fluiscono in una strutturata visione d'insieme di rara chiarezza.

Ottimo esempio a conferma di quanto finora detto è rappresentato dal volume del *De la causa, principio et uno* (Über die Ursache, das Prinzip und das Eine). L'opera di per sé, sia all'interno del ciclo dei *Dialoghi italiani* che in relazione all'*opera omnia* di Bruno, è generalmente considerata come fondante la concezione metafisica del Nolano e allo stesso tempo come luogo in cui tale concezione trova la sua più completa e articolata esposizione. In questo dialogo, pubblicato a Londra nel 1584 per i tipi dello stampatore John Charlewood, i temi già precedentemente trattati in *La cena delle ceneri* vengono nuovamente riesaminati e ulteriormente sviluppati. Qui Bruno tenta, dopo essersi dichiarato in favore dell'eliocentrismo copernicano, di strutturare metafisicamente il nuovo universo scoperto che, a differenza di quello teorizzato dall'astronomo polacco, si fonda su un concetto di spazio infinito. Nella prospettiva di un tale tentativo di strutturazione assumono fondamentale importanza sia la completa riabilitazione del concetto di *materia* rispetto a quello di *forma* sia l'introduzione della nozione, derivata dalla sussunzione dei due concetti sott'un unico, di 'sostanza divina'.

Proprio per la molteplicità dei temi trattati, e considerate le fonti filosofiche individuate, nonostante dalla critica sia stata comunque stabilita una linea interpretativa generale, il *De la causa* è un'opera che specialmente in relazione ad altri momenti della produzione bruniana può essere interpretata in diversi modi.

In vista di questa nuova formulazione del concetto d'unità originaria rimane, in considerazione di quella analogia spesso proposta tra il concetto di

² Secondo Gilbhard l'adozione del testo stabilito criticamente da G. Aquilecchia implicherebbe, per un pubblico specialistico, la perdita della patina latineggiante del linguaggio di Bruno. In merito leggiamo: « Tuttavia, pur avendo studiato con attenzione l'*usus scribendi* di Bruno e aver scelto criteri piuttosto conservativi nella costituzione del testo, Aquilecchia ha optato per una modernizzazione della grafia con interventi volti sia all'eliminazione dell'h etimologica che della grafia etimologizzante, con la sostituzione ad esempio dei grafemi ph, th, ti-, y in f, t, -zi-, i, pregiudicando così la patina latineggiante della lingua bruniana. A livello di resa grafica, il protagonista bruniano «Philotheo» diventa allora «Filoteo» e il titolo originario dell'opera «De gl'Heroici Furori» trasformato in «De gli eroici furori». Di tali modifiche si risentirà anche nella traduzione tedesca nella quale i nomi degli interlocutori appariranno in forma modernizzata. Ora, se la perdita di alcune caratteristiche della grafia originale può, ad alcuni livelli di lettura, non essere percepita come un problema, la modernizzazione della grafia delude con buone probabilità le aspettative di un pubblico specializzato e, per motivi di affinità grafiche con la lingua latina, ancor più quelle del pubblico germanofono il quale si aspetta naturalmente di leggere «Theophilo» anziché «Teofilo». Cfr. T. Gilbhard, , op. cit. 528.

unità e quello di Dio, così come in riferimento alle fonti costituite da Nicola Cusano e Marsilio Ficino, la domanda se la riflessione bruniana debba essere interpretata esclusivamente come pura speculazione metafisica o se, al suo interno, non sia possibile rintracciare un “mal celato” interesse nei riguardi di una teologia naturale e negativa; si tratterebbe in sintesi di chiarire se un’intenzione teologicamente orientata giochi un ruolo all’interno della riflessione nolana e, in caso affermativo, di stabilire i criteri con cui questa si rifletta ed integri all’interno dell’intero edificio filosofico proposto da Bruno. Determinati problemi interpretativi richiedono comunque lunghe riflessioni e pongono talora l’esperto di fronte alla difficoltà di stabilire un buon compromesso intellettuale tra la tradizione critica e le complessità, linguistiche e filosofiche, dei testi bruniani. Considerata questa situazione il Prof. Dr. Thomas Leinkauf ha tentato con successo nella sua monumentale ed erudita introduzione al *De la causa* di delineare precise prospettive e proprio con lui *Lo Sguardo* ha avuto il piacere e la fortuna di poter approfondire alcuni temi di particolare interesse:

Per questa edizione del dialogo italiano De la causa, principio et uno Lei ha lavorato, oltre che come commentatore ed editore, anche come traduttore. Considerata la complessità dell’italiano utilizzato da Bruno sarebbe interessante sapere se, durante il processo di traduzione, si siano posti particolari problemi e, in caso affermativo, attraverso quali criteri decisionali siano stati risolti. La perdita della fine patina latineggiante del linguaggio bruniano, dovuta all’adozione del testo stabilito da G. Aquilecchia, è stata indicata come una pecca minimale nei confronti delle aspettative di un pubblico specialistico. Concorda da questo punto di vista con la critica o preferirebbe chiarire le scelte prese in un’altra maniera?

Per prima cosa vorrei far presente il nostro essere debitori all’originaria iniziativa del collega Nuccio Ordine e dell’*Istituto degli studi filosofici* di Napoli per la ormai oggi imminente e completa esistenza di una nuova edizione tedesca delle opere italiane di Giordano Bruno. Questa iniziativa era ed è non solo espressione di una posta intenzione storico filosofica e di storia delle idee unilateralmente improntata sulla situazione in Germania – secondo il motto: rendere nuovamente presente Giordano Bruno all’interno del paese e dell’area linguistica, dove egli peraltro aveva già esperito dalla metà del diciottesimo secolo una significativa ricezione promossa attraverso il dibattito su Spinoza – piuttosto l’attività dell’*Istituto* ha per così dire una pretesa estesa su scala mondiale ed è fondamentalmente diretta a tutti gli interessati della storia del pensiero.

Nuccio Ordine espone quest’idea quindici anni fa in Germania, alla Freie Universität davanti ad un circolo ristretto di persone, i cui membri erano composti dagli appartenenti del *Philosophisches Seminar* e dell’*Italienzentrum*. In questo contesto mi venne allora affidata la direzione e la cura dell’edizione pianificata, alla quale non potevo intendermi disposto se non partecipando attivamente in prima persona e quindi incaricandomi di uno dei volumi. Come tutta la trasformazione di un tale grande progetto così anche la realizzazione di

una siffatta edizione, che circa quasi dopo un secolo voleva rendere nuovamente accessibili al pubblico una traduzione completa e – questa una novità – anche un dettagliato commentario, costò anzitutto molto tempo e una costante disponibilità, sia nel tenere le persone impegnate presso la questione sia per il reperimento continuo di finanziamenti.

A questo punto, dove con quattro volumi pubblicati e uno che terminato di stampare attende nella casa editrice certo si può già distinguere il profilo quasi ultimato di questa edizione, siano ringraziati di tutto cuore coloro che al progetto erano e sono ancora impegnati, anzitutto i singoli curatori dei volumi, i colleghi dell'università, la Meiner Verlag (qui è in particolar modo da mettere in risalto il pluriennale impegno della Sig.ra Lauschke) e soprattutto la *Fritz Thyssen Stiftung*.

Per quel che ora concerne la questione circa il problema linguistico Lei rimanda così a due aspetti: da un lato a quello generale della “complessità della lingua italiana di Bruno”, che senza dubbio si collega ai suoi specifici rapporti con il volgare del tardo Cinquecento, e dall'altro a quello della perdurante presenza del latino, sia fonetica che nella lingua scritta, nell'italiano di quel tempo. Cominciando con l'ultimo aspetto, al quale certo anche Thomas Gilbhard si è riferito nella sua particolareggiata recensione dei volumi sinora apparsi della nostra edizione delle opere, posso solo limitarmi a far presente che a causa dei lavori preliminari e le scelte già compiute da Giovanni Aquilecchia eravamo, per così dire, con le mani legate; inoltre si dovrebbe sapere che l'iniziativa dell'Istituto napoletano ha avuto luogo in strettissimo accordo con la casa editrice francese *Les belles lettres*, dove nel 1993 è apparsa l'edizione bilingue delle *Oeuvres Complètes* di Bruno con il testo critico di Aquilecchia. Inteso in senso positivo ciò farebbe parte dell'accordo, che venne stipulato anche nei colloqui con l'editrice Meiner e più tardi poi nelle richieste di finanziamento presso la Thyssen-Stiftung, secondo il quale abbiamo adottato il testo filologicamente critico, e criticamente già rivisto, e con esso anche queste scelte fondamentali che influiscono profondamente sul testo stesso. La perdita registrata nei confronti dell'originaria latinità presente nell'italiano di Bruno (si veda in merito l'attenta riproduzione delle cinque centine a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki 1999) non era evitabile, un accordo nel controtesto tedesco (per esempio: là Theofilo, qui Theophilo) avrebbe certamente influito in modo caratteristico (il “deludere le aspettative” di un pubblico colto notato da Gilbhard dovette essere messo in conto).

Per contro il primo aspetto, l'effettiva complessità della forma di pensiero del Bruno che immediatamente tocca anche la sua forma linguistica, riguarda ogni singola opera e con ciò ogni volume in maniera differente, a seconda del contenuto e della strategia predominante. La questione non si lascia risolvere per vie generali e noi ci siamo, durante i nostri incontri editoriali, ritrovati concordi sulla necessità per cui ogni volume, accanto alla comune forma originaria – introduzione (con storia della ricezione), traduzione, commentario - dovesse contenere un glossario, che rappresentasse al lettore quantomeno le scelte traduttive dei concetti centrali e consentisse anche un confronto tra i singoli volumi che, in caso contrario, sarebbero certo stati redatti nella massima

autonomia possibile.

Dal mio punto di vista i problemi che si sollevano nella traduzione degli scritti di Bruno non si differenziano in linea di massima dagli altri problemi generali di ogni traduzione, difficili sono i testi soprattutto a causa della mescolanza di differenti livelli – per esempio Poesia e concentrata astrattezza concettuale e filosofica, passaggi ironicamente carichi e coincisa discussione, stilizzazione e generalizzazione – che tuttavia molto spesso ancora una volta vengono consapevolmente mescolati o sfruttati reciprocamente. Qui il traduttore deve sempre decidere in maniera autonoma e indifferentemente da quante alternative ha ottenuto attraverso traduzioni precedenti (nel mio caso per esempio l'indicata traduzione di Adolf Lasson) o attraverso lo scambio diretto con i colleghi; in ultimo si rimane da soli di fronte a queste scelte. Decisivo è che, in ogni singolo volume ci si attenga ad una linea unitaria e che qualora ci si distacchi da un utilizzo già introdotto, questa linea venga segnalata e giustificata nel commentario.

In seguito all'esplicito tentativo di una riforma metafisica e all'introduzione – nel quinto dialogo – del concetto di sostanza caratterizzante la filosofia nolana, a ragione il dialogo italiano De la causa, principio et uno (Londra, 1584) è stato considerato dalla critica come una, se no “la”, principale opera di Bruno. In relazione agli accenni sopracitati come vorrebbe chiarire il valore di questo secondo dialogo italiano sia considerato in sé che in una prospettiva storico-filosofica di più ampio respiro?

Il dialogo *De la causa, principio et uno* è sicuramente tra le opere italiane quella che esprime più chiaramente le posizioni 'metafisiche' di Bruno, questo appare già chiaro dal titolo che, in maniera singolare, cumula i concetti fondanti della tradizione del pensiero metafisico: *causa, principio e uno*. Tuttavia a essere veramente ingegnoso è sia il modo con cui l'autore conduce questa discussione nel particolare, sia l'applicazione di raffinate strategie al fine di destare e preparare l'interesse del lettore per i suoi specifici tentativi di interpretazione; come sempre presso il Nolano si deve distinguere chiaramente tra questi piani: il perfetto controllo linguistico- retorico e le trasformazioni terminologiche che si compiono sotto lo sguardo di chi legge. A una tale trasformazione, vale a dire quella del concetto di sostanza, parrebbe conformarsi anche la sua domanda.

Approssimativamente può essere detto che Bruno voglia generalmente superare il concetto di 'sostanza' tramandato dalla tradizione aristotelico-scolastica (da *sub-stare*, stare sotto, propriamente la traduzione del termine greco 'hypostasis', che tuttavia a partire da Boezio valse in modo fuorviante come traduzione di 'ousia' e che è invece da tradurre correttamente con 'essentia') e intenda sostituirlo attraverso il concetto dell'unità o dell'uno ripreso dalle sue letture di autori, come Nicola Cusano e Marsilio Ficino, fortemente influenzati dal neoplatonismo. La restituzione di un concetto forte di unità si colloca nella successione di Parmenide, Platone, Plotino e della tradizione platonica, questa ha tuttavia, per essere considerato all'altezza di questa tradizione, il compito di considerare le differenziazioni che già Platone aveva effettuato in proposito, per

esempio correlando all'uno il molteplice, all'ente il non-essere (inteso come relativo non-ente), all'identico il momento dispiegante della differenza, al fine di sottrarsi ad un monismo "morto", cioè puro e inarticolato; differenziazioni che aveva introdotto anche Aristotele, in altra maniera, attraverso il suo concetto di sostanza.

La provocazione di Bruno nel *De la causa* consta dunque, analogamente alla provocazione cosmologica nella *Cena de le ceneri* e nel *De l'infinito*, nell'intendere una completa omogeneizzazione dell'ontologia (come là una completa omogeneizzazione dell'essere cosmico): tutte le differenziazioni nei diversi gradi dell'unità o dell'essere sostanziale, tutte le gerarchie e piani energetici, devono ora, come le superfici della sfera del sistema-mondo tolemaico definite come "fantastiche muraglie de le sfere", essere analogamente intese come, *sit venia verbis*, "fantastiche muraglie de gli termini" o "pensieri"; essere abbattute per possedere al loro al di là il mondo, o meglio l'essere, così come è.

Ma, tuttavia, laddove è solo l'Uno e nulla senza quest'Uno, là è anche propriamente nulla – per il percepire, il sentire, il pensare - poiché nulla, tanto nel possibile contenuto delle operazioni epistemiche quant'anche anche nel cosmo e nei processi fisico-biologici, può venir determinato, differenziato, limitato. Così, in seguito e proprio incontro a questa grande provocazione (della omogeneizzazione e indifferenziazione), Bruno deve ciononostante introdurre di nuovo differenziazioni di natura fisico-cosmologica (forze e contrasti elementari) e di natura ontologico-metafisica (intelletto, anima, forme). Evitando in questa sede d'esser ripetitivo rimando alla ricostruzione di questo dilemma da me effettuata nell'introduzione dell'opera. Fondamentalmente Bruno non riesce a cavarsela, come semplicemente si lascia dimostrare nel testo, senza il concetto di 'sostanza' (substantia) e la critica al modello base aristotelico non conduce quindi ad una rinuncia di questo concetto; fino a Leibniz e all'idealismo tedesco ciò si riscontra in quasi circa tutte le posizioni filosofiche.

Cos'è dunque la fondamentale critica al concetto di sostanza: brevemente detto questa consta nel comprendere ontologicamente questo concetto come contraddistinguente e contrassegnante un essere che si comporta come unità rispetto alla molteplicità e sostiene il cambiamento delle determinazioni, parimenti intese come ente, che possono accadergli (accidenti). In più viene sostenuto, come esemplarmente dimostrato da Aristotele, un parallelismo tra strutture ontologiche basilari e forma linguistica (predicazioni): come la sostanza si comporta nei confronti dei propri accidenti o attributi, così anche il soggetto della frase nei confronti dei suoi predicati: qualcosa sta in relazione a qualcos'altro, qualcosa viene affermato da o circa qualcos'altro (ti kata tinou). Una prospettiva monistica o filosoficamente unitaria, così come esposta da Bruno a partire da *De la causa*, vuole appunto annullare questa differenza e alterità nell'unità della cosa stessa. Di fronte all'assoluto principio, o pura unità, tutto il resto è inteso come tale e, di per sé considerato, nulla. La molteplicità pura non è così né un essere, o un ente, e nemmeno intellegibile attraverso il pensiero. Qualcosa ha essere esclusivamente a condizione che sia espressione, dispiegamento, connotazione dell'unico principio. Questo qualcosa è solamente in riferimento a questo essere e quindi inteso come essere relativo, come ente

dell'uno o come molteplice dell'uno. Per poter tuttavia pensare e sostenere in modo argomentativo ciò si necessitano nuovamente perlomeno le differenze che la forma linguistica del pensiero proposizionale discorsivo deve porre: è possibile parlare dell'unità solo nelle forme della molteplicità.

Così esistono, si pensi a queste come conseguenti (come già in modo paradigmatico aveva fatto Plotino), vicino all'assoluta pura unità altre unità, la mente/intelletto, l'anima (anima del mondo, anima individuale), natura (cose naturali) e queste stanno a loro volta in collegamento tra loro e costituiscono la realtà del cosmo così com'esso si presenta.

In Bruno il concetto di sostanza è mantenuto in tutti i modi, *essendi e dicendi*, che non concernono il puro Uno e contemporaneamente è lo stesso concetto di 'sostanza' tuttavia esposto a una trasformazione attraverso cui l'autore tende all'estensione dell'aspetto unitario, così come a sostanzializzare o essenzializzare le stesse istanze precedentemente intese come accidenti o attributi; in questo modo non c'è poi così niente più che non sia essenziale. Ultima conseguenza cui quest'approccio di pensiero conduce è rappresentata da così radicali sistemi come quelli individuati nella monadologia di Leibniz o nel monismo di Spinoza.

In Leibniz per esempio questo appare così: nella singola monade com'anche in questa rappresentazione del mondo da pensare intesa come azione reciproca di tutte le determinazioni di tutte le monadi, il momento breve e il piccolo dettaglio non possono comportarsi altrimenti da come si comportano senza che da ciò derivi una monade completamente altra e, a causa della reciproca azione, un mondo completamente altro. Per cui ogni determinazione accidentale è divenuta sostanzialmente interna, poiché la qualità distinguente tra sostanza e accidente - là il *rimanere uguale a se stesso*, l'*identità*, l'*unità*, qui il *mutamento*, la *differenza*, la *molteplicità* - viene a mancare. Per contro in Spinoza questo pluralismo viene ridotto dalle forti istanze dell'unità precisamente a una monade, quale assoluta sostanza, e tuttavia anche qui vale poi quanto segue: tutto, anche la più minima determinazione, che è da registrare agli attributi e ai modi, è *eo ipso* necessaria e con ciò essenziale estrinsecazione dell'*essere così* di cui qualcosa individua l'auto espressione di questa assoluta sostanza.

Se così si può dire: Bruno è sulla dritta via che conduce a questo modo di pensare, non vanamente vengono stabilite nella ricerca sempre più affinità al pensiero sia di Spinoza che di Leibniz, e tuttavia in tutti questi sistemi si può in ogni caso parlare solamente in maniera condizionata di una metafisica della sostanza.

Nella premessa di questa edizione Lei ha, qualora sussistesse la

3 Per quanto riguarda la questione mi permetto di rinviare in particolar modo ai miei due seguenti articoli: *Einheit, innere Kraft und substantielle Form. Der Begriff der Substanz bei Giordano Bruno und Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: Eugenio Canone (Ed.), *La filosofia di Giordano Bruno*, Roma-Pisa 2003, pp. 417-449 e *Giordano Brunos Schrift «De la causa, principio et uno» und Schellings Dialog «Bruno»*, in: Bruniana & Campanelliana – Ricerche filosofiche e materiali storico testuali, 17 (2011), pp. 11-25.

possibilità, espresso il desiderio di un completamento delle Opere italiane attraverso la pubblicazione di quelle latine. Sarebbe interessante sapere qualcosa di più riguardo all'attuale stato di questo progetto...

In modo pienamente giustificato Lei domanda circa un'ulteriore prospettiva della nostra edizione bruniana, vale a dire circa una edizione delle *Opere latine* avente formato simile a quelle italiane. Ci sono a tal riguardo delle riflessioni e tuttavia qui non vengono attualmente sviluppate. Primariamente deve essere realizzata l'opera italiana, che con molta probabilità dovrebbe terminare tra il 2012 e il 2013. Una pubblicazione delle *Opere latine* sotto le stesse condizioni sarebbe di gran lunga più complicata e certamente anzitutto filologicamente giustificato; non esiste nessun testo critico prodotto, fatta eccezione per quel pionieristico lavoro di edizione critica del *De umbris idearum* che Rita Sturlese presentò già molti anni fa. La produzione di siffatti testi critici, in considerazione dell'estesa massa di testi degli scritti latini di Bruno, necessiterebbe finanziamenti elevati e anche un certo tempo.

Nelle mie riflessioni preliminari in merito (già una volta discusse durante un incontro nella casa editrice Meiner assieme al Sig. Meiner stesso, alla Sig.ra Lauschke e la Sig.ra Angelika Bönker Vallon) suppongo che ogni volume dovrebbe essere prodotto propriamente da due revisori: da una persona in possesso di buone competenze di filologia latina, con fulcro il mediolatino, e da una persona in possesso di conoscenza per quel che concerne la storia della filosofia con particolare attenzione al Neoplatonismo, alla Medievalistica e al Rinascimento. Prescindendo completamente da ciò, ovvero da quanti collaboratori assunti e soprattutto competenti per un tale progetto sarebbe possibile ingaggiare oggi, soprattutto dinanzi alle odierne condizioni formative universitarie con il loro insussistente standard per lo studio delle lingue classiche, per la generale formazione storica del pensiero e con i loro programmi accorciati senza prospettive, rimarrebbe tuttavia come ostacolo un limite finanziario imposto decisamente molto alto.

Innanzitutto si potrebbe originariamente iniziare con una determinata scelta di testi.

Alla domanda quali questi debbano essere risponderei esponendo la mia idea secondo cui un'adeguata edizione delle *Opere latine* avrebbe bisogno d'essere suddivisa in differenti collane sottotitolate da specifiche materie: così per esempio vorrei prevederne una (o un volume) con gli scritti di Bruno su Aristotele, suoi commentari e critiche, un'altra contenente gli scritti concernenti Raimondo Lullo assieme con i testi sul problema del metodo, una collana con tutti i testi sulla magia (come per esempio questi si trovano nella bella edizione curata da Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone e Nicoletta Tirinnanzi, Milano-2000), una con gli scritti sulla teoria della natura e in ultimo un volume, si dovrebbe discutere anche in proposito, con la trilogia di Francoforte, etc.

Altro nodo centrale sarebbe quello d'individuare un possibile curatore principale per supervisionare l'edizione di queste opere latine. Come può vedere la questione è assolutamente presente e tuttavia è tutt'altro dal semplice trasformare e realizzare. Qualora potessimo attuare questo progetto, che nel

panorama tedesco non ha precedenti, riterrei personalmente il tutto straordinariamente importante. Attendiamo.

«La natura prende il posto del Dio trascendente». È tuttavia da chiedere, che tipo di concetto di 'natura' viene qui propriamente utilizzato – sicuramente nessuno, che abbia una radicale alterità dal più alto principio. Parallelamente, come Lei ha notato nell'introduzione, è l'impreciso utilizzo del concetto di 'Dio' specialmente nella trilogia di Francoforte quel che più irrita in Bruno. Normalmente si parla dell'autore come di un metafisico, anche se determinate questioni, come il porre un principio trascendente, che è da definir come tale in quanto inaccessibile per la conoscenza umana o l'indeterminato utilizzo del concetto di Dio, in lascino pensare ad una teologia negativa e naturale. In considerazione dell'utilizzo dei termini teologia e metafisica presso i greci, ai quali Bruno si riallaccia esplicitamente per la strutturazione della propria metafisica, si potrebbe parlare secondo Lei di una deteologizzazione della religione e di una teologizzazione della natura?

Lei chiede se, con sguardo rivolto a Giordano Bruno, sia possibile parlare di una deteologizzazione della religione e di una teologizzazione della natura.

Personalmente vorrei rispondere affermativamente a questa domanda e in merito mi sono pienamente espresso sia nella mia introduzione del *De la causa* così come in alcuni punti del commentario. Il modo di porre il problema tuttavia procede oltre Bruno e incontra un'universale tendenza che si estende nella discussione teologica e filosofica della prima età moderna, dove i punti cardine vengono segnati da un lato attraverso la concezione utilitaristico-pragmatica della religione sviluppata da Machiavelli all'inizio del XVI secolo in relazione alle sue riflessioni sull'arte di governare e sulla capacità di sopravvivenza dell'organizzazione dello stato e del "principe", dall'altro lato attraverso la diffusa corrente della teologia naturale nella prima metà del XVIII secolo. Deteologizzazione della religione qui significa in modo assolutamente concreto riconoscerla come fatto antropologicamente necessario; tra l'altro riconnettendosi alle conoscenze dell'antica tradizione (soprattutto quella dello Stoa e della nuova accademia), questa viene intesa come conseguenza sociale (riti, simbolismo, chiesa come istituzione) dell'inevitabile proiezione di una forza originaria trascendente, o quantomeno onnipotente, indicata come Dio o Dei.

In questo senso è possibile riconoscere la funzione stabilizzante della religione come 'struttura portante dello stato' con il venir meno di ogni singola autentica religiosità attraverso la teoria politica e del potere. Un secondo fattore è poi lo sviluppo del libero pensiero sviluppatosi dallo scetticismo che si comporta essenzialmente allo stesso modo, ovvero inteso come a-religioso e indifferente rispetto alle differenti posizioni di credo. Sotto il concetto di teologizzazione della natura non deve essere tuttavia compreso in senso triviale che l'apparente natura divenga Dio stesso, piuttosto che questa venga ipostatizzata come un *agente* simile a Dio; *agente* inteso come diretto e funzionale prolungamento delle intenzioni di Dio nella realtà da Egli posta in essere.

Nella linea della tradizione risalente al detto platonico della natura come

“ars Dei” (technê tou theou) la natura viene così per dire dinamizzata e il suo potenziale di forza e di autorganizzazione inteso come espressione comprensibile dell’intenzione divina. Qui ci sono diverse interpretazioni, già prima della nascita del modo di spiegare il mondo dei sostenitori della teologia naturale, per esempio nel trasformato ‘atomismo’ cristiano di Pierre Gassendi gli atomi non rappresentano infatti un punto neutrale senza estensione in una contingente complessione di urti, piuttosto intesi come atomi cristiani hanno per così dire una tendenza o un impulso interno alla realizzazione di determinate complessioni che in ultima istanza realizzano il disegno creazionistico divino. La posizione bruniana è collocabile in queste correnti di sviluppo poiché egli si riallaccia chiaramente a quella sostenuta da Macchiavelli e strumentalizza, liberato se stesso da ogni religiosità in senso di istituzioni e riti, la religione in vista della sua funzione sociale.

Allo stesso modo egli considera la natura come espressione diretta del dispiegarsi dell’assoluta unità mentre, in un provocante e astuta mossa³ direttamente riguardante la teologia trinitaria cristiana (mossa che lo avrebbe condotto al rogo), considera la natura o l’universo come ‘*unigenita natura*’⁴. Universo che – in base alla posizione filosofica e sistematica che lo intende come diretta espressione dell’assoluto e secondo il principio per cui nell’effetto debba essere contenuto tanto quanto si trova nella causa - allo stesso modo è attualmente infinito come Dio ed essendo l’assoluto anche la pura unità (al di là di ogni idea trinitaria cristiana) è “l’unigenito Figlio” di Dio.

Bruno confrontò così i suoi contemporanei con due provocazioni: una cosmologica e ontologica, secondo cui il mondo è attualmente infinito, e l’altra teologica per cui il mondo stesso è il Figlio di Dio! Entrambe sono radicali conseguenze del suo approccio di pensiero monistico: in realtà qui la religione può ancora possedere solamente lo status della regolazione della vita all’interno di complesse relazioni sociali essendo così sorpassata nella sua vecchia forma. La sua nuova forma sarebbe realmente quella della teoria della natura, intesa come fisica, astronomia, biologia etc.; scienza intesa in modo pre-romantico come Ufficio Divino alla natura.

3 Cfr. T.Leinkauf., *Giordano Bruno: Denken am Rande – Thesen zu Philosophie und Theologie*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 73- [2006].

4 Cfr. *De la causa*, dialogo 3, BW III, op. cit. 170, Cfr. Commentario. Op. cit. 412 f; *Lampas triginta statuarum*, Op. lat. III, S. 58: universum = unigenitus.

«Mirado al pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón». Giordano Bruno y la ‘rareza’ del filósofo¹

di Miguel A. Granada

Filosofo (quale, se è vero, è più onorato titolo che possa aver un uomo)
G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*

Giordano Bruno se sentía investido de una decisiva misión histórica. En *La cena de las cenizas* de 1584 decía de sí mismo que «damos comienzo a la renovación de la antigua sabiduría»², pues tras la ‘aurora’ copernicana Bruno creía haber redescubierto la verdadera estructura y configuración del universo así como su relación con la divinidad, ya conocidas en la Antigüedad antes de que se perdieran con Aristóteles³. Ahora bien, la renovación que Bruno se sentía llamado a realizar no tenía únicamente un carácter *teórico* (cosmológico, metafísico y teológico), sino también *práctico* (moral, político y religioso) y por ello su misión histórica tenía a sus ojos un valor decisivo. Bruno, como la tradición clásica de pensamiento con que conectaba, compartía el intelectualismo moral de Sócrates y por tanto el principio de la correlación conocimiento-virtud, ignorancia-vicio. Por ello pensaba que a la pérdida aristotélica de la Verdad había seguido inevitablemente la introducción del vicio, la pérdida de la norma moral de lo justo, en suma: una subversión de valores y del lenguaje mismo que recibieron ulterior confirmación y profundización con

¹ Publicado originalmente como capítulo I del volumen Miguel A. Granada, [La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno](#), Barcelona, Herder, 2005:

² Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, trad. de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 77 (BOeuC II, p. 63).

³ Véase Giordano Bruno, *Cábala del caballo Pegaso*, trad. de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1990, p. 129 (BOeuC VI, pp. 111-113).

Cristo y el cristianismo hasta llegar a la época contemporánea, en la que los conflictos políticos de matriz religiosa, con sus secuelas de guerras internacionales y civiles, y el fenómeno de la colonización de América amenazaban con una disolución total de la civilización y de la convivencia. A su restauración de la Verdad debía seguir necesaria e inevitablemente una recuperación de la norma moral, una ‘expulsión de la bestia triunfante’⁴ y por consiguiente una sana reforma moral, política y religiosa, que pusiera «fin a semejante mancha, llamando de nuevo el mundo a su antiguo rostro». Así decía Bruno en 1584, en la *Expulsión de la bestia triunfante*, traduciendo en lengua vulgar el *lamento* hermético del *Asclepius* y presentándolo como una profecía de la subversión histórica y de valores concomitante a la pérdida de la verdad en el periodo aristotélico-cristiano:

Las tinieblas se antepondrán a la luz, la muerte será juzgada más útil que la vida, nadie elevará los ojos al cielo, el religioso será estimado loco, el impío será juzgado prudente, el furioso fuerte, el pésimo bueno. Y creedme que incluso se establecerá pena capital para aquel que se dedique a la religión de la mente, porque se hallarán nuevas justicias, nuevas leyes; nada santo se hallará, nada religioso, no se oír nada digno del cielo ni de los celestes. Sólo quedarán ángeles nocivos que mezclados con los hombres forzarán a los desgraciados a atreverse a todo mal como si fuera justicia, dando materia a guerras, rapiñas, engaños y todas las otras cosas contrarias al alma y a la justicia natural. Y esto será la vejez y el desorden y la irreligión del mundo⁵.

Pero Bruno alteraba sutilmente el texto hermético para introducir en él elementos suyos y sobre todo para insertar en la profecía de la restauración de la verdad y justicia una referencia a sí mismo y al papel de ‘ministro’ que la providencia divina le otorgaba. Así continuaba su traducción amañada:

Pero no temas, Asclepio, porque después de que hayan sucedido estas cosas, entonces el señor y padre Dios, gobernador del mundo, el omnipotente proveedor, mediante diluvio de agua o de fuego, de enfermedades o de pestilencias, *u otros ministros de su justicia misericordiosa*, sin duda alguna pondrá fin a semejante mancha llamando de nuevo el mundo a su antiguo rostro⁶.

De este modo, como ‘ministro de la justicia divina’, Bruno anuncia un nuevo periodo histórico positivo, y se contrapone a los adalides del ciclo histórico negativo (Aristóteles, Cristo; Bruno es por tanto un o el Anticristo)⁷. En 1591 formulará esta misión histórica en los siguientes

⁴ Véase Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 98 (BOeuC V, p. 31).

⁵ *Ibi*, pp. 265s. (BOeuC V, pp. 429-431).

⁶ *Ibi*, p. 266 (BOeuC V, p.431); cursiva nuestra para indicar la interpolación bruniana. Sobre las modificaciones introducidas por Bruno en el texto hermético véase M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti Roma 1986, pp. 160-162.

⁷ No es ésta la primera ni la única nota común, como veremos, a Bruno y Nietzsche.

términos: «Nam me Deus altus/ vertentis secli melioris non mediocrem/ destinat, haud veluti media de plebe, ministrum»⁸.

¿Megalomanía? Difícilmente cabría concebir una misión histórica mayor. Entre otras cosas, lo que Bruno plantea como componente de su misión es la modificación del concepto mismo de historia. Ésta, en el plano de la historia espiritual humana, que según la representación cristiana singularizaba y hacía excepcional en el conjunto de la naturaleza la existencia humana, no constituye, en opinión de Bruno, un itinerario progresivo de la humanidad hacia la redención, con una serie de etapas sucesivas que marcan, tras la caída o pecado original, el progreso hacia la reconciliación con el Padre: Abraham, Moisés, la encarnación del Verbo divino en Jesús y la proclamación del Evangelio. En el estadio alcanzado, en la época de Bruno, en este itinerario (establecido y gobernado por la Providencia divina en su cura del género humano o más bien del número de los Santos o predestinados a la gloria) sólo restaba el momento escatológico final, que la sociedad cristiana contemporánea consideraba ya no muy lejano en el tiempo e incluso casi inminente: la segunda venida de Cristo en majestad para juzgar al mundo, la resurrección de los cuerpos humanos, el Juicio universal y el destino eterno de infierno para los réprobos y de Paraíso para las almas de los Santos reunidas con los cuerpos de que eran 'formas sustanciales'. La concepción bruniana de la historia rechaza de raíz la cristiana y la sustituye por otra concepción, cíclica y vicisitudinal, que procede por periodos contrapuestos de *luz* (verdad, virtud) y *tinieblas* (ignorancia, vicio), esto es, de acuerdo con la misma ley de la alternancia vicisitudinal entre los contrarios (*vicissitudine*) que gobierna todos los procesos naturales.

Pero de este modo la historia humana, la existencia humana, se ve reconducida a su ámbito propio, del que el cristianismo erróneamente había pretendido sacarla: la naturaleza. El hombre es un sujeto natural; toda su existencia se da en el seno de la naturaleza y dentro de un horizonte natural. Por eso Bruno proclama como uno de los componentes de su misión el inducir a los hombres a abrir «los ojos para ver a este numen, a esta madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre»⁹. No hay nada en el hombre que trascienda la naturaleza, porque no hay nada trascendente ni sobrenatural, ya que la naturaleza infinita y homogénea, eterna, es el Todo. Una proclamación, pues, de fidelidad a la tierra que anticipa la posterior de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: «¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no»¹⁰.

⁸ Giordano Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, III, 9, p. 38 (en Iordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, recensebat F. Fiorentino et al., Morano-Le Monnier, Neapoli-Florentiae 1879-1891, vol. I, I; en lo sucesivo indicada con la sigla BOL).

⁹ *La cena de las cenizas*, cit., p. 71 (BOEuC II, p. 49).

¹⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 34 (citamos el texto original *infra*, cap. III, nota 43).

Con esta devolución del hombre a la naturaleza y a un destino enteramente natural se repara aquel error del cristianismo que no sólo había proclamado – enlazando con componentes y desarrollos de la cultura pagana – la *dignidad* y *excelencia* del hombre frente al resto de los seres naturales, sino además un destino humano exclusivo de unión con Dios y contemplación de Dios “cara a cara” en el Paraíso eterno. De este beneficio humano, del que estaba privado el resto de la naturaleza, forma parte la resurrección de los cuerpos. En la defensa de este dogma frente a la crítica pagana los apologistas cristianos de los siglos II y III habían insistido en la excepcionalidad del vínculo humano con Dios y en la omnipotencia divina: si Dios había podido crear el mundo de la nada, podía hacer que los cuerpos de los hombres tornaran a la vida para unirse a las almas que habían informado y a las que estaban sustancialmente unidas¹¹. La reintegración del hombre en el seno de la naturaleza sin ningún tipo de privilegio elimina de raíz todas esas ilusiones, sueños o locuras. Pero, al mismo tiempo, la eliminación de una dimensión sobrenatural y trascendente del hombre restituye también a la divinidad su derecho, esto es, su propia forma de acción y producción. Y es que la infinita potencia divina se expresa, de acuerdo con la simplicidad e inmutabilidad divinas, en un único curso, a la vez libre y necesario: el eterno e inmutable orden natural que gobierna la naturaleza o universo infinito y eterno, que es toda la ‘expresión’ y ‘comunicación’ de Dios. No hay un orden o un plano sobrenatural en el que el hombre pueda ser interpelado por la divinidad o entre en comunicación con ella. El hombre, sujeto natural, encuentra en la naturaleza y en la existencia natural el único medio o camino de conocimiento y unión con Dios, ya que únicamente se le puede conocer en su obra necesaria – la naturaleza infinita como sus ‘espaldas’ -, permaneciendo su esencia absoluta, su ‘faz’, del todo incognoscible siempre. Bruno apela a *Éxodo* 33, 19-22 y conecta implícitamente con la posición de Maimónides en la *Guía de los perplejos* (I, 54 y III, 51)¹².

Además, los periodos históricos contrapuestos, de los cuales conocemos dos: el periodo aristotélico-cristiano que toca a su fin y el

¹¹ Cfr. Atenágoras, *Sobre la resurrección de los muertos*, en *Padres Apologistas griegos (s. II)*, edición de D. Ruiz Bueno, B.A.C., Madrid 1954, #11, p. 724: «Es evidente que la resurrección de los cuerpos disueltos es obra posible, querida y digna del creador». La crítica pagana a este dogma aparece desarrollada con precisión en el *Discurso verdadero* de Celso, que Bruno conoce a través del *Contra Celso* de Orígenes.

¹² Véase Giordano Bruno, *De la causa, principio e uno*, BOeuC III, p. 107 y *Los Heroicos Furores*, traducción de M^a Rosario González Prada, Tecnos, Madrid 1987, pp. 155s. (BOeuC VII, p. 331). Volveremos sobre la conexión con Maimónides al final del presente capítulo.

periodo precedente de la ‘antiqua vera filosofia’¹³, se niegan recíprocamente en todos los planos. Así, constatando la excelencia del periodo de la antigua filosofía frente al posterior, Bruno afirma en *La cena*:

Veamos, pues, la diferencia entre unos y otros. Los primeros, temperados en su modo de vida, en la medicina expertos, en la contemplación juiciosos, en la adivinación excelentes, en la magia milagrosos, en las supersticiones prudentes, en las leyes observantes, en la moralidad irrepreensibles, en la teología divinos; en todas sus acciones heroicos. Nos dan cumplido ejemplo de todo ello sus largas vidas, sus cuerpos menos enfermos, sus altísimas invenciones, sus profecías cumplidas, las sustancias transformadas por obra suya, la convivencia pacífica en sus pueblos, sus sacramentos inviolables, sus justísimas actuaciones, su familiaridad con inteligencias buenas y protectoras, los vestigios que todavía duran de sus maravillosas proezas. En cuanto a los otros, sus contrarios, dejo el examen a quien tenga juicio¹⁴.

Lo importante – y en ello insiste Bruno constantemente – es que esa contraposición se expresa en el plano de los valores: un periodo niega al otro o, mejor dicho, subvierte los valores del otro, dando un valor positivo a aquello que el otro valoraba negativamente y viceversa, aplicando por tanto los términos morales y teóricos del lenguaje (justicia, piedad, religión, sabiduría, filosofía y sus contrarios) en sentido exactamente invertido. El *lamento* o *apocalipsis* hermético, tal como Bruno lo cita y lo interpreta, profetizaba la subversión de valores y lingüística que se operaría en el periodo aristotélico-cristiano (como hemos visto), pero ya desde *La cena* Bruno insiste en la impostura de los profetas del periodo aristotélico-cristiano, que se presentan como lo que no son y de cuya falsa doctrina él se ha liberado y pretende liberar al ‘ánimo humano’ abriendo así el nuevo periodo histórico.

... liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos¹⁵.

Si la presentación de Orión-Cristo y de su obra en la *Expulsión* (pp. 282-285), así como la de Aristóteles y su obra en la *Cábala* (pp. 128-130), constituyen ejemplos de una inversión del valor y de una sustitución de la ‘virtud’ por el ‘vicio’, de la ‘disciplina’ por ‘locura’ y de la ‘divinidad’ por ‘bestialidad’ mediante una ‘multiforme impostura’ (de Orión se dice que se

¹³ Véase *La cena de las cenizas*, cit., 67 (BOeuC II, p. 41). En el caso de la ‘antigua y verdadera filosofía’ nuestro conocimiento es muy deficiente como consecuencia de la injuria del tiempo y sobre todo de la hostilidad e incompreensión del periodo aristotélico-cristiano. Sobre ello véase M. A. Granada, «Bruno e l’ interpretazione della tradizione filosofica: l’ aristotelismo e il cristianesimo di fronte all’ *antiqua vera filosofia*», en G. Canziani – Y.- Ch. Zarka, eds., *L’interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán pp. 59-82; L. Ruggiu, «La ripresa dell’ antico in Giordano Bruno», en *Giordano Bruno: destino e verità*, a cura di D. Goldoni e L. Ruggiu, Marsilio, Venecia, pp. 185-224.

¹⁴ *La cena*, p. 77 (BOeuC II, p.63).

¹⁵ *Ibi*, pp. 70s. (BOeuC II, p.47); hemos modificado ligeramente la traducción.

impone a los hombres como Dios «enmascarado y no reconocido en su verdadero ser»¹⁶), en *La cena* Bruno elige como ejemplo de la subversión histórica que llega a su culminación en el momento contemporáneo y frente a la cual él debe «causar efectos completamente contrarios», a la colonización europea de América:

Los Tifis [i. e. los navegantes y colonizadores] han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros¹⁷.

Este ejemplo, sin embargo, a pesar de toda su importancia, es casi un *hapax* en el conjunto de los diálogos italianos. Lo normal en Bruno es remitirse al ejemplo contemporáneo europeo de la escisión y confrontación religiosa y a los efectos nocivos en el plano intelectual, moral, político y religioso del catolicismo romano y sobre todo de la Reforma protestante. Dar ejemplos en este caso es prácticamente ocioso, pues la *Expulsión de la bestia triunfante* y la *Cábala del caballo Pegaso* tienen como objetivo exponer esta subversión en el momento contemporáneo, además de formular el antídoto. Baste un solo ejemplo de la subversión reformada:

Que vea el Juicio [esto es, la aplicación de la Ley de la Razón] si es cierto que tales individuos incitan a los pueblos al desprecio o al menos a cuidarse poco de los legisladores y de las leyes, dándoles a entender que establecen cosas imposibles y que ordenan como por burla, es decir, para hacer ver a los hombres que los dioses saben mandar lo que ellos no pueden llevar a cabo. Que vea si mientras dicen que quieren reformar las leyes y religiones deformadas, lo que hacen de seguro es devastar todo lo que tienen de bueno y confirmar y ensalzar a los astros todo lo que de perverso y de vano puede haber o creerse que hay en ellas. Que vea si aportan otros frutos que los de impedir la convivencia, disipar las concordias, disolver las uniones, rebelar a los hijos contra los padres, a los siervos contra los señores, a los súbditos contra los superiores, suscitar el cisma entre unos pueblos y otros, entre unas naciones y otras, entre compañeros, entre hermanos y sembrar la discordia en las familias, ciudades, repúblicas y reinos. Y en conclusión, que vea si mientras saludan con la paz llevan allí donde entran el cuchillo de la división y el fuego de la dispersión, arrebatando el hijo al padre, el prójimo al prójimo, el habitante a la patria y causando otros divorcios horribles contra toda naturaleza y ley. Que vea si mientras se dicen ministros de uno que resucita muertos y sana enfermos, son ellos quienes [...] estropean a los sanos y matan a los vivos, no tanto con el fuego y con el hierro como con su perniciosa lengua¹⁸.

Pero no queremos insistir en estos puntos sobradamente conocidos. Lo que nos interesa señalar en cambio es un punto fundamental que no ha recibido hasta ahora – nos parece – la atención y valoración que merece.

¹⁶ *Expulsión*, cit., p. 284; BOeuC V, p. 465: «mascherato et incognito».

¹⁷ *La cena*, cit., pp. 68s.; BOeuC II, p. 45. Sobre la crítica bruniana de la colonización europea de América véase M. A. Granada, «Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo», recogido en *Idem, Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 197-269.

¹⁸ *Expulsión*, cit., pp. 175s. (BOeuC V, pp. 209-211).

Se trata de que esa subversión de valores y del lenguaje que contrapone los periodos históricos afecta también a la Filosofía misma. La Filosofía, como ejercicio de la razón y del intelecto, como empresa teórica hacia el conocimiento de la verdad del ser y de la unión posible con la divinidad, así como hacia el descubrimiento de la ley y norma moral, no sólo está ausente del periodo aristotélico-cristiano, pues los impostores «apagan aquella luz [obviamente el intelecto que ilumina¹⁹] que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos»²⁰. Así, Aristóteles (que en su prosopopeya de la *Cábala* dice: «según la luz (a decir verdad según las tinieblas que reinaban en mí) pensé y enseñé perversamente acerca de la naturaleza de los principios y de la sustancia de las cosas, deliré más que el mismo delirio acerca de la esencia del alma, nada pude comprender correctamente de la naturaleza del movimiento y del universo»²¹) marca la desaparición de la Filosofía cuando, renunciando al intelecto fuente de la verdad, establece de la mano del ‘sentido falaz’ la inmovilidad de la tierra en el centro del universo²². Crea con ello la premisa para que Cristo establezca (y consiga hacerlo creer a los hombres) « que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es una ceguera y que lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es vil, perverso y extremadamente malo; [...] Con todo esto persuadirá de que la filosofía, toda contemplación y toda magia que pueda hacerles semejantes a nosotros [los dioses], no son más que locuras, que todo acto heroico no es más que bellaquería y que la ignorancia es la más bella ciencia del mundo»²³. Decimos que hay más, pues no sólo se trata de que la Filosofía (en su función teórica y práctica) está ausente del ciclo histórico aristotélico-cristiano; se trata además de que, por la subversión de valores y lingüística, la Filosofía auténtica es negada y condenada y en cambio se da el nombre de Filosofía a lo que en realidad es su negación: la pseudofilosofía o ‘filosofía vulgar’ (expresión que para Bruno es una *contradictio in terminis*) de Aristóteles, o en otros términos el ‘Pedantismo’, categoría en la que Bruno expresa la antítesis histórica de la Filosofía, a la cual suplanta usurpando su nombre en el periodo histórico

¹⁹ Cfr. *De umbris idearum*, ed. de Rita Sturlese, Olschki, Florencia 1991, p.14: «Nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis semper illuminare, ob eam causam, quia nec semper, nec omnes animadvertimus».

²⁰ *La cena*, cit., p. 70 (BOeuC II, p. 47). Que se trata de la inserción histórica del aristotelismo en la religión cristiana lo muestra el hecho de que posteriormente (BOeuC II, p. 203) *La cena* dice de esta conjunción, por oposición a la filosofía bruniana, que produce «muchos inconvenientes, que no sólo ciegan como falsos la luz del intelecto, sino que incluso apagan con su indolencia e impiedad el fervor de los buenos sentimientos», trad. castellana p. 138.

²¹ *Cábala*, cit., p. 129 (BOeuC VI, pp. 111-113).

²² Véase *De umbris idearum*, cit., p.12 : «Hunc [Solem] intellectus non errans stare docet: Sensus autem fallax suadet moveri. Hic terrae girantis parti huic expositae oritur: occidit simul aliter dispositae». Sobre esta primera formulación copernicana de Bruno, anterior a *La cena*, véase nuestra Introducción a *La cena de le Ceneri* (BOeuC II, 2ª ed., París en preparación), # 4".

²³ *Expulsión*, cit., pp. 282 s. (BOeuC V, pp. 461-463).

negativo. Así, en la mencionada prosopopeya de Aristóteles, Bruno hace al Estagirita («pedante de Alejandro Magno») decir:

Me entró la presunción de ser filósofo natural, según es costumbre en los pedantes ser siempre temerarios y presuntuosos. Así, extinguido el conocimiento de la filosofía, muerto Sócrates, proscrito Platón [...], quedé yo solo, tuerto entre los ciegos, y pude adquirir fácilmente reputación no sólo de retórico, político, lógico, sino también de filósofo. [...] conseguí colarme como reformador de aquella disciplina de la que no tenía conocimiento alguno. [...] y, en conclusión, me convertí en aquél por quien la ciencia natural y divina yace extinta en lo más bajo de la rueda, igual que en el tiempo de los caldeos y pitagóricos estuvo en lo más alto²⁴.

La figura del ‘pedante’ y la categoría del ‘pedantismo’, donde Bruno hace confluír las figuras del maestro humanista de lenguas y cultura clásica, la del teólogo reformado y la del seguidor acrítico de Aristóteles, experimentan en la obra bruniana un enriquecimiento sustancial con respecto a lo que representaban en la cultura contemporánea²⁵. Para Bruno el pedante es la expresión plástica de la suplantación de la Filosofía por su negación. El pedante pasa a ser, de esta manera, un *sileno*, alguien cuya realidad no coincide con su apariencia, pero un sileno *invertido*, cuya apariencia y ostentación de Filosofía, de saber, esconden y ocultan la verdadera realidad de «temeraria y necia ignorancia, junto con la presunción y descortesía que es su perpetua y fiel compañera»; los pedantes, en suma, son gente que «debido a una crédula locura, temen gastarse si ven y quieren perseverar obstinadamente en las tinieblas de aquello que en una ocasión malaprendieron»²⁶. El pedante, en su aparatosa ostentación de un presunto saber filosófico, esconde la negación de la Filosofía, pues sustituye – por referirnos únicamente a su matriz humanista – la reflexión intelectual, la *speculatio*, por una consideración puramente gramatical y lingüística, a la cual ha reducido la Filosofía. La figura del pedante Polihimnio en *De la causa* reproduce fielmente este sileno invertido en el que la Filosofía, como la moneda, se ve falsificada por un producto sin valor: «Una vez comprendidas bien esas palabras, hacen considerar asimismo bien su sentido. Por eso, el conocimiento de toda ciencia procede del conocimiento de las lenguas»²⁷. Por su parte *Los Heroicos Furores* nos presentan la hegemonía cultural del pedantismo en la sociedad contemporánea, con su sustitución de la Filosofía (ejercicio intelectual propio de una minoría) por una práctica lingüística como la ejercitada por Polihimnio, en la cual se pretende ofrecer un acceso universal al saber. El discurso bruniano pone de manifiesto cómo tal situación es por el contrario el momento álgido en la corrupción y subversión propias del actual periodo histórico:

²⁴ *Cábala*, cit., pp. 128s. (BOeuC VI, pp. 111-113).

²⁵ Sobre esta transformación véase M. Ciliberto, *La ruota del tempo*, cit., cap. I y N. Ordine, *La cabala dell' asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori Editore, Nápoles 1987.

²⁶ *La cena*, cit., pp. 73s. (BOeuC II, pp. 53-55).

²⁷ Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, BoeuC III, p. 161, traducción nuestra.

¿No advertís, por otra parte, en qué medida hállanse postradas las ciencias por esta causa de que los pedantes hayan pretendido ser filósofos, tratar de la naturaleza, entrometerse a resolver de cosas divinas? ¿Quién no puede ver cuántos males han sobrevenido y sobrevienen todavía por haber pretendido volver nuestra mente, todos por igual, a un alto amor? ¿Hay hombre alguno de buen sentido que no advierta el provecho que trajera Aristóteles, que era maestro de humanidades de Alejandro, queriendo aplicar su espíritu a contradecir y combatir la pitagórica doctrina y la de los filósofos naturales [...], más afanoso de la fe del vulgo y de la necia multitud (que se encamina y guía por sofismas y la apariencia de las cosas) que de la verdad, que se oculta en la sustancia de éstas y viene a ser esa misma sustancia? [...] Así, en nuestros tiempos [...] por ministerio de otros pedantes que se inspiran en el mismo “sursum corda”, han sido instituidas nuevas dialécticas y modos de formar la razón, tan inferiores acaso a la de Aristóteles cuanto lo es la filosofía de Aristóteles con respecto a la de los antiguos. [...] Por todo ello, bien pudiera darse que éstos [los pedantes actuales], amparados por la ignorante multitud (a cuyo ingenio se hallan más conformes) vinieran a arrasar las humanidades y raciocinio de Aristóteles, como éste fuera a su vez carníface de ajenas y divinas filosofías. [...] Así, el “sursum corda” no es a todos entonado, sino únicamente a aquellos que están dotados de alas. Advirtamos que jamás ha sido la pedantería más exaltada que en nuestros tiempos, cuando amenaza gobernar el mundo: ella abre tantos caminos poblados de verdaderas especies inteligibles y objetos de única e infalible verdad cuantos pedantes puedan existir²⁸.

Así pues, la misión histórica de que Bruno se siente investido, como portavoz de un nuevo periodo histórico, como “liberador del ánimo humano y del conocimiento”, no es a fin de cuentas otra que la de la reivindicación de la Filosofía (del ‘oro de la sabiduría’, podríamos decir, apelando al símil de la plegaria del filósofo conclusiva del *Fedro* platónico)²⁹ y su renacimiento como ejercicio intelectual y especulativo tras su secular sustitución por la falsa moneda del pedantismo. No es de extrañar entonces que el pasaje recién citado de *Los Heroicos Furores* continúe en los siguientes términos: «Por ello en nuestra época más que nunca deben estar alerta los espíritus bien nacidos, armados con la verdad, alumbrados por la divina inteligencia, prestos a medir sus armas con la oscura ignorancia, alcanzando la alta fortaleza y eminente torre de la contemplación»³⁰.

I.

Bruno y los ‘pedantes’ oxonienses, los dos doctores peripatéticos (Torcuato y Nundinio) que se le enfrentan a propósito de la doctrina copernicana en *La cena de las cenizas*, son ejemplos respectivamente de la Filosofía y de su negación en el pedantismo y filosofía vulgar. En *La cena* se nos presentan en un retrato personalizado que muestra muchos puntos de interés. Los dos doctores comparecen con un aparato externo lujoso y brillante, deslumbrante:

²⁸ *Heroicos Furores*, cit., pp. 174-176 (BOeuC VII, pp. 373-377 con nuestro comentario).

²⁹ Véase Platón, *Fedro* 274b 4 – c 8 y K. Gaiser, *L’ oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del “Fedro” di Platone*, introduzione e traduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milán 1992.

³⁰ *Heroicos Furores*, cit., p. 176 (BOeuC VII, p. 377 y nuestro comentario).

Hombres selectos, de larga toga, con hábitos de terciopelo. Uno de ellos [Torcuato] llevaba al cuello dos cadenas de oro luciente y el otro [Nundinio], ¡por Dios!, con aquella preciosa mano en la que había doce anillos en dos dedos, parecía un riquísimo joyero que se te llevaba detrás los ojos y el corazón cada vez que se la admiraba complacido³¹.

Es cierto que esa apariencia se traduce inmediatamente en la realidad interior o esencial que ocultan, contradictoria con la apariencia, esto es, en su ignorancia o asinidad: «dos son los géneros de los asnos: doméstico y salvaje [...]. Dos son las pirámides en las que deben ser escritos y consagrados para toda la eternidad los nombres de estos dos y otros doctores del mismo jaez: la oreja derecha del caballo de Sileno y la izquierda del antagonista del dios de los huertos»³². Los doctores oxonienses son, pues, por hablar en la terminología erasmiana, *silenos invertidos*³³; y lo mismo es, por tanto, lo que plásticamente representan: el pedantismo y la filosofía vulgar, el aristotelismo. Esta apariencia ostentosa, seductora e impostora de los antagonistas de Bruno se ve reiterada en otras ocasiones. Particularmente interesante es aquella en la que uno de ellos, Torcuato, aparece especularmente contrapuesto a Bruno (a la Filosofía): Torcuato «tras haber contemplado su cadena de oro [...] y haber mirado a continuación al pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón»³⁴. Bruno, símbolo de la Filosofía como Torcuato lo es de su negación, es también un sileno, pero un sileno auténtico, que tras su superficie vil, descuidada y sin valor, esconde el oro de la sabiduría. De este modo, la comparecencia de Bruno en *La cena* es una cifra de la Filosofía auténtica y del verdadero filósofo, de su *atopia* o 'rareza' con respecto al vulgo y a sus valores, tal como señalaba ya Platón en el *Teeteto* y en el *Banquete*³⁵ o como en este último diálogo se hace que Alcibíades trace el retrato de Sócrates (es decir del Filósofo) como un sileno³⁶ o que el mismo Sócrates describa al Amor – esto es, al Filósofo en tanto que situado «en el medio de la sabiduría e ignorancia»³⁷ - con sus

³¹ *La cena*, cit., p. 61 (BOeuC II, pp. 27-29).

³² *Ibi*, p. 62 (BOeuC II, p.31). El caballo de Sileno, esto es, el antagonista de Príapo, era un asno.

³³ Cfr. *Causa*, BOeuC III, p. 77: «por lo que no es extraño si veis a muchos que con ese doctorado y sacerdocio saben más de manada, rebaño y establo que quienes son de hecho mozo de establo, cabrero y vaquero». Nótese la conexión entre el aristotelismo ('dottorato') y la teología cristiana, especialmente reformada ('presbiterato'). Para el tratamiento erasmiano del motivo del sileno véase Erasmo de Rotterdam, *Silenos de Alcibíades*, en *Idem, Escritos de crítica religiosa y política*, edición de M. A. Granada, Círculo de Lectores, Barcelona 1996, e infra, caps. IV y V.

³⁴ *Ibi*, p. 139 (BOeuC II, p. 205); traducción ligeramente modificada.

³⁵ Véase *Teeteto*, 149b, 172c-175b; *Banquete*, 215a; *Fedro* 229c, 230c.

³⁶ *Banquete*, 215 a ss. Platón construye y aporta a la posterioridad la figura de Sócrates como arquetipo del Filósofo, independientemente del Sócrates histórico. Véase sobre esto último J. Solana Dueso, «Sócrates como símbolo», en S. Ehandi, coord., *Espejo y modelo. Perspectivas en Historia de la Filosofía Griega*, Mira Editores, Zaragoza 2003, pp. 53-78, y L. Brisson, «Les accusations portées contre Socrate. Évanescence de la réalité et puissance du mythe», en G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, París 2001, pp. 71-94.

³⁷ *Ibi*, 203e ss.

proprios rasgos precisamente, comenzando con el andar descalzo³⁸. Y es por lo demás significativo que en el texto que marca la recuperación del motivo para la cultura del Renacimiento, antes del Erasmo del adagio ‘Sileni Alcibiadis’, esto es, en la carta de Pico a Ermolao Barbaro de junio de 1485, hallemos una referencia a Sócrates como sileno en los siguientes términos: « [...] ac si quem in Socrate de moribus docente offendat, aut laxus calceus, aut *toga dissidens* et sectum prave stomachetur ob unguem»³⁹. Es tentador ver en la falta de un botón en la indumentaria de Bruno la adaptación a la vestimenta de la época de la ‘*toga dissidens*’ que Pico – inspirándose en Horacio (*Sátiras*, I, 3, 30-32; *Epístolas*, I, 1, 96-97)⁴⁰ – aplica a Sócrates. Si Bruno, como parece, se inspira en la famosa carta de Pico y en este pasaje⁴¹, entonces no podemos sino concluir que Bruno se declara a sí mismo en este lugar de *La cena* como un sileno auténtico frente al sileno invertido del pedante oxoniense y, además, como nuevo Sócrates, esto es, sencillamente como paradigma de la Filosofía.

Pero en la contraposición de *La cena* encontramos ulteriores elementos de interés. En un pasaje lleno de ironía Bruno califica al pedante aristotélico Torcuato de tan ignorante en su vejez como lo había sido él mismo en su niñez, cuando «yo carecía totalmente de inteligencia especulativa [y] me parecía que creer eso [el movimiento de la tierra] era una locura y pensaba que había sido propuesto por alguien con una intención sofística y capciosa, como un ejercicio para esos ingenios ociosos

³⁸ *Ibi*, 203c-d, 220b. Otra presentación de Bruno como sileno auténtico frente al sileno invertido del pedantismo en la forma del teólogo reformado nos la ofrece la *Expulsión de la bestia triunfante* en su epístola preliminar: «De esta forma, pues, dejáremos que la multitud se ría, bromea, se burle y se recree con la superficie de estos mímicos, cómicos e histriónicos Silenos, bajo los cuales está escondido, cubierto y seguro el tesoro de la bondad y de la verdad, igual que por el contrario hay más que muchos que bajo el ceño severo, el semblante sumiso, prolija barba y toga magistral y grave, encierran expresamente, con daño universal, la ignorancia no menos vil que arrogante y la maldad no menos perniciosa que ostentosa. Aquí muchos que por su bondad y saber no pueden venderse como sabios y buenos, podrán adelantarse fácilmente mostrando cuán ignorantes y viles somos nosotros. Pero sabe Dios, conoce la verdad infalible, que, al igual que esa clase de hombres son necios, perversos y malvados, yo por mi parte con mis pensamientos, palabras y obras no sé, no tengo, no pretendo otra cosa que sinceridad, simplicidad, verdad», *op. cit.*, p. 89 (BOeuC V, p. 9). Sobre este pasaje véase ahora G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell' Europa di Bruno e Shakespeare*, Einaudi, Turín 2002, pp. 28 ss.

³⁹ I. Picus Mirandulanus, *Opera omnia*, Basilea 1572, p. 355; cursiva nuestra: «no de otro modo que si a alguien oyendo a Sócrates disertar sobre las costumbres, le disgusta el calzado mal ajustado, o *la toga caída*, o las uñas mal cortadas», trad. de L. Martínez Gómez en Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre, con dos apéndices: Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 150.

⁴⁰ Véase F. Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Olschki, Florencia 1996, p. 24.

⁴¹ Así pensaba F. A. Yates, quien en su primer trabajo sobre Bruno («Giordano Bruno's conflict with Oxford», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, II, 1939, pp. 227-242) daba la siguiente traducción inglesa del pasaje: «his shoe is loose, his coat unbuttoned or his nails uncared for», p. 241; cursiva nuestra. Por lo demás, Yates indica con claridad la dimensión simbólica del pasaje como contraposición de ‘gramática’ versus ‘filosofía’.

que gustan de disputar por diversión y que hacen profesión de demostrar y defender que lo blanco es negro»⁴². Así pues, el pedantismo – como corresponde a su carácter de negación de la Filosofía y a su personificación en Torcuato – es un infantilismo en edad adulta por carecer, como los niños, de inteligencia especulativa, que es lo que define precisamente a la Filosofía. Como ‘viejos niños’, los pedantes aristotélicos oxonienses «dicen lo que dicen por fe y por costumbre y lo que niegan lo hacen por desacostumbrado y novedoso, como es propio de quienes reflexionan poco y no son dueños de sus propias acciones, ya sean naturales o racionales»⁴³. En su ejercicio mental y moral el pedante no es autónomo, porque en él la instancia que descubre la verdad y la norma moral, esto es, la razón y el intelecto, no es activa ni está viva. Es, por el contrario, pasivo o heterónomo, es decir, se mueve en virtud de una autoridad externa que le dicta la verdad y la norma; es un sujeto gregario, pues al igual que «la gregaria multitud [...] discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal»⁴⁴. Por el contrario, los filósofos (Copérnico en cierto modo, de quien se dicen las siguientes palabras, y por supuesto el mismo Bruno) «gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia»⁴⁵.

La Filosofía, pues, es ejercicio o hábito racional e intelectual. Si el ser humano se define por la razón y el intelecto - «essere uomo è ragione usare», decía Dante en el *Convivio* ⁴⁶ remitiéndose a una tradición peripatética radical, averroísta -, se sigue que, por oposición a la multitud o vulgo infantil y en este sentido no hombre, los filósofos son «espíritus nobles y quienes son verdaderamente hombres»⁴⁷. Por el contrario, el pedante, en tanto que carente de razón y de intelecto, no es un hombre en sentido propio y estricto, sino un animal, un niño o un hombre muerto. Por eso no tiene sentido y es una pérdida de tiempo discutir con él de cuestiones filosóficas que, como el movimiento de la tierra, requieren el

⁴² *La cena*, cit., p. 144 (BOeuC II, p.217).

⁴³ *Ibi*, p. 121 (BOeuC II, p. 161).

⁴⁴ *Ibi*, p. 67 (BOeuC II, pp. 41-43).

⁴⁵ *Ibidem* (BOeuC II, p. 43).

⁴⁶ *Convivio*, IV, VII, 11-12: «Si, como dice Aristóteles en el segundo libro de *Sobre el alma*, “el vivir es el ser de los vivientes”, y son muchas las maneras de vivir (como en las plantas el vegetar; en los animales, el vegetar, sentir y moverse; en los hombres, el vegetar, sentir, moverse y discurrir o entender) y las cosas se deben denominar por su parte más noble, resulta evidente que el vivir en los animales es sentir – hablo ahora de los animales brutos -; el vivir en el hombre es usar la razón. Por consiguiente, si el vivir es el ser del hombre, el apartarse de este uso de la razón es alejarse del ser, y, por tanto, es lo mismo que estar muerto», en Dante Alighieri, *El convite. Monarquía. Disputa sobre el agua y la tierra*, traducciones de J. L. Gutiérrez García, L. Robles y L. Frayle, Círculo de Lectores, Barcelona 1995. Cfr. *ibi*, II, VII, 3-4: «las cosas deben ser denominadas por la última nobleza de su forma, así como, por ejemplo, el hombre es denominado por la razón y no por el sentido ni por otra cosa que sea menos noble. De aquí que, cuando se dice que el hombre vive, debe entenderse que el hombre usa la razón, que es su vida especial y acto de su parte más noble. Y por este motivo quien se desvía de la razón y usa sólo la parte sensitiva, no vive como hombre, sino que vive como bestia».

⁴⁷ *La cena*, cit., p. 134 (BOeuC II, p. 193).

ejercicio de la razón y del intelecto. Hacerlo – dice Bruno en *La cena* – es «como se dice, lavar la cabeza al asno o comprobar lo que saben hacer los cerdos con las perlas, recogiendo de su estudio y fatiga aquellos frutos que suele producir la temeraria y necia ignorancia»⁴⁸.

El diálogo entre Bruno (la Filosofía) y la negación de la Filosofía o pedantismo es imposible y está condenado al fracaso, como muestra el curso mismo de *La cena*. Ello no es debido a que la Filosofía no tenga relación posible con la ignorancia (en absoluto, puesto que la Filosofía misma empieza en la ignorancia y además «podemos ser maestros de aquellos ignorantes e iluminadores de aquellos ciegos que reciben dicho nombre no por incapacidad emanada de impotencia natural o por carencia de ingenio y aplicación, sino tan sólo por no advertir y no tomar en consideración, lo cual sucede únicamente por privación del acto y no también de la potencia») ⁴⁹, sino a que el pedantismo, al transmutar silépticamente la ignorancia en sabiduría, subvierte los valores y la misma ‘presunción de saber’ los convierte en inasequibles a la Verdad de que carecen y creen en cambio erróneamente poseer: «hay algunos tan malvados y desalmados que por una cierta indolencia y envidia se encolerizan y ensoberbecen contra aquel que pretende enseñarles (a ellos que son estimados y – lo que es peor – se estiman a sí mismos doctos y doctores) y se atreve a mostrar saber lo que ellos no saben. Entonces los veréis sofocarse y rabiar. [...] Hay quienes, debido a alguna crédula locura, temer gastarse si ven y quieren perseverar obstinadamente en las tinieblas de aquello que en una ocasión malaprendieron»⁵⁰.

Los pedantes, pues, como privados de razón y de intelecto y como engréidos de una ‘crédula locura’ confundida con sabiduría, «viven muertos sus propias vidas»⁵¹, puesto que, efectivamente, si el vivir humano es ejercer la razón y el intelecto, como dice Dante de nuevo en el *Convivio*, el pedante «es un muerto que camina»⁵², es un hombre en sentido lato que vive a nivel vegetativo y sensitivo, pero que está muerto en cuanto a la humanidad estricta. Por eso en *La cena* Bruno ha hecho a fin de cuentas – por lo que a los doctores oxonienses se refiere; otra cosa es en cuanto a los lectores – lo que temía precisamente: «hacer lo de

⁴⁸ *Ibi*, p. 73 (BOeuC II, p. 53).

⁴⁹ *Ibidem* (BOeuC II, pp. 53-55).

⁵⁰ *Ibi*, pp. 73s. (BOeuC II, p. 55). Para una posible alusión crítica en las últimas líneas a Montaigne y a su escepticismo fideísta unido a la aceptación de la opinión establecida, tal como se formula en la *Apologie de Raimond Sebond (Essais, II, 12)* véase J. Bayod, «Bruno, lector de Montaigne, I (Ecos de los *Ensayos* en el primer diálogo de *La cena de las cenizas*) », *Bruniana & Campanelliana*, en prensa.

⁵¹ *Ibi*, p. 75 (BOeuC II, p. 59).

⁵² *Convivio*, cit., IV, VII, 10: «Finalmente cuando se dice “Y toca a tal que está muerto y camina”, afirmo para su mayor desprecio, que este hombre vilísimo está muerto aunque parece vivo. Pues se puede decir con toda verdad que el hombre malo está muerto» (hemos modificado la traducción).

quienes exponen sus razones a las estatuas y van a hablar con los muertos»⁵³.

Esta identificación del filósofo (y por tanto de Bruno) con el ‘hombre verdadero’ y del pedante (los enemigos de Bruno) con ‘hombres en apariencia’ y en realidad ‘muertos’, se repetirá a lo largo de toda la obra del Nolano, para indicar que se trata de un principio estructural y básico de su pensamiento. Así, en la epístola proemial al *Del infinito*, Bruno vuelve a referirse a su enfrentamiento con la multitud asociado al hecho de que su amor está dirigido en exclusiva a la divinidad, esto es, a la Sabiduría (al conocimiento de la divinidad accesible al hombre; por tanto al conocimiento de la naturaleza)⁵⁴. Por esta su vinculación con la divinidad a través de la sabiduría el filósofo (Bruno) puede decir: «soy libre en la sujeción, contento en la pena, rico en la necesidad y vivo en la muerte; [...] no envidio a quienes son siervos en la libertad, sienten pena en los placeres, son pobres en las riquezas y muertos en la vida»⁵⁵. Justo a continuación aclara las razones de esta aparentemente paradójica muerte en vida: el vivir únicamente a nivel corpóreo y sensible (anulación, pues, de la razón) y el estar alejados de la ciencia y del intelecto: «porque en el cuerpo tienen la cadena que los ata, en el espíritu el infierno que los deprime, en el alma el error que los tiene enfermos, en la mente el letargo que los mata; sin magnanimidad que los libere, sin generosidad que los eleve, sin resplandor que los ilumine, sin ciencia que los reanime»⁵⁶. El *De immenso et innumerabilibus* de 1591 proseguirá en la misma línea y afirmará desde el comienzo que «los verdaderos hombres son muy pocos»⁵⁷, identificándolos con los verdaderos filósofos, aquellos que «no someten a cosas más viles [poco antes se ha hablado despectivamente de quienes filosofan ‘pro pane lucrando’, esto es, por motivos puramente

⁵³ *La cena*, cit., p. 82 (BOeuC II, p. 75). Sobre la dimensión averroísta de esta frase véase, por ejemplo, el siguiente pasaje del Proemio de Averroes a su *Comentario a la Física*, que insiste sobre la predicación equívoca del término ‘hombre’ y usa al respecto el ejemplo de la estatua: «Manifestum est quod predicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequivoca: sicut nomen hominis quod praedicatur de homine vivo et de homine mortuo: sive praedicatio hominis de rationali et lapideo [“de homine rationali et picto in lapide”, rezaba la traducción de Mantino recogida en la misma página] », *Averrois Cordubensis In libros Physicorum Aristotelis Prooemium*, en *Aristotelis omnia quae extant Opera [...] Averrois Cordubensis [...] commentarii*, Apud Iuntas, Venetiis 1562-1574, vol. IV, p. 1 H-I. Véase asimismo L. Bianchi, «Filosofi, Uomini e Brutti. Note per la storia di una antropología ‘averroísta’», *Rinascimento*, 2ª serie, XXXII, 1992, pp. 185-201, donde sin embargo no se habla de Bruno; este artículo está ahora recogido en L. Bianchi, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padua 2003, pp. 41-61, junto con «Pomponazzi políticamente corretto? La disuguaglianza fra gli uomini nel *Tractatus de immortalitate animae*», pp. 63-99.

⁵⁴ Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 74 (BOeuC IV, p. 5): «la multitud que me desagrada, una que me enamora». El amor divino y la unión con Dios a través del conocimiento de la naturaleza es el tema de los *Furores heroicos* como conclusión beatífica de los diálogos italianos. Véase M. A. Granada, *Giordano Bruno*, cit., Epílogo.

⁵⁵ *Del infinito*, cit., p. 74 (BOeuC IV, pp. 5-7).

⁵⁶ *Ibidem* (BOeuC IV, p. 7).

⁵⁷ *De immenso*, I, 2, p. 207: «perpaucique homines veri sunt».

utilitarios y materiales] la majestad de la verdad que debe ser cultivada por sí misma»⁵⁸. Del mismo modo en la obertura del libro cuarto de este poema latino, en el cual se va a refutar la concepción aristotélica de la jerarquía cosmológica en el mundo finito, Bruno pone en boca del gigante Tifón (figura de la dignidad del género humano o más bien del ‘verdadero hombre’, de la filosofía, por su rebelión contra la falsa religión asociada a esa cosmología) un elogio indirecto de su propia obra de liberación a través de la filosofía, similar al elogio del Nolano en el primer diálogo de *La cena*⁵⁹ y como éste inspirado en buena parte en los elogios de Epicuro presentes en el *De rerum natura* lucreciano⁶⁰. Al inicio de este elogio, dirigido a los necios hombres (‘stulti’) que adoran a los dioses de la mitología religiosa que desde el cielo superior amenazan a los hombres, Tifón exhorta a venerar por el contrario a los «hombres verdaderos» que apoyados «en las fuerzas del alto ingenio» (del intelecto) han descubierto la verdadera faz de la naturaleza infinita y desenmascarado la ‘ficción’ religiosa⁶¹.

Que *La cena* y en general el proyecto bruniano desarrollado en el arco de los diálogos italianos constituyen una consciente reivindicación de la filosofía contra su suplantación histórica por el pedantismo lo comprobamos en el primer diálogo del *De la causa, principio et uno*, que – como es sabido – Bruno redactó con posterioridad a los otros cuatro diálogos de la misma obra, con el fin de defender *La cena* y las posiciones allí sostenidas contra la reacción hostil del público londinense. En el momento culminante de este primer diálogo Bruno reitera la identificación (ya presente en *La cena*) de la Filosofía con una perla preciosa no reconocida – por su carácter de sileno, obviamente – por los ‘cerdos’ (i. e. los pedantes) y consiguientemente pisoteada por ellos, es decir, conculcada, despreciada y negada:

ARMESSO. – Pocos conocen estas mercancías [las doctrinas de la filosofía verdadera]. FILOTEO.- No por eso las perlas son menos preciosas y no las debemos defender con todas nuestras fuerzas y hacerlas defender, liberar y *reivindicar* de la conculcación de los pies porcinos, con todo el rigor posible⁶².

Lo terrible es que los ‘cerdos’ (pedantes) han triunfado históricamente y por tanto han impuesto dos acciones: por un lado la aniquilación y desaparición histórica de la Filosofía; por otro la suplantación histórica de la misma por su propia producción, el pedantismo, esto es: una ‘filosofía vulgar’ que, vendida como Filosofía, da como resultado el desprecio social de la (verdadera) Filosofía, cuyo

⁵⁸ *Ibi*, p. 208.

⁵⁹ Véase *infra*, cap. III.

⁶⁰ Véase *infra*, cap. II.

⁶¹ *De immenso*, IV, 1, pp. 1-2.

⁶² *De la causa*, BOeuC III, p. 63; cursiva nuestra (en el original ‘vendicare’). Obviamente Bruno evoca a Mateo 7, 6: «No déis las cosas santas a los perros ni arrojéis vuestras perlas a puercos, no sea que las pisoteen con sus pies y revolviéndose os destrocen». Bruno ya había utilizado el símil previamente en *La cena*, p. 73 (cit. *supra*, nota 47).

nombre se ha usurpado. La Filosofía « por sus falsos familiares e hijos (porque no hay vil pedante, vago diccionario, estúpido fauno, ignorante caballo, que por el hecho de mostrarse cargado de libros o con dejarse crecer la barba o con otros procedimientos [...] no quiera titularse de la familia) se ha visto reducida a tal extremo que ante el vulgo decir un filósofo vale tanto como decir un impostor, un inútil, pedantón, saltimbanqui, charlatán, bueno como pasatiempo en casa y como espantapájaros en el campo»⁶³.

Por obra de los pedantes, pues, «la filosofía [está] en vilipendio»⁶⁴. En este punto, Bruno presenta su obra como la reivindicación de la Filosofía conculcada y suplantada, es decir, como la restauración de la auténtica Filosofía que no existe desde la Antigüedad. Y lo hace de forma explícita, sosteniendo que su crítica del pedantismo no obedece al amor propio, a una motivación puramente personal, sino que es la legítima reacción frente al delito de ‘lesa majestad’ cometido contra la Filosofía: «Yo jamás me tomé semejantes venganzas por sórdido amor propio o por vil cuidado de hombre particular, sino por amor a mi amadísima madre filosofía y por celo de su lesa majestad»⁶⁵.

II.

Como hemos visto por las referencias efectuadas al *De immenso*, la identificación de Bruno con la Filosofía continúa hasta el final de su actividad y de su producción intelectual⁶⁶; podemos decir incluso que hasta el final de su vida y hasta su muerte misma, en la medida en que la decisión final de no abjurar de sus posiciones frente a las pretensiones del tribunal inquisitorial constituye una reivindicación final de la Filosofía (de la ciencia) como ‘perfección del hombre’⁶⁷. Pero antes de llegar a estos momentos finales de su existencia, la primera etapa de su estancia en Alemania, concretamente el feliz periodo de Wittenberg (1586-88) y las obras procedentes del mismo, nos ofrecen amplia reafirmación de todo ello. Los años de Wittenberg representaron para Bruno un remanso de paz

⁶³ *De la causa*, BOeuC III, p. 63.

⁶⁴ *Ibi*, p.65.

⁶⁵ *Ibi*, p. 63. Cfr. *ibi*, p.57: «Nosotros no injuriamos, sino que rechazamos las injurias, cometidas no tanto contra nosotros como contra la filosofía despreciada»; p. 65: «el que ha encontrado la verdad, que es un tesoro escondido, encendido por la belleza de ese rostro divino, deviene no menos celoso de que no se vea engañada, despreciada y contaminada».

⁶⁶ Véase sobre este punto nuestro trabajo «La perfección del hombre y la filosofía», recogido en M. A. Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 297-329.

⁶⁷ Véase M. A. Granada, «"Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia". Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999 pp. 305-331, recogido en lo fundamental en la Introducción a Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 19-61.

en su agitada y tumultuosa existencia. Allí consiguió un nombramiento como profesor universitario que le permitió desarrollar la docencia que se le había vedado en Oxford. El constante enfrentamiento con el pedantismo encontró en la ciudad de Lutero una pausa, debido a la tolerancia y respeto de la ‘*libertas philosophandi*’ de que el claustro profesoral de Wittenberg hizo gala frente a quien se presentó ante él investido no de un dogma religioso sectario, sino únicamente de la ‘*generalis philanthropia*’ unida al título de filósofo y gloriándose del mismo:

Vosotros me acogisteis [...] sin interrogarme y probarme en relación con vuestro dogma religioso. Únicamente tuvisteis en cuenta que, sin hostilidad y tranquilo, hacía gala y mostraba un espíritu dotado de una filantropía universal y del título de la profesión filosófica, en el que quiero poner todo mi gozo y gloriarme únicamente, ajeno del todo a una actitud cismática y divorciada, en absoluto sometido a las circunstancias del tiempo, del lugar y a las ocasiones particulares⁶⁸.

Si éste es un texto de 1587, dos composiciones muy importantes de 1588 reiteran la identificación y el compromiso con la Filosofía. En la importantísima dedicatoria al emperador Rodolfo II de los *Articuli adversus Mathematicos* Bruno reivindica de nuevo la Filosofía y la libertad de pensamiento que le es consustancial:

En el campo ciertamente de la filosofía (a cuyas libres aras me retiré de tan variado oleaje) solamente escucharé a aquellos doctores que no ordenan cerrar los ojos, sino abrirlos al máximo. Así, alzamos la cabeza al fulgor bellissimo de la luz [el intelecto], escuchamos la naturaleza que nos llama a gritos, perseguimos con sencillez de espíritu y el noble afecto del corazón la sabiduría, anteponiéndola a todas las demás cosas⁶⁹.

Por su parte la *Oratio valedictoria*, el discurso de despedida de Wittenberg, pronunciado por Bruno ante la asamblea universitaria cuando la imposición de la facción calvinista había puesto fin a ese paréntesis de calma obligándolo a reanudar su existencia errante, presenta la Sabiduría humana (esto es, la ciencia conseguida con el esfuerzo humano, por la cual se alcanza un reflejo en la mente humana de la Sabiduría mundana, es

⁶⁸ *De lampade combinatoria lulliana*, dedicatoria, en BOL, II, II, pp. 230s. Véase para este examen de los escritos de Wittenberg Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 146-167. La profesión filosófica y la norma moral de la ‘filantropía universal’ ya habían sido reivindicadas por Bruno (en oposición tanto al sectarismo de los teólogos puritanos como a la “filosofía vulgar” y a “la multitud de los filósofos vulgares”) en la presentación que de sí mismo había hecho en 1583 en la carta al vicescanciller de la universidad de Oxford antepuesta a algunos ejemplares de la *Explicatio triginta sigillorum*: «*Philotheus Iordanus Brunus Nolanus [...] philosophus, [...] qui in actibus universis generalem philanthropiam protestatur*» (BOL II, II, p.76 y 78).

⁶⁹ *Articuli adversus Mathematicos*, dedicatoria, en BOL I, III, pp. 6-7.

decir, del Universo, el cual es la verdadera ‘Scriptura’ y el ‘primogénito’)⁷⁰ como «presidiendo el timón de esta nave en el agitado mar de este siglo fluctuante»⁷¹.

La *Oratio valedictoria* es en realidad una «loa de la Sabiduría»⁷², de esa forma posible de unión con la divinidad a la que el hombre verdadero se esfuerza por acceder mediante la Filosofía y la forma de vida filosófica. Estamos, por tanto, siempre en el ámbito de reivindicación de la Filosofía, de una contemplación teórica que, en virtud del intelectualismo moral, comporta necesariamente – como ya hemos indicado – los principios de una ‘vida buena’, de una praxis moral correcta. Así, Bruno evoca, al comienzo de su discurso, el juicio de Paris para señalar que, en su caso, la elección (de la mejor forma de vida) no hubiera ido dirigida a Venus (predilecta de quienes «abrazan las amistades, las compañías, la tranquilidad de la vida, la belleza, las alegrías y los placeres»)⁷³, ni a Juno (predilecta a su vez de los que «anhelan el poder, las riquezas, los principados, reinos e imperios»), sino a Minerva, como es propio de quienes «anteponen a todas las demás cosas el consejo, la prudencia, la sabiduría y el intelecto»⁷⁴. En ella, como fundamento de consejo y prudencia, el filósofo encuentra los principios del comportamiento moral: «Así aquél a quien ella asiste nunca está inerme para afrontar los acontecimientos de la fortuna, repeliéndolos con el consejo o superándolos con paciencia»⁷⁵. En efecto, la Sabiduría está asentada sobre sus siete pilares o columnas (obvia referencia a Proverbios 9,1), que no son otra cosa que las siete artes. Se trata de un tema tradicional, elaborado a lo largo de la Edad Media⁷⁶, en el que Bruno modifica el esquema de las siete artes liberales, unificando las cuatro artes matemáticas del *quadrivium* bajo una sola (*Mathesis*) para dar de ese modo espacio a las tres artes o

⁷⁰ Véase *Oratio valedictoria* en BOL, I, I, p. 14. El pasaje muestra una polémica tácita con el cristianismo a través de la atribución al universo de esos dos rasgos que el cristianismo atribuye al texto revelado y a Cristo como Verbo. La Sabiduría mundana es a su vez la ‘sombra’ de la Sabiduría primera o de la Mente divina misma, que es ‘luz’ inasequible al intelecto humano, el cual sin embargo la conoce en su primogenitura que le es semejante y en la que se expresa: el universo infinito como su ‘sombra’. Cfr. *ibi*, pp. 14-15: «Itaque tres domos habet divina sapientia, primam inaedificatam, aeternam, immo ipsam aeternitatis sedem; secundam primogenitam, quae est iste mundus visibilis; tertiam secundogenitam, quae est hominis anima. [...] Hic ergo tandem inter homines sapientia aedificavit sibi domum rationalem et intentionalem, quae est post mundum, ubi inspiciatur umbra primae domus archetypae et idealis, quae est ante mundum, et imago secundae sensibilis, quae est mundus».

⁷¹ *Ibi*, p. 14.

⁷² *Ibi*, p. 3.

⁷³ *Ibi*, p. 5.

⁷⁴ *Ibi*, pp. 6-7.

⁷⁵ *Ibi*, p. 7.

⁷⁶ Véase M.-Th. d’Alverny, *Études sur le symbolisme de la Sagesse et l’iconographie médiévale*, edited by Ch. Burnett, Variorum Collected Studies Series, Ashgate, Aldershot 1993.

disciplinas superiores: Física, Moral, Metafísica⁷⁷. La Sabiduría comporta, pues, la ética, que da las normas de comportamiento y acción en todos los ámbitos de las relaciones humanas, desde el derecho a la economía, desde la política a la religión⁷⁸.

Que la Filosofía, la amistad y búsqueda de la Sabiduría, es una profesión peligrosa, lo sabían ya los griegos, para quienes la muerte de Sócrates fue en cierto modo la muestra palmaria de ello⁷⁹. La precariedad y el riesgo de la Filosofía, incrementados por la presencia de religiones reveladas, fue mayor en los siglos medievales en aquellas sociedades – musulmana y judía – que primero recibieron el impacto y la presencia de la auténtica filosofía griega. Al-Farabi y Averroes en el mundo islámico y Maimónides en el ámbito judío, todos ellos testimonian el esfuerzo teórico de la Filosofía por procurarse un estatuto de seguridad en la sociedad en que vive⁸⁰. El trasvase de la Filosofía, con Aristóteles como protagonista, desde el ámbito islámico a la sociedad cristiana a partir del siglo XII trajo consigo la reproducción del problema en el Occidente latino, donde la peculiaridad de la teología cristiana y la existencia de la Iglesia romana con las pretensiones del papado a una *plenitudo potestatis* dieron mayor urgencia al control y a la vigilancia del pensamiento. De ahí los conflictos doctrinales que marcaron el desarrollo de la filosofía en las universidades a lo largo de los siglos XIII y XIV, de los cuales la condena parisina de 1277 constituye tan sólo el episodio más marcado⁸¹.

El Renacimiento no representa una ruptura en esta situación. Incluso se puede decir que la Reforma tuvo como una de sus consecuencias el incremento de la precariedad e inseguridad de la filosofía en su formulación rigurosa y estricta. Bruno (poco después Vanini y Galileo) es la prueba más rotunda de ello. Si ya en el mundo islámico y judío (por no referirnos ya a la teoría platónica de la comunicación y de la escritura filosófica) al-Farabi, Averroes y Maimónides despliegan toda una serie de estrategias comunicativas tendentes a asegurar la continuidad y el desarrollo incólumes de la Filosofía y al mismo tiempo a garantizar a la sociedad la no difusión de los efectos socialmente perniciosos de la

⁷⁷ *Oratio valedictoria*, cit., p. 15. Recordemos, por otra parte, que del mismo que para Aristóteles la metafísica es ‘Teología’, es decir, conocimiento de la divinidad, que para Bruno es siempre un conocimiento de la divinidad en su *expresión*, o sea, en la naturaleza infinita.

⁷⁸ *Ibi*, pp. 15-16.

⁷⁹ Véase L. Canfora, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona 2002.

⁸⁰ Véase L. Strauss, *Le Platon de Farabi*, trad. francesa, Editions Allia, Paris 2002 ; *Idem*, «The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*», en *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1980, pp. 38-94.

⁸¹ Véase, además del clásico estudio de R. Hissette *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications de l’Université, Louvain-la-Neuve 1977, los estudios más recientes de L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’ aristotelismo scolastico*, Pier Luigi Lubrina Editore, Bèrgamo 1990 y D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire, Vrin, París 1999. Sobre el desarrollo posterior véase L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelles à l’Université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, París 1999.

incomprensión y tergiversación de la misma, Bruno – cuya concepción de la Filosofía es, en lo fundamental, idéntica a esos precursores – se mueve en la misma línea⁸² y pretende aplicar diferentes cautelas destinadas a evitar los riesgos y efectos nocivos de la confusión de los niveles de humanidad y los grados de conocimiento y formas de comunicación correspondientes. Si con ello la Filosofía pretendía procurar al filósofo una existencia segura en la sociedad y comunidad de que formaba parte, en el caso de Bruno todo ello no pudo evitar el exilio y el peregrinaje errabundo por diversos países europeos hasta caer finalmente en las garras de la Inquisición romana, que ya no lo soltaría excepto convertido en humo y cenizas. No obstante, Bruno bendice el exilio que fue la consecuencia de su profesión filosófica. Ya la *Expulsión* proclama por boca de la Solicitud en un discurso moral que traduce prácticamente la *contemplación* o *theoría*:

Tú, Industria mía, [...] haz salutíferas todas esas calumnias ajenas, todos esos frutos de maldad y envidia ajenas y aquel razonable temor tuyo que te arrojaron de tu morada nativa, que te privaron de los amigos, que te alejaron de la patria y te desterraron a países poco amistosos. Haz, Industria mía, junto conmigo, glorioso este exilio y estos trabajos por encima de la quietud, por encima de la tranquilidad, comodidad y paz de la patria⁸³.

Bruno, por lo demás, no se olvida de establecer que esos ‘trabajos’ son solidarios de la búsqueda constante de la Sabiduría, esto es, del ejercicio de la auténtica Filosofía. Así, siempre según la *Expulsión*, la Deliberación «pondrá la mira adecuadamente no en el oro y en los bienes propios de ingenios vulgares y sórdidos, sino en aquellos tesoros que el tiempo menos esconde y dispersa y que son celebrados y cultivados en el campo de la eternidad»⁸⁴.

La *Oratio valedictoria* renueva ese compromiso con la Sabiduría a través de la Filosofía y por tanto bendice de nuevo el exilio: «ardiendo del deseo de contemplar este Paladio [la casa de Minerva-Sabiduría] por lo que no me avergüenzo de la pobreza, la envidia y el odio de los míos, de las execraciones e ingratitud de aquellos a quienes quise ayudar y ayudé, efectos de la extrema barbarie y de la sordidísima avaricia; de las injurias, calumnias, improperios e incluso infamias de quienes me debían amor, servicio y honor»⁸⁵. La *Oratio* añade, por lo demás, un punto de gran interés para nosotros y para el análisis que venimos desarrollando. Bruno hace a ese exilio y a esos trabajos consecuencia de la hostilidad y persecución de aquellos a quienes en *La cena* calificaba averroísticamente de ‘muertos en vida’, no hombres en el sentido estricto de la palabra, sino ‘bestias’ por su nivel de conocimiento bajo una apariencia humana:

⁸² Véase *infra*, cap. V.

⁸³ *Expulsión*, cit., pp. 213s. (BOeuC V, p. 311).

⁸⁴ *Ibi*, p. 215 (BOeuc V, p. 313). El tesoro aludido es obviamente la Verdad, a propósito del cual el adagio clásico reza ‘Veritas filia temporis’. Cfr. E. Panofsky, «El padre Tiempo», en *Idem*, *Estudios sobre iconología*, Alianza Editorial, Madrid 1972, pp. 93-117 y Bruno, *De immenso*, VI, 20, p. 229.

⁸⁵ *Oratio valedictoria*, cit., p. 21.

No me avergüenzo de haber sufrido las risas y los desprecios de necios e innobles, de algunos que, aun cuando son completamente bestias, se pavonean de su fortuna y modo de vida con temeraria arrogancia, bajo la imagen y semejanza de hombres. Por lo cual, no me avergüenzo de haber incurrido en trabajos, dolores, exilio, porque con los trabajos avancé, con los dolores acumulé experiencia, con el exilio aprendí, puesto que en el breve trabajo encontré prolongado descanso, en el ligero dolor inmensa alegría, en el angosto exilio una patria amplísima⁸⁶.

III.

Un último punto queremos señalar. Entre los motivos de excelencia de la Sabiduría enumerados en la *Oratio* figura el de ser ‘Deo pergrata’ (muy grata a Dios)⁸⁷. Este motivo recibe como comentario la cita tácita de un versículo del libro de la *Sabiduría*: «porque Dios a nadie ama sino a aquel que mora con la Sabiduría»⁸⁸. Poco más adelante se vuelve a citar tácitamente otro versículo del mismo libro veterotestamentario, por el que Bruno siente especial dilección: « [la Sabiduría] es para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad de Dios»⁸⁹. El pasaje merece el siguiente comentario de parte de Bruno: «Por tanto, si todas las cosas de los amigos son comunes, el sabio es riquísimo»⁹⁰.

No nos interesa subrayar la riqueza superior del sabio por la transferencia a él del tesoro inagotable de la sabiduría divina (en su manifestación mundana o en el universo, la accesible al hombre como hemos visto), por lo cual seguramente Bruno puede declararse en *Del infinito* «rico en la necesidad» y calificar a los pedantes muertos en vida de «pobres en las riquezas»⁹¹. Queremos señalar más bien que Bruno enfatiza que a través de la Sabiduría alcanzada el hombre se hace «amigo de Dios» y por tanto receptor de su beneficio, obviamente a través del efecto sobre el hombre (el filósofo) de la Sabiduría con que en última instancia Dios se identifica, en sí mismo y en su obra (el universo)⁹². Bruno alude, pues, al tema clásico, reiterado en la tradición filosófica, del filósofo y del sabio como «amigo de la divinidad» (*theóphilos*), tanto más amigo cuanto más ha avanzado en la Sabiduría, esto es, en el conocimiento intelectual de Dios a través del conocimiento de sus obras (el universo, su estructura y su legalidad) y por tanto cuanto más ha alcanzado la perfección del hombre por el cultivo del intelecto. Que el portavoz de

⁸⁶ *Ibi*, pp. 21s.

⁸⁷ *Ibi*, p. 11.

⁸⁸ Sabiduría 7, 8. Cfr. *Oratio valedictoria*, cit., p. 11.

⁸⁹ Sabiduría 7, 14. Cfr. *Oratio valedictoria*, cit., p. 12.

⁹⁰ *Oratio valedictoria*, cit., p. 12: «Ergo si amicorum omnia communia sunt ditissimus est sapiens». Sobre el tema de la riqueza o el oro de la Sabiduría véase la plegaria final del *Fedro* platónico (279b 4 –c 8) y la espléndida exégesis de K. Gaiser en *L'oro de la sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, cit.

⁹¹ Cfr. *Del infinito*, cit., p. 74 (BOeuC IV, pp. 5-7), cit. *supra* nota 54.

⁹² Véase *Oratio valedictoria*, cit., p. 13.

Bruno en *La cena* se llame precisamente ‘Teófilo (filósofo)’ no es casual y responde a este orden de consideraciones, al igual que tampoco es casual que más tarde sea Spinoza quien en el *Breve tratado* llame ‘Teófilo’ a uno de los protagonistas del diálogo que en esa obra se recoge⁹³. La *theophilía* de que se beneficia el filósofo ya la había señalado Platón en su *República*⁹⁴ y en el *Banquete*⁹⁵. Pero había sido precisamente Aristóteles, tan denostado por Bruno como pedante y profeta de las tinieblas, formulador sin embargo de la doctrina de la perfección y beatitud intelectual con que Bruno conecta a través de la tradición peripatética radical y averroísta, el que había dado de la *theophilía* la formulación más completa al final de su exposición en la *Ética Nicomaquea* del *bíos theoretikós* y de la perfección y beatitud que le acompañan:

Además el que pone en ejercicio su intelecto y lo cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses (*theophiléstatos*). En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser el intelecto), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más lo aman y lo honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente será el más amado de los dioses⁹⁶.

Son palabras que recibieron comentario y glosa de toda la tradición peripatética⁹⁷. Aquí mencionaremos únicamente la glosa de Averroes en su paráfrasis de la *Nicomáquea*. El Comentador dice en la versión latina publicada con las *Opera omnia* del Estagirita en la edición giuntina leída por Bruno:

Y si ciertamente Dios se cuida de los hombres, como se cree y se debe, y Dios ciertamente se goza en aquello que es mejor, entonces se goza en quien se esfuerza por asemejarse grandemente; tal es el intelecto. Por tanto, es justo que beneficie a aquellos

⁹³ Cfr. Spinoza, *Breve tratado*, trad. de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, pp. 74-78. La coincidencia con Bruno no tiene por qué significar necesariamente un conocimiento o abogar con mayor o menor plausibilidad por él, puesto que – como en otros aspectos de la relación entre ambos de clara afinidad intelectual – puede basarse en el alineamiento común y consecuente en una misma tradición de pensamiento (la que sostiene esta idea fuerte de Filosofía que venimos comentando). Véase sobre este particular, Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 146-167.

⁹⁴ *República*, X, 612e-613 a.

⁹⁵ *Banquete*, 212a: «Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?». Cfr. *Del infinito*, p. 74: «vivo en la muerte» frente al «letargo que mata» a los pedantes. Véase también *Filebo* 39e. Agradecemos a Jordi Bayod estas indicaciones.

⁹⁶ *Ética Nicomaquea*, X, 8,1179a 23-31, traducción de M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970 (traducción ligeramente modificada).

⁹⁷ Véase, a título de mero ejemplo, Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de A. Mallea, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Eunsa, Pamplona, p. 583.

que más lo aman y que a ellos honre y visite, tal como es la disposición del amigo para con su amigo⁹⁸.

El sentido del pasaje cabe precisarlo con cuidado. No pretende establecer, en nuestra opinión, un cuidado personal, solícito, del sabio por parte de Dios, cual el de un hijo por el padre. Hay que entenderlo en sentido despersonalizado y hacerlo compatible con el hecho de que la divinidad, en opinión de Averroes, no conoce a los individuos particulares y por tanto no mantiene o guarda una relación con ellos individualizada. Este punto aparece con bastante claridad en el *Comentario a la Metafísica*, libro XII, com. 37, que dice así:

Et ex hoc [del movimiento eterno que Dios como primer motor inmóvil imprime al universo] videtur Deum habere curam circa omnia entia. Dicentes autem quod deus sollicitus est circa unumquodque individuum, aliquid est verum, et aliquid non est quidem verum, quia nullum individuum habet dispositionem propriam, nisi illa dispositio inveniatur in aliquo modo illius speciei. Hoc igitur modo verum est Deum sollicitari circa individua. Sollicitudo autem circa individuum tali modo, quod nullus habeat communicationem cum eo, hoc non est fas bonitati divinae⁹⁹.

La amistad de Dios, *theophilía* o ‘cura’ divina, hay que entenderla en el sentido de que el conocimiento de Dios (de su producción: el universo y su orden) representa la perfección del hombre y éste recibe, por su propia elevación intelectual, el beneficio del conocimiento y de la perfección con la felicidad que les acompaña, así como el beneficio de la praxis moral correcta que es la consecuencia de ese conocimiento. El sabio, en virtud de su conocimiento, actúa en el sentido de la acción divina y por tanto Dios está sobre él y le acompaña. Es lo que parece decir Giordano Bruno cuando afirma en el manifiesto filosófico con que concluye la epístola

⁹⁸ «Et siquidem cura sit Deo de hominibus, ut creditur, et ut debitum est : et sit quidem Deus gaudens de eo, qui est melior, tunc gaudet de eo, qui nititur assimilari ei valde. Et hic est intellectus : dignus est ergo ut beneficiat eis, qui amant ipsum plus, et ut honorificet eos, et visitet ipsos: sicut est dispositio amici cum amico suo», Aristoteles, *Opera omnia*, cit., vol. III, p.156 G-H.

⁹⁹ *Aristotelis metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, en Aristoteles, *Opera omnia*, cit., vol. VIII, p. 320 I-K. La traducción latina es, ciertamente, confusa y, además, no recoge una frase muy importante que aparece en la traducción inglesa del pasaje efectuada a partir del original árabe: «This is the source of the providence [cura] of God for all the existents. He knows them by species, since it is not possible to know them numerically. The view of those who think that God’s providence extends to every person is right in a sense and wrong in another. It is right insofar as nobody is in a condition peculiar to him, but (this condition) belongs to the class of species. If this is so, it is correct to say that God takes care of individuals in this way ; but providence for an individual, in which nobody else shares, is something which the divine bounty does not necessitate», Ch. Genequand ed., *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lam*, Brill, Leiden 1986, p. 155 (en cursiva la frase omitida en la traducción latina). Sobre la doctrina ‘aristotélica’ de la providencia tal como fue formulada por Alejandro de Afrodisia, cuyo tratado *Sobre la providencia* se conservó en traducción árabe y fue conocido de Averroes y Maimónides véase Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall’arabo di M. Zonta, testi arabo e greco a fronte, Rizzoli, Milán 1999.

preliminar al *Del infinito*: «Gracias a esta contemplación sucederá [...] que [...] tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad [...], porque nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza, la cual está escrita en nosotros mismos, y regulados ejecutores de las leyes divinas, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón»¹⁰⁰.

Más afín es, si cabe, la relación con Maimónides, a pesar de las apariencias. Según la *Guía de los perplejos* «la divina Providencia no velará por igual sobre todos los individuos humanos, sino que se graduará a tenor de la correspondiente perfección»¹⁰¹. Como la perfección del hombre reside en el conocimiento de Dios y por tanto en la Sabiduría¹⁰², pero como por otra parte el conocimiento de Dios en sí es imposible, estándonos concedido en cambio el conocimiento de Dios en sus ‘actos’ o en su ‘bondad’¹⁰³, esto es, en el conocimiento de la naturaleza (cfr. *Guía*, III, 32 : «si recapacitas en las obras divinas, me refiero a las de la

¹⁰⁰ *Del infinito*, cit., p. 88 (BOeuC IV, p.39). En otro lugar hemos señalado la correspondencia de esta declaración con el pasaje muy conocido de Bruno del Proemio de Averroes al *Comentario a la física*: «Oportet sapientes esse iustos et temperantes. Iusti : cum sciverint naturam iustitiae existentem in substantia rerum, tunc amant similari illi naturae, et acquirere illam formam. Temperantes: [...] erunt temperantes, et mansueti, et *manutenebunt leges divinas, et imitabuntur ordines naturales*», en Aristoteles, *Opera omnia*, cit., vol. IV, p. 2 C y G; cursiva nuestra. Véase M. A. Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 54-61.

¹⁰¹ Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid 1994, libro III, cap. 18, p. 417.

¹⁰² *Ibi*, III, 54: «Ni la posesión, ni la salud, ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codiciable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia», p. 548. Cfr. p. 549: «La perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios y reconocido su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia [cfr. la ‘generalis philanthropia’ que según Bruno acompaña al verdadero filósofo], equidad y justicia, imitando los actos de Dios». Cfr. Averroes: «imitabuntur ordines naturales» y Bruno: «ejecutores de las leyes divinas».

¹⁰³ *Ibi*, I, 54, p. 149, donde por una exégesis de Éxodo 33 (que Bruno comparte; cfr. Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 294s.) se establece que «Dios es conocido por sus atributos». Pocas líneas antes se ha dicho que Dios prometió a Moisés «revelarle todos sus atributos, que son sus actos, y dándole a entender que su esencia no podría percibirla en toda su realidad».

naturaleza»¹⁰⁴), se sigue que la providencia o *theophilía* se ejerce sobre el sabio y sobre el filósofo :

Quien conoce al Creador “halla gracia ante sus ojos”, no quien simplemente ayuna y ora. En consecuencia, todo aquel que le conoce es objeto de su complacencia y acercamiento, y quien le ignora de su ira y alejamiento¹⁰⁵;
La Providencia vela sobre todo ser dotado de razón en la medida de ésta. Por consiguiente, el hombre dotado de una perfección perfecta, cuya mente nunca cesa de ocuparse de Dios, está siempre bajo la salvaguarda de la Providencia; en cambio, aquel que, aun igualmente dotado, relaja su pensamiento en determinados momentos sin ocuparse de Dios, solamente está bajo la tutela de la Providencia mientras su pensamiento está con Dios, pero ella le abandona en las horas de sus preocupaciones¹⁰⁶.

Se trata, en suma, de algo muy parecido, si no idéntico, a lo que pensaban los epicúreos, los paladines de la ociosidad y despreocupación de Dios por la ‘cura’ del mundo y del hombre: no es que Dios actúe directamente sobre el hombre en una providencia personal; la divinidad actúa sin actuar directamente, por el efecto mismo de la sabiduría filosófica que nos ha ‘asimilado a lo divino’ o por su ausencia. Por eso Epicuro decía en la epístola a Meneceo: «De los dioses provienen los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discordante»¹⁰⁷. Lucrecio en el *De rerum natura* expande la idea:

Si no escupes tales errores fuera de tu ánimo [la falsa noción de los dioses; desde la perspectiva de Bruno y Maimónides la ignorancia de la naturaleza y de su orden] y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz de que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina, ni anhele aplacar su ira en crueles castigos, sino porque, mientras descansan en plácida paz, creerás que la cólera levanta en su pecho olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado y estos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás ya

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 457. Shlomo Pines aproxima la frase a Spinoza, que es como decir a Bruno. Véase Sh. Pinès, «Les sources philosophiques du *Guide des perplexes*», recogido en Sh. Pinès, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, traduction, introduction et notes par R. Brague, Desclée de Brouwer, París 1997, p. 159 : «Maïmonide est tout à fait consistant quand, dans une formule qui évoque irrésistiblement Spinoza, parle des actions ‘divines’, c’est-à-dire naturelles (III, 32). L’ étude de la nature et de l’ ordre de la nature est la seule voie ouverte à l’homme pour connaître quelque chose de Dieu». Esta obra es fundamental para la cuestión que nos ocupa. Pinès, por otra parte, pone en estrecha relación la concepción maimonídea de la ‘cura’ divina del sabio con la posición de Aristóteles formulada en la *Ética a Nicómaco* (X, 8, 1179 a 23 ss.; cit. *supra*, nota 92): «il est clair que la position d’ Aristote [...] préfigure, et peut-être explique, la position de Maïmonide selon laquelle le degré auquel l’individu humain a part à la providence est en fonction de ses capacités intellectuelles», *ibi*, pp. 106s.

¹⁰⁵ *Ibi*, I, 54, p. 149.

¹⁰⁶ *Ibi*, III, 51, pp. 538s.

¹⁰⁷ *Epístola a Meneceo*, 124, traducción de C. García Gual y E. Acosta en *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barral, Barcelona 1974, p. 91.

acogerlos con el alma en paz y tranquila. Por ahí puedes ver la vida que entonces te aguarda¹⁰⁸.

En última instancia la expresión *theophilía* o el adjetivo *theóphilos* comportan, en lo que a la amistad de Dios se refiere, un genitivo a la vez subjetivo y objetivo («los sabios son amigos de los dioses y los dioses de los sabios»)¹⁰⁹: el que ama a la divinidad, es decir, a la Sabiduría y a la verdad (el filósofo o ‘philótheos’) recibe a su vez el amor de la divinidad, la *theophilía* y los efectos benéficos de la Sabiduría y de la verdad por la vía de lo que Bruno llama la ‘verdadera moralidad’. Los dioses aman a quienes a su vez los aman y el amor de los dioses (genitivo subjetivo) no es otra cosa que el efecto salutífero de la Sabiduría y del conocimiento, esto es, de la ‘asimilación a lo divino’ (*homoiosis theoi*), pues ya Platón había dicho (*Leyes*, IV, 716d) que «el hombre temperante (*sóphron*) es amigo de la divinidad (*theô phílos*), pues es semejante (*homóios*) a ella».

Con esta tradición fuerte de filosofía, que a través de la filosofía islámica y judía hunde sus raíces en la Grecia antigua, se vincula la reivindicación de la Filosofía, frente al pedantismo, por parte de Bruno como una actividad y un modo de vida autosuficiente, capaz de dar pleno sentido a la existencia humana en tanto que realización perfecta de la misma. Por ello es con toda la razón por lo que Sofía puede decir en la *Expulsión* que el de filósofo es el «más honorable título que puede recibir un hombre»¹¹⁰.

¹⁰⁸ Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*, VI, 68-79, traducción de E. Valentí Fiol, Bosch, Barcelona 1976. Sobre la *theophilía* en el epicureísmo véase el artículo fundamental de W. Schmid, «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», *Rheinisches Museum*, 94, 1951, pp. 97-156 (cfr. p. 99: «‘Förderungen’ und ‘Schädigungen’ sind Funktionen unseres Verhältnisses zur *nóesis theou*»). En castellano puede leerse con provecho I. Méndez Lloret, «La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana», *Pensamiento*, 53, 1997, pp. 33-52, especialmente pp. 49-52.

¹⁰⁹ Así dice el epicúreo Filodemo en su *De diis* según cita de W. Schmid, *loc. cit.*, p. 131.

¹¹⁰ *Expulsión*, p. 271; *Spaccio*, BOeuC V, p. 443: «[...] filosofo (quale, se è vero, è più onorato titolo che possa aver un uomo)».

Schleier des Wissens. Athanasius Kirchers Strategien der Sichtbarmachung in Stadt, Museum und Buch

di Tina Asmussen, Lucas Burkart, Hole Rößler

«Si secretum tibi sit, tege illud, vel revela.»
Polygraphia nova et universalis.
Rom: Varesius, 1663, S. 5.

Unter den Emblemen, mit denen der Antwerpener Jesuit Guilielmus Hesius in seiner *Emblemata sacra de fide, spe, charitate* (1636) die drei christlichen Tugenden charakterisiert, findet sich eines, dessen *pictura* eine verschleierte Kerze zeigt.

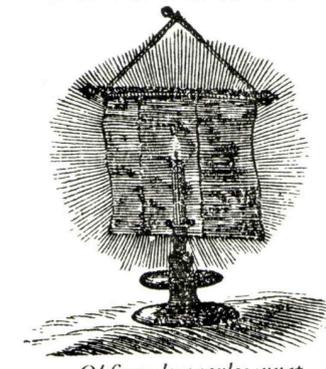
Abb. 1 Verschleierte
des verborgenen
Guilielmus Hesius.
fide, spe, charitate.
34.

Während
„*Obscura lux
gravat expedita*“ –
Licht erfreut die
hingegen schadet
alltägliche
verweist, beziehen

Motto sowie das nachfolgende Epigramm diese Erfahrung auf den Bereich des Glaubens: Da es dem Menschen aufgrund seiner ontologischen Inferiorität schlichtweg unmöglich sei, das Göttliche unmittelbar wahrzunehmen, ja weil ihn eine solche Wahrnehmung akut

*Per Fidem paratam reuelars in tempore
nouissimo. 1. Pet. 1.*

EMBLEMA VI.



*Obscura lux oculos iuvat,
Gravat expedita.*

**Kerze als Sinnbild
Gottes. Aus:
*Emblemata sacra de
Antwerpen, 1636, S.***

die *Subscriptio*,
oculus iuvat,
„Das verhüllte
Augen, das direkte
ihnen“, auf eine
Erfahrung
das voranstehende

gefährden würde, handele es sich bei der Verborgenheit Gottes um einen Gnadenakt zum Schutze des Menschen. Der Glaube aber trete zwischen das Göttliche und den Menschen wie der Schleier zwischen das Licht und das Auge und ermögliche dessen Betrachtung gerade weil er es verhülle und in seiner Strahlkraft abschwäche.¹ In Hesius' Emblem ist ein Erkenntnismodus dargestellt, der jahrhundertlang und weit über die Kreise der Jesuiten hinaus das Denken der europäischen Wissenskulturen bestimmt hat. Der Umstand, dass keine Offenbarung Gottes – in der Schöpfung, der Heiligen Schrift und der Inkarnation – ohne einen deutungsbedürftigen Schleier – Natur, Wort und Fleisch – auskam, bestätigte die theologischontologische Tatsache, dass dem Menschen Wahrheit grundsätzlich nicht unverhüllt gegeben ist.² Schon deshalb musste jede Wissenschaft, die Erkenntnissicherheit allein auf Grundlage einer Methode behauptete, in dieser Perspektive als eitler Wahn erscheinen.

Der Jesuit Athanasius Kircher galt aufgrund seiner zahllosen und umfangreichen Publikationen zu einer kaum überblickbaren Mannigfaltigkeit an Themen um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als einer der bedeutendsten europäischen Gelehrten. Trotz seiner Offenheit für die experimentelle Naturphilosophie, deren Methoden und Instrumente er sich vielfach aneignete, war er zutiefst einem spirituellen Weltbild verpflichtet, demzufolge die Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen *scientia* gegenüber der göttlichen *sapientia* notwendig beschränkt waren. Besonders



Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance, München 2002; P. Oster, „Schleier“, in *Wörterbuch der philosophischen Metapher*, hg. v. R. Konersmann, Darmstadt 2007, S. 331-340; J. Imorde, „Licht vom Licht, Annäherungen an ein allegorisches Thema“, in *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer, Leibniz und Spinoza*, hg. v. C. Bohlmann, T. Fink u. P. Weiss, München 2008, S. 111-124, sowie H. Rößler, „Fürhang, Schleier, Sündendeck. Der Zusammenhang von Emblematik und Erkenntnistheorie in Harsdörffers Figur des Schleiers“, in *Georg Philipp Harsdörffers Kunstverständige Diskurse. Beiträge zu Kunst, Literatur und Wissenschaft in der frühen Neuzeit*, hg. v. M. Thimann u. C. Zittel, Heidelberg 2010, S. 167-189.

anschaulich ist dies auf dem Kupfertitel der *Ars magna lucis et umbrae* (1646), Kirchers Abhandlung zur Optik dargestellt.

Abb. 2 Die unzugängliche Sphäre des Göttlichen. Aus: Athanasius Kircher. *Ars magna lucis et umbrae* [...]. Rom, 1646, Kupfertitel.

Im Zentrum des oberen Bildteils steht das Tetragramm, der hebräische Gottesname, umgeben von einer Aureole von Lichtstrahlen, die das Lichtsein (*lux*) des Göttlichen anzeigen. Dieses ursprüngliche Licht, das sich neuplatonischen Vorstellungen gemäß in die Welt ergießt und schließlich auch zu dem in der Welt wahrnehmbaren und Sichtbarkeit erzeugenden Licht (*lumen*) gemildert wird, ist von einer mit Cherubim besetzten Wolkenbank umgeben. Wenngleich das göttliche Licht als Medium der göttlichen Weisheit diese Barriere durchdringen kann, um sich auf der linken Seite in der Heiligen Schrift niederzuschlagen (*auctoritas sacra*) und auf der rechten Seite als das innere Licht der menschlichen Vernunft (*ratio*) zu erscheinen, bleibt die lichte Sphäre der Wahrheit in der Gegenrichtung, d.h. für den Menschen unzugänglich.³

Wie schon Nikolaus Cusanus, den Kircher intensiv rezipiert hat, die „Dunkelheit“, d.h. das erschwerte oder gehemmte Verstehen als Zeichen einer Annäherung an das blendende Licht der letztlich unerreichbaren Wahrheit beschrieben hatte, wurde im späten 16. und im 17. Jahrhundert das Geheimnisvolle, Undeutliche und Unklare (das für Wölfflin bekanntlich das eigentliche Gestaltungsprinzip des Barock ausmachte) dort zum Stilmittel, wo der Verweis auf die Konformität mit göttlichen Wahrheiten irdische Gegebenheiten legitimieren sollte.⁴ Insbesondere die visuelle Kultur des barocken Rom, eine vom schier unstillbaren Repräsentationsbedürfnis der Päpste, der ausländischen Diplomaten und des römischen Adels befeuerte atemlose Überbietungsmaschinerie, war in weiten Teilen bestimmt vom dialektischen Zusammenspiel des Verbergens und des Vorzeigens, das nicht nur von den Künsten, sondern auch von den Wissenschaften in immer neuen Formen vorgeführt wurde. Dem entsprach nicht nur Kirchers theologisch gegründete Epistemologie, sondern vor allem auch seine Praxis der Wissenspräsentation, die durchzogen ist von Momenten der Enthüllung und des Verbergens. Oder anders gesagt: Die Art und Weise, mit der Kircher sein Wissen im römischen Stadtraum, in seinem Museum und in seinen Büchern demonstrierte und zugleich mit dem auratischen Schleier des Geheimnisses versah, erfüllte sowohl auf ästhetischer wie symbolischer Ebene die Erwartungen des römischen

3 Zu Kirchers Kupfertitel siehe V. Remmert, *Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung. Titelbilder und ihre Funktion in der Wissenschaftlichen Revolution*, Wiesbaden 2005, S. 78-84.

4 Vgl. N. von Kues, *De visione Dei, Das Sehen Gottes*, Übs. v. H. Pfeiffer, Trier 2002, VI, S. 23f. u. passim. Zu Kirchers Cusanus-Rezeption siehe T. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, 2. Aufl. Berlin 2009.

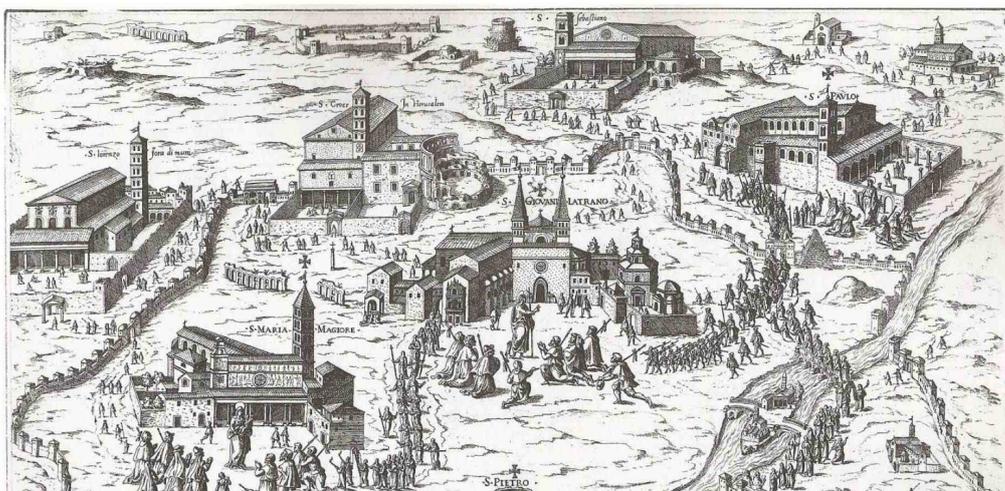
Publikums wie der europäischen *res publica litteraria*. Wenn wir im Folgenden Kirchers Strategien der Sichtbarmachung an diesen drei Orten genauer darstellen wollen, geht es uns keinesfalls darum, die Gültigkeit oder gar den Wahrheitsgehalt des Kircher'schen Wissens aufgrund seiner theoretischen und kulturellen Bedingtheit kritisch zu prüfen oder abzuwerten. Dass sich viele von Kirchers Beschreibungen und Erklärungen aus heutiger Sicht als Plagiat, Irrtum oder Erdichtung erweisen, ändert nichts daran, dass viele seiner Zeitgenossen gute Gründe hatten, ihm voller Bewunderung Glauben zu schenken. Als Gelehrter war Kircher nicht nur Akteur, sondern wesentlich auch Produkt der sozialen und kulturellen Kontexte, in denen er lebte und arbeitete und denen er ein Wissen lieferte, das nicht zuletzt aufgrund seiner attraktiven Form als wahr und relevant wahrgenommen wurde.

1. Stadt

Im Dezember 1650 blickte Giacinto Gigli auf das Heilige Jahr zurück und hielt in seinem Tagebuch resümierend fest:

«Così hebbe fine l'Anno Santo del 1650 nel quale concorse a Roma popolo grandissimo, da diverse parti del mondo, dalla Francia, Spagna, Alemagna, Polonia, et altre provincie, ma particolarmente, vi fu il concorso tutta l'Italia, così homini, come Donne, et in particolare dalla Puglia, Calabria, Sicilia, et altri paesi, molto più che non furono nell'Anno Santo di Urbano VIII.»⁵

Die von Gigli beschriebenen Besucherströme sowie die aufwändig inszenierten Prozessionen und Festivitäten verwandelten Rom in ein kostspielig hergerichtetes Welttheater. In diese theatralische Sichtbarkeit wurde viel investiert, und nicht nur die Augen des katholischen Europas waren auf Rom gerichtet. Kunst und Wissenschaft wurden in ihrer gesamten Bandbreite für die Inszenierung und Repräsentation Roms in Anspruch genommen. Die Stadt wurde unter dem Pamphilpapst Innozenz X. nicht nur als Zentrum der Religion, sondern auch als Sitz der Musen, als Hauptstadt der Künste und Wissenschaften hergerichtet. Ähnlich wie in Antonio Lafréry's Stich



(Abb. 3) zum Heiligen Jahr 1575 wurde die ganze Stadt in eine Bühne kirchlicher Repräsentation verwandelt.⁶

Abb. 3 Antonio Lafréry: Le sette chiese di Roma. Rom 1575. Aus: Amato Pietro Frutaz, *Le Piante di Roma*, Rom 1962, Bd. 1, Nr. CXXIV, Bd. 2, Tafel 236.

Das Bild zeigt die Pilgerzüge zu den sieben Hauptkirchen Roms; nur demjenigen, der alle Kirchen abgeschritten hatte, wurde ein Plenarablass zuteil. Es sind alleine die sieben Hauptkirchen zu sehen sowie die Gläubigen beim Gebet oder in wohlgeordneten Prozessionszügen. Damit reduziert der Druck die Stadt auf ihre Sakraltopographie sowie auf die einzig von der Kirche ausgeübte Gnade des Nachlasses zeitlicher Sündenstrafen. So verbirgt die Darstellung aber zugleich Plätze und Adelspaläste, die im Heiligen Jahr ebenfalls Teil des grossen römischen Weltspektakels waren. Auch die chaotischen Zustände, welche die Menschenmassen in Rom verursachten und der sich auf den Strassen anhäufende Dreck werden ausgeblendet. Lafrérys Stich macht mit dem Fokus auf die sieben Hauptkirchen und auf die Frömmigkeitspraxis der Pilger die Repräsentationspolitik des Papsttums im städtischen Raum sichtbar und illustriert auf diese Weise ein Prinzip, das nicht nur in dem von ihm repräsentierten Heiligen Jahr Gültigkeit besass. Sichtbarmachung und Verschleierung können ganz allgemein als Strukturprinzipien des päpstlichen Repräsentationstheaters im Barock gelten. Kunst, Architektur, Musik, Theater und Wissenschaft trugen als religiöses und politisches Zeremoniell gleichermassen zu diesem Repräsentationstheater bei.

Als einer von vielen Akteuren, die an den Inszenierungen Roms 1650 beteiligt waren, soll hier Athanasius Kircher als Impresario der Repräsentationspolitik Innozenz' X. beleuchtet werden. Bereits seit November 1633 wirkte Kircher am Collegio Romano, dem Zentrum des weltweit agierenden Jesuitenordens. Zu Beginn als Professor für Mathematik, Physik und orientalische Sprachen und seit 1645, freigestellt von jeglicher Lehrverpflichtung, als Gelehrter und Buchautor. Im Auftrag von Innozenz X. war Kircher in zwei Projekte involviert, welche die Bedeutung der Wissenschaften im Dienste der päpstlichen Repräsentation vom gestalteten Garten bis auf die städtische Piazza sichtbar machten.

1647 erhielten Kircher und der Orgelbauer Matteo Marione den Auftrag, die manuell bespielbare Orgel, die sich in den Gärten der päpstlichen Sommerresidenz auf dem Quirinal befand, in eine hydraulische Orgel umzubauen.⁷In Kirchers musikwissenschaftlicher

6 A. Lafréry, *Le sette Chiese*, Rom 1575.

7 Vgl. A. Mayer-Deutsch, *Frühneuzeitliche Bilder von Musikautomaten: Zu Athanasius Kirchers Trompe-l'oreille-Kontemplationen in den Quirinalsgärten von Rom*, in: *Das Technische Bild: Kompendium zu einer Stilgeschichte wissenschaftlicher Bilder*, hg. v. H. Bredekamp, B. Schneider, V. Dünkel, Berlin 2008, S. 198-207, hier S. 201-202.; S. Antellini Donelli, *La Fontana dell'Organo nei Giardini del Quirinale. Nascita e Trasformazioni*, Rom 1995.

Publikation, *Musurgia Universalis* (1650) sind die Konstruktionsarbeiten beschrieben:

«Zu derselben Zeit als ich dieses hier verfasst habe [die *Musurgia Universalis*], war mir im Auftrag des höchsten Pontifex Innozenz X. die Aufgabe der Konstruktion der hydraulischen Orgel im Quirinalgarten übertragen worden. Wir hatten die äolische Kammer in der Tat mit grossem Erfolg gebaut, weshalb dieser [Auftrag] hier zu Recht erfolgte.»⁸

Der Wunsch, die Orgel in einen Automaten zu verwandeln, spiegelt das zeitgenössische Interesse an derartig ausgefeilten Maschinenkonstruktionen.⁹ Besonders beliebt waren Automaten in Grotten oder Nymphäen von fürstlichen Lustgärten. Die von Kircher und Marione gebaute Hydraulis befand sich ebenfalls im Nymphäum. Automaten erstaunten die frühneuzeitlichen Besucher durch ihre selbständige Bewegung. Die Maschinen veranschaulichen, wie Horst Bredekamp erläutert, durch ihre Selbstbewegung den demiurgischen Charakter ihrer Herstellung.¹⁰ Mittels dieser Verschmelzung von Natur und Kunst respektive Technik wurde ein Herrschaftsbereich markiert. Ein Bereich, in dem die Grenzen des Natürlichen vermittelt der Ingenieurskunst überschritten wurden. Folglich komponierte Kircher mit seiner Arbeit am Orgelprojekt eine Panegyrik auf den Papst als Herrscher über Wissenschaft, Kunst und Natur.

Die zweite Bühne, auf der Athanasius Kircher im Auftrag des Papstes agierte, war die Piazza Navona. Kircher, der sich bereits mit seinen beiden Publikationen *Prodromus coptus und Lingua aegyptica restituta*¹¹ im Bereich der Ägyptologie etabliert hatte, wurde von Innozenz X. für seinen Plan zur Realisierung eines Obeliskenmonuments auf der Piazza hinzugezogen. Von Gian Lorenzo Bernini als Brunnen realisiert, kennzeichnete das Monument den Platz gleichzeitig als päpstlichen Herrschaftsbereich und als Sitz der Familie Pamphili. Das Objekt des päpstlichen Interesses war ein Obelisk, der

8 „Cum eodem tempore quo haec scripsi, Summi Pontificis Innocentii X. mandato organi hydraulici in horto Quirinali constituendi cura mihi commendata esset, Aeoliam Cameram insigni sanè successu construiiussimius (sic!), ea quae sequitur ratione.“ Athanasius Kircher, *Musurgia universalis sive ars magna cansonis et dissoni in X. libros digesta*, 2 Bde. Rom 1650, Bd. 2, f. 301.

9 Vgl. H. Bredekamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben: Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, 2. Aufl. Berlin 2002.; B. Franke, *Automaten in höfischen Lustgärten in der Frühen Neuzeit*, in *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. v. K. Grubmüller, M. Stock, Wiesbaden 2003, S. 247-268.; B. Franke, *Natürliche Kunst und künstliche Natur – Ein Beitrag zur Grottenkunst des 16. und frühen 17. Jahrhunderts*, in *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit: Teil II*, hg. v. H. Laufhütte, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Wiesbaden 2000, S. 10751094.

10 Vgl. Bredekamp, (Anm. 9), S. 72.

11 Vgl. A. Kircher, *Prodromus coptus sive aegyptiacus*, Rom 1693.; A. Kircher, *Lingua Aegyptica restituta opus tripartitum*; Dies sind beides Studien über die koptische Sprache, Letzteres ist ein arabisch-koptisch-latinisches Lexikon.

von Domitian im Jahre 81 n. Chr. im römischen Isis- Heiligtum aufgestellt worden war und dort 200 Jahre lang, bis zur Regierung des Maxentius, stand. Dieser liess ihn in seinen Zirkus überführen, in dem er sich bis zum Jahre 1649 befand.¹² Kircher fungierte als Überwacher der Bergungsarbeiten des Obeliskens aus dem Maxentius-theater, als Experte für die Rekonstruktion des fragmentierten Objekts sowie als wissenschaftlicher Berater für das geplante Bauwerk.

Spätestens seit der von Sixtus V. in Auftrag gegebenen Ausgrabung und Wiedererrichtung der römischen Obeliskens, war die Beschäftigung mit dem Erbe der Ägypter in der europäischen Gelehrtenkultur und besonders in Rom sehr beliebt. Der Universalgelehrte Michele Mercati verfasste 1589 im Auftrag von Sixtus V. die Abhandlung *Gli Obelisch di Roma* und setzte damit dem sixtinischen Obeliskensprogramm im gedruckten Buch ein prächtiges Denkmal. Nicht nur Höhe und Form, sondern auch Herkunft und Geschichte der bereits bekannten Obeliskens wurden darin ebenso behandelt wie die in ihre Oberfläche geritzten Hieroglyphen. Mercatis Publikation stiess auf grosses Interesse und prägte das Ägyptenwissen des 17. Jahrhunderts.¹³ Die seit der Antike in Rom befindlichen sowie neu erworbenen *Aegyptiaca* boten Gelehrten wie Kircher, die sich für orientalische Sprachen und ägyptische Kultur interessierten, ideale Forschungsbedingungen. Zahlreiche gut ausgestattete Bibliotheken und Privatsammlungen versorgten sie ausreichend mit Arbeitsmaterialien. Die Beschäftigung mit Ägypten konnte sich eines besonderen Interesse und einer entsprechenden Förderung von geistlichen und weltlichen Mäzenen erfreuen, denn dieses Land und seine Kultur erschienen sowohl in religiöser, politischer wie auch in intellektueller Hinsicht von grosser Wichtigkeit für die eigene christliche Kultur. Man glaubte in den Riten der alten Ägypter gar vorchristliche Wurzeln zu erkennen und die Hieroglyphen galten als *scrittura sacra*, die dazu bestimmt war, religiöse Inhalte zu vermitteln. Mit der Entschlüsselung der Hieroglyphen erhofften sich die Gelehrten, zur *prisca sapientia* zu gelangen.

Innozenz' X. Bauvorhaben verschaffte Kircher nun die Möglichkeit sein Ägyptenwissen, insbesondere seine behauptete Kenntnis der Hieroglyphen, in einem kostspieligen urbanistischen Grossprojekt auf der Bühne des Jubeljahres vorzuführen. Hierfür stellte er in Zusammenarbeit mit Gian Lorenzo Bernini sein Wissen in den Dienst der päpstlichen Repräsentation. Das Projekt auf der Piazza Navona stellte den Höhepunkt der Inszenierungen im Heiligen Jahr dar

¹² Vgl. C. D'Onofrio, "L'Obelisco dei Quattro Fiumi in Piazza Navona" in Ders., *Gli Obelisch di Roma*, Rom 1965, S. 222-229.; E. Iversen, "Piazza Navona", in Ders., *Obelisks in Exile*. Vol. 1, Kopenhagen 1968, S. 76-92, hier S. 81.; R. Preimesberger, "Obeliscus Pamphilius. Beiträge zur Forschungsgeschichte und Ikonographie des Vierströmebrunnens auf Piazza Navona", in *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 25, 1974, S. 77-162, hier S. 85.

¹³ M. Mercati, *Gli Obelisch di Roma*, Rom: 1589.

und vermittelte das Bild einer *Roma triumphans*. Die realpolitische Niederlage der Katholischen Liga an den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden wurde zu Gunsten der Repräsentation von Rom als spirituellem und kulturellem Zentrum verdeckt. Die Sichtbarmachung der kulturellen Überlegenheit dieses strahlenden Roms sowie die spirituelle Überlegenheit der posttridentinischen Kirche war jedoch nur eine Dimension in diesem vielschichtigen Repräsentationstheater. Kircher und Bernini verbanden im Vierströmebrunnen den Herrschaftsanspruch des Papsttums mit demjenigen der Papstfamilie Pamphili. Gleichzeitig imitierte das Gesamtkonzept der urbanistischen Interventionen auf der Piazza Navona Gesten antiker Herrschaftsrepräsentation.¹⁴

Das Bauprojekt war ein grosses Medienereignis, denn sowohl der Obelisk als auch die Piazza Navona, auf der er aufgestellt werden sollte, waren höchst symbolträchtig. Bereits seit der 1644 erfolgten Wahl Giovanni Battista Pamphilis zum neuen Papst, richtete sich die Aufmerksamkeit der römischen Bevölkerung auf die Piazza. Als Papst Innozenz X. machte er es sich zum Ziel, den damals für einen Zirkus gehaltenen Ort, der zugleich den Ort seiner Geburt war, zum Hauptsitz seiner Familie und der katholischen Kirche auszubauen: vom „Forum Agonalis“ zum „Forum Pamphili et Ecclesiae“ lautete das Programm. Die Pamphili teilten sich damals den S. Giacomo. Um sich die Vormacht über den Platz zu sichern, verbot Innozenz X. gegen vehemente Klagen der Bevölkerung den Markt auf der Piazza; zur Wiederherstellung der antiken Struktur des Zirkus' riss er Häuser am südwestlichen Ende des Platzes ab. Zudem liess er die antike Wasserleitung der Acqua Vergine von Borromini auf die Piazza verlängern und den Familienpalast mit der daran anschliessenden Kirche S. Agnese in Agone zu monumentaler Grösse ausbauen. Die finanziellen Mittel zur Durchführung dieser kostspieligen Baumassnahmen verschaffte er sich durch massive Erhöhung von Steuern.¹⁵ Derartige Massnahmen stiessen beim *popolo romano* freilich auf geringe Gegenliebe, wie der Chronist Giacinto Gigli zu berichten weiss.

«In Roma fra tanto si descrivevano tutti li nomi di coloro, che possedevano Case, et si mesuravano tutte le Case della Città, per una contributione, o tassa, che si haveva da pagare per la spesa da farsi nella fontana che ha da scaturire in Piazza Navona, et per una Guglia, che nel medesimo loco si alzarà, la qual Guglia in quattro pezzi rotta giaceva fuor di Porta die S. Sebastiano in un cerchio antico avanti al loco detto Capo di bove, et questo per ornamento di detta Piazza Navona, da quella banda dove hora è quasi finito il Palazzo de' Pamfili, con accrescere, et adornare la Casa dove habitava Papa Innocentio

14 Weiterführend zur Zusammenarbeit zwischen Kircher und Bernini sowie zur Beeinflussung des Künstlers von der Naturphilosophie und dem Ägyptenwissen des Gelehrten siehe: V. Rivosecchi, *Kircher e Bernini. La Fontana dei Fiumi e l'Elefante della Minerva* in Ders., *Esotismo in Roma Barocca*, Rom 1982, S. 119-138. ; I. Rowland, *Th' united sense of th' universe. Athanasius Kircher in Piazza Navona* in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 46, 2001, S. 153-181.

15 Vgl. R. M. San Juan, *Rome: A City out of Print*, London 2001, Kap. 6: The Production of Place, S. 187-218.

quando era Cardinale. Della qual cosa il Popolo lamentava, tanto più che il grano cresceva di prezzo ogni giorno più [...]».¹⁶

Auch Pasquino, eine der sieben sprechenden Statuen Roms, liess seinen Ärger über die Piazza schallen: „Noi volemo altro che Guglie, et Fontane, Pane volemo, pane, pane, pane.“¹⁷

Mit der Wahl Giovanni Battista Pamphilis zum Papst liefen die vormals partikularen Machtansprüche einer aristokratischen Familie auf der Piazza mit denjenigen des Papsttums parallel. Nach der Amtszeit Urbans VIII., die geprägt war von anhaltenden kriegerischen Auseinandersetzungen, stilisierte sich Innozenz X. zum Begründer einer neuen Ära des Friedens und der Harmonie. Das Taubenwappen seiner Familie symbolisierte gleichzeitig die Papstfamilie sowie das Friedensprogramm des Papsttums. Unter diesem Banner der Taube eignete sich Innozenz X. die Piazza Navona an. Der Obelisk, welcher nicht wie die Sixtinischen Obelisken unter dem Kreuz der katholischen Kirche stand, sondern unter der Taube, stand in einem doppelten Sinn für Herrschaft: für die Herrschaft des Papstamtes sowie für diejenige der Familie Pamphili.

Der an diesem Projekt beteiligte Ägyptenexperte Athanasius Kircher inszenierte Innozenz ganz im Einklang mit dem bereits bestehenden Image als Friedenspapst als *defensor pacis* sowie als Pamphilifürst. In Bezug auf die seinem Patron gemässen Deutung der Funktion des Obelisken bezog sich Kircher auf Plinius. In dessen *Historianaturalis* wird erläutert, dass die Ägypter ihre Obelisken dem Sonnengott geweiht hätten.¹⁸ Seit der Wiederentdeckung und Publikation der *Res gestæ* von Ammianus Marcellinus durch den Humanisten Poggio Bracciolini, verbreitete sich auch Marcellinus' Theorie vom Obelisken als Strahl der Sonne – *digitus solis* – die auch Kircher aufnahm.¹⁹ In der sich nach unten verbreiternden Gestalt des Obelisken, so die Meinung, sei die belebende und erhaltende Wirkung des Sonnengottes auf die vier Erdteile ausgedrückt. Diese werden in dem Brunnenmonument durch Personifikationen der Flüsse Ganges, Nil, Donau und Rio della Planta symbolisiert. Die in den Obelisken verkörperte Metaphorik dieses solaren Verströmens der lebensgenerierenden und -erhaltenden Kräfte wurde von Kircher auf die Figur des Papstes bezogen und zugleich in eine göttliche Kraft transformiert. Somit stand hinter der Huldigung des Pamphilipapstes immer auch die Bedeutung der *Sancta Romana Ecclesia*, die ihre spirituelle Kraft in die ganze Welt verströmt.

Ebenso wie das Monument selbst, verkörperte die Gesamtkonzeption des Bauprojekts mit Familienpalast, der Kirche

16 Gigli (Anm. 5), S. 530, Luglio 1648.

17 Gigli (Anm. 5), S. 534, Agosto 1648.

18 Vgl. C. Plinius Secundus d.Ä., *Naturalis historia libri XXXVI: Naturkunde: lateinisch-deutsch*, Übs. u. hg. v. R. König, Düsseldorf 1978-. Liber XXVI, 14.

19 Vgl. M. Ammianus, *Römische Geschichte: lateinisch und deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth*, hg. v. W. Seyfarth, Berlin 1968-1971.

S. Agnese in Agone, der Piazza mit den drei Brunnen und dem Obelisk in der Mitte die Verbindung von *Ecclesia* und *Familia*. Mit der Platzierung des Vierströmebrunnens im Zentrum der Piazza Navona wurde sie zum monumentalen Vorplatz des Pamphili-Palastes und S. Agnese. Damit wurde sie in deutlicher Anlehnung an S. Pietro und S. Giovanni in Laterano nicht nur zum Inbegriff der Herrschaft der Pamphili, sondern auch als neues Zentrum der katholischen Kirche inszeniert. Darüber hinaus spiegelt sich in Innozenz' X. Vorhaben, die Struktur des antiken Zirkus' wiederherzustellen, der Wunsch nach der Verwirklichung einer antiken imperialen Disposition: die Verbindung von Palast und Zirkus, wie sie sich in Rom am Beispiel des Palatins zeigt.²⁰

In der christlichen Adaption des antiken Herrschaftsgestus' wurde der Zirkus nur mit einer zentralen Spina versehen, wobei die beiden flankierenden Brunnen Fontana del Moro im Süden und Fontana del Nettuno im Norden, die zwischen 1574 bis 1576 von Giacomo della Porta ausgeführt und im Zuge der Bauarbeiten am Vierströmebrunnen von Bernini neu gestaltet wurden, die Komposition des Platzes komplettierten.²¹ Anlässlich der Feierlichkeiten im Jubeljahr wird die Inszenierung der Piazza als Gesamtkunstwerk deutlich. Nicht weniger als drei Obelisk besetzten die Mitte des Platzes; zwei nicht antike Imitationen, die mit Feuerwerkskörpern bespickt waren, zwischen ihnen und sie überragend der antike Obelisk. Gigli beschrieb das Ereignis folgendermassen:

«Tutto il Teatro della Piazza era cinto da Archi di legname dipinto tutti pieni di lumi accesi, et tutte le torri, et tutti li altri ornamenti erano ripieni di lampadi accese. Incontro alla Guglia dove è la Chiesa di S. Agnese fu fatto un'Altare molto bello con colonne, et cornicione di sopra dipinto, et indorato, sopra il qual Altare doveva posarsi il SS.mo sacramento.»²²

Die Piazza Navona als Theater eines triumphierenden Roms und des weltumspannenden Herrschaftsanspruchs des Pamphilipapstes wurde nicht nur von dem Chronisten Gigli überliefert, sondern sollte auch durch das Monument selbst in lebendiger Erinnerung gehalten werden. Der „Zeremonienmeister“ Athanasius Kircher verewigte diese Leseweise mit seiner Komposition der Sockelinschriften. Auf jeder der vier Seiten wird der Papst von Kircher gefeiert; als sagenhafter

20 Vgl. R. Preimesberger. *Ephemere und monumentale Festdekoration im Rom des 17. Jahrhunderts*, in *Stadt und Fest: Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*, hg. v. P. Hugger, Stuttgart 1987, S. 109-128, hier S. 118.

21 Man ging davon aus, der Zirkus des Domitian hätte ebenso wie derjenige des Maxentius nur eine Spina besessen. Die archäologischen Befunde ergaben jedoch, dass es sich hierbei nicht um einen Zirkus, sondern um ein Stadion handelte. Vgl. Preimesberger, (Anm. 20), S. 119; Vgl. R. Preimesberger, *Obeliscus Pamphilius: Beiträge zur Vorgeschichte und Ikonographie des Vierströmebrunnens auf Piazza Navona*, in *Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst*, 25, 1974, S. 77-162, hier S. 90.

22 Gigli, (Anm. 5), S. 586, Pasqua 1650.

Erneuerer Roms, als imperialer Herrscher, als Bezwingler des Heidentums und als gelehrter Fürst und Förderer der Wissenschaften.

2. Musaeum

In besonderer Weise vereinte das Programm der *Fontana dei Quattro Fiumi* sichtbare Zeichen der Macht mit Verweisen auf die arkane Dimension von Herrschaft. Einerseits repräsentierten Berninis Figuren der vier Erdteile recht deutlich den weltumspannenden Herrschaftsanspruch Innozenz' X., andererseits mussten die Hieroglyphen an den vier Seiten des Pamphilius-Obeliskens selbst für erfahrene und gebildete Betrachter unverständlich bleiben. Eine der lateinischen Inschriften auf dem Sockel spricht überdies von den „Rätseln in nilotischer Sprache“ (*Niloticis aenigmatibus*), mit denen der Obelisk beschrieben sei – freilich ohne diese näher zu erläutern. Die Aufdeckung der Botschaft der Hieroglyphen blieb Kircher vorbehalten, dem die seit Sixtus V. bestehende Tradition der (Wieder-) Aufrichtung antiker Obeliskens durch die Päpste eine Gelegenheit bot, sich als Experte für die verlorene ägyptische Sprache und die von ihr bewahrten Geheimnisse zu profilieren. In zwei aufwendig illustrierten Publikationen lieferte Kircher für den Pamphilius-Obeliskens wie auch für den unter Alexander VII. – ebenfalls in Kombination mit einer Bernini- Skulptur – aufgestellten *Minerveo*-Obeliskens eine Übersetzung der Inschriften und deren Bedeutung im Kontext einer *prisca sapientia* und der von ihm angenommenen proto-christlichen Religion der Ägypter.²³

Am Beispiel der beiden jeweils in ein komplexes Kunstwerk integrierten Obeliskens zeigt sich ein Gestaltungsprinzip, das als typisch für die visuelle Kultur in Rom um die Mitte des 17. Jahrhunderts gelten kann und das in besonderem Maße auch das Oeuvre Kirchers bestimmt hat: die sichtbare Ausstellung von Elementen des Geheimnisvollen, Uneindeutigen und Unklaren. Dem entsprechen bei Kircher zwei Modi der Wissenspräsentation, die auch seinen Umgang mit den Besuchern seiner Sammlung im Collegio Romano bestimmt haben: Arkanisierung und Revelation, Verbergung und Offenlegung von Wissen.

Überraschende Enthüllungen

Zum Besichtigungsprogramm, das der deutsche Komponist Wolfgang Caspar Printz (1641-1717) während seines Romaufenthaltes im Jahre 1661 absolvierte, gehörte auch ein Besuch bei Kircher, der ihm wohl nicht zuletzt durch die 1650 erschienene *Musurgia universalis*

²³ Vgl. A. Kircher, *Obeliscus Pamphilius, hoc est interpretatio nova et hucusque intentata obelisci hieroglyphici*, Rom 1650; Ders., *Ad Alexandrum VII. Pont. Max. Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica*, Rom 1666.

auch als Experte in musikologischen Fragen geläufig war.²⁴ Kircher führt Printz und seinen Begleitern „allerhand *Mathematische*, und sonderlich wunderbahre Optische Kunst-Stücke“ vor sowie eine scheinbar von Geisterhand gespielte Äolsharfe, deren Klang „alle/ die es hören/ und nicht die eigentliche Beschaffenheit wissen/ bestürzt macht; indem sie nicht wissen können/ wo dieser Klang und Ton herkommet/ oder was es für ein *Instrument* sey.“²⁵ Printz schließt seinen kurzen Bericht mit einem bemerkenswerten Eingeständnis: „Doch muß ich noch dieses erwehnen/ daß wir viel nicht für natürlich gehalten hätten/ wenn uns nicht dieser Wunder-Mann die Ursachen derselben entdeckt und gewiesen hätte.“²⁶ Hier deutet sich eine Präsentationspraxis an, deren Bedeutung für die Kircher'sche Wissenskultur im Folgenden näher bestimmt werden soll.

Überraschende Aufdeckungen und Enthüllungen waren in den europäischen Kunst- und Wunderkammern des 16., 17. und 18. Jahrhunderts keine Seltenheit. Das in der Literatur kursierende Ideal bildeten „Kunst-Kammern (da der Lehrbegierige von einer in die andere geleitet/ und immerzu grössere Geheimnisse zu besichtigen gewürdiget wird).“²⁷ In der Praxis waren diese „Geheimnisse“ jedoch meist auf das bloße Erstaunen oder kurzzeitige Erschrecken der Betrachter angelegt.²⁸ Kirchers Art der Vorführung unterschied sich davon offenbar in dem Punkt, dass er seinen Besuchern im Anschluss an die außergewöhnlichen Phänomene, die seine Maschinen, Instrumente und Schauexperimente produzierten, eine Erklärung der technischen Funktionsweise lieferte. So zeugt etwa der ausführliche Bericht des englischen Reisenden Phillip Skippon, der Kirchers Sammlung im Dezember 1633 besuchte, von detaillierten Kenntnissen der ihm vorgeführten Objekte, die ihm offensichtlich während der Sammlungsbesichtigung vermittelt wurden. Deutlich wird dies etwa in seiner Beschreibung eines Reifen auf einer schiefen Ebene, der durch ein in seinem Inneren angebrachtes Gewicht am Herabrollen gehindert wurde sowie eines mit einer Nadel bestückten Papierlurchs, der von

24 Vgl. W. C. Printz, *Autobiographie*, in: *Ausgewählte Werke*, hg. v. H. K. Krausse, 3 Bde., Berlin u. New York 1993, Bd. 3, S. 20-47, hier S. 29 u. 34f.

25 W. C. Printz, *Historische Beschreibung der Edelen Sing- und Kling-Kunst*, Dresden 1690, XV, S. 200.

26 W. C. Printz, *Phyrinidis Mitilenaei Oder des Satyrischen Componisten Dritter Theil* [...]. Dresden u. Leipzig 1696, XI, S. 93.

27 C. Huygens, *Cosmotheoros Oder Weltbetrachtende Muthmassungen von denen himmlischen Erd-Kugeln und deren Schmuck/ ec.* [...], Leipzig 1703, o.P. [Vorrede,]:(v).

28 Vgl. L. Daston u. K. Park, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, übers. v. S. Wohlfeil u. C. Krüger, Berlin 2002, S. 314-325.

einem Magneten bewegt eine hölzerne Stange auf und ab zu laufen schien.²⁹

Von bedeutsameren Enthüllungen berichtet der englische Diplomat und Gelehrte Kenelm Digby (1603-1665), der sich von 1644 bis 1648 in Rom aufhielt und dort mit ziemlicher Sicherheit (wie auch sein Freund John Evelyn) Kircher aufgesucht hatte. Kircher habe ihm, so Digby, in das Geheimnis des „Pflanzenphönix“ eingeweiht, einer angeblich aus ihrer eigenen Asche neu erstandene und erblühte Blume in einem hermetisch verschlossenen Glasbehälter. Diese wundersame Pflanze – bzw. das, was nach ihrer letzten Wiedergeburt davon übrig war – gehörte zu den berühmtesten Objekten des *musaeums* und wurde offenbar vielen Besuchern gezeigt.³⁰ Kircher, so Digby, habe ihm nicht nur versichert, dass er diese selbst erzeugt hatte, sondern ihm überdies auch den Prozess ihrer Herstellung verraten. Allerdings, so fügt Digby hinzu, habe er trotz dieser Anleitung den Vorgang nicht wiederholen können.³¹

Tatsächlich scheint die Erklärung technischer Apparate und natürlicher Vorgänge einen großen Raum in Kirchers Präsentationspraxis eingenommen zu haben, wie aus einer Bemerkung seines langjährigen Assistenten und Apologeten Caspar Schott hervorgeht:

«Es gibt in dem so berühmten und überaus zahlreich besuchten Museum [...] eine große Fülle von hydraulischen und pneumatischen Maschinen, die mit überaus großer Begierde anzusehen und zu bewundern sind. Aus allen Teilen der Stadt und des Erdkreises eilen Leute herbei, gewöhnliches Volk, Fürsten und Gelehrte voller Wissbegierde, die die Verfahrensweise dieser konstruierten Maschinen und die Ursachen dieser maschinellen Bewegungen zu erfahren wünschen.»³²

29 P. Skippon, *An Account of A Journey made thro' Part of the Low-Countries, Germany, Italy and France, in A Collection of Voyages and Travels [...]*, hg. v. A. Churchill u. J. Churchill, London 1732, Bd. 6, S. 359-736, hier S. 673. So banal diese Beispiele erscheinen, sind sie doch relevant für eine Rekonstruktion der Kircher'schen Präsentationspraxis, da sie in dessen Werken nicht vorkommen und daher ausgeschlossen werden kann, dass Skippon sie aufgrund einer nachträglichen Lektüre während der Abfassung des druckfertigen Reiseberichts eingefügt hat. Dies ist ganz offensichtlich im Reisebericht des französischen Diplomaten Balthasar de Monconys der Fall, wo ganze Textpassagen auffallende Ähnlichkeit mit Kirchers Büchern aufweisen.

30 Vgl. A. Kircher u. Giorgio de Sepi, *Romani Collegii Societatus Jesu musaeum celeberrimum*, Amsterdam 1678, S. 45f.

31 „Athanasius Kircherus at Rome assured me he had done it; and gave me the process of it. But no industry of mine could effect it.“ HK. Digby, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, London 1661, S. 75f.

32 K. Schott, „Mechanica hydraulico-pneumatica. Vorwort an den Leser“, übers. v. A. Müller S.J. Online: http://www.didaktik.mathematik.uniwuertzburg.de/history/schott/Vorwort_Mechanica.pdf [17.09.2010], S. 2 [Übs. leicht verändert]. „Est in supra dicti Doctissimi Auctoris Museo sane celeberrimo, frequentatissimoque [...] non exigua Hydraulicarum ac Pneumaticarum Machinarum copia, quas summa animi voluptate spectant atque mirantur ii, qui ex omnibus urbis & orbis partibus ad ipsum visendum accurrunt viri principes ac litterati, avidaque scire desiderant, & machinarum constructarum rationes, & machinalium motionum causas.“ C. Schott, *Mechanica Hydraulico-Pneumatica [...]*, Frankfurt a.M. u. Würzburg 1657 [1658], S. 3f.

In seiner zwischen 1666 und 1672 verfassten Autobiografie (gedruckt posthum 1684) schildert Kircher ein Ereignis aus der Zeit seines Noviziats, das in Hinblick auf seine Präsentationspraxis den Charakter einer „Urszene“ bekommt. 1624 war Kircher demnach als Lehrer am Jesuitenkolleg in Heiligenstadt tätig, wo er anlässlich des Besuchs von Gesandten des Mainzer Erzbischof und Kurfürsten „mit der Aufführung szenischer Akte betraut“ wurde.

«Da diese Außergewöhnliches bot, rief sie bei den als Zuschauer anwesenden Gesandten großes Staunen hervor. Es gab auch Leute, die mir das Verbrechen der Zauberei zur Last legten, und solche, die noch üblere Nachreden über mich in Umlauf setzten. Ich war daher, um den Verdacht jenes Verbrechens zu zerstreuen, genötigt, jenen Gesandten mein ganzes Verfahren bei dieser Vorstellung klar darzulegen.»³³

Auch wenn unklar bleibt, worin die „szenischen Akte“ eigentlich bestanden, formuliert sich darin eine Selbstverortung Kirchers im Feld der *magia naturalis* bzw. *magia artificialis*, die in expliziter Abgrenzung zu schwarzmagischen Praktiken ihre überraschenden Effekte allein durch die Anwendung natürlicher bzw. technischer Prinzipien erzeugte.

Entscheidend aber ist, dass Kircher in seinen Vorführungen häufig weit über eine Erklärung der Ursachen hinaus ging und an die Objekte und Phänomene weitere Bedeutungsschichten knüpfte. In der planvollen Abfolge von Erstaunen und Erkenntnis besitzt Kirchers Präsentationspraxis eine strukturelle Ähnlichkeit mit der *argutezza*-Ästhetik, deren Theorie insbesondere in den poetologischen Schriften seiner Ordensbrüder Baltasar Gracián (1601-1658) und Emanuele Tesauro (1591-1675) entwickelt worden war.³⁴

Grundsätzlich bezeichnete *argutezza* die Lust, die das Durchschauen und Verstehen eines *concetto* erzeugt, d.h. einer kunstvollen, ungewöhnlichen und rätselhaften Formulierung bzw. Darstellung eines realen oder auch nur fingierten Sachverhalts. Zumindest der Theorie nach ist es mit einem *concetto* möglich, schwierige Aussagen auszudrücken, die sich auf andere Weise gar nicht sagen liessen und die der Verschleierung bedürften, um dem menschlichen Verstand überhaupt zugänglich und erträglich zu sein.

33 A. Kircher, *Selbstbiographie des P. Athanasius Kircher aus der Gesellschaft Jesu*, übers. v. N. Seng, Fulda 1901, S. 25. „[...] mihi Actio Scenica committebatur expedienda, in qua dum ea exhiberem, quae uti aliquid ultra commune sapere videbantur, ita summam quoque admirationem in spectantibus legatis excitabant, non nullis me criminis Magiae insimulantibus, aliis alia obloquentibus, necesse fuit ad me e tam crimine liberandum istis legatis omnem exhibitaram rerum rationem exponere [...]“. A. Kircher, *Vita admodum reverendi P. Athanasii Kircheri, Societ. Jesu viri toto orbe celebratissimi*. o.O., o.J. [1931] [Bayerische Staatsbibliothek, Sign. Biogr. 3077 m], S. 21.

34 Siehe B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Huesca 1648 sowie E. Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico*, Turin 1670.

Entsprechend ist für Tesauro das *concetto* auch ein Äußerungsmodus, in dem sich Gott bevorzugt mitteilt.³⁵

Gerhart Schröder hat gezeigt, dass die in Kirchers Werken beschriebenen naturphilosophischen Experimente eine dem *concetto* vergleichbare Funktion besaßen, insofern sie auf ungewöhnliche Weise die unsichtbaren Zusammenhänge zwischen den Dingen und die in ihnen wirkenden universalen Prinzipien sichtbar machten. In ihrem Wahrheitsanspruch jedoch unterschieden sich Kirchers Experimente, Apparate und Vorführungen von der ästhetischen Theorie, die das *concetto* zugunsten einer unbedingten Originalität von einem solchen Anspruch ausdrücklich entkoppelte.³⁶ Was heute einem flüchtigen Blick als technische Spielerei in bisweilen religiösem Gewand erscheinen könnte, war doch nichts weniger als der Versuch, theologische wie auch naturphilosophische historische und politische Grundwahrheiten ebenso anschaulich wie ästhetisch attraktiv darzustellen. Dabei überließ es Kircher jedoch nicht seinen Besuchern, Funktionsweisen und Bedeutungen der Objekte und Erscheinungen zu erraten. Bisweilen wohl schon in der Rolle eines Mystagogen führte er das notwendig ahnungslose Publikum in die mehr oder weniger komplexen und verborgenen Zusammenhänge ein, die am vorgeführten Gegenstand zu erkennen waren.

Wie das *concetto* reagierte auch Kirchers Präsentationspraxis auf Erwartungen des kulturellen Kontextes. Gracián und Tesauro begründen die Notwendigkeit einer Ästhetik des Rätsels mit den sozio-ökonomischen Mechanismen, denen die Künstler ihrer Zeit unterworfen waren. In einer Kultur, in der Repräsentation und Unterhaltung zu den hauptsächlichen Aufgaben der Künste – und nicht zuletzt auch der Wissenschaften – zählten, konnte sich nur behaupten, wer geistreich erscheinen und Außergewöhnliches bieten konnte. Die Entwicklung von *concetti* war demnach in erster Linie eine Marktbehauptungsstrategie, der sich mitunter auch Gelehrte – wie etwa Galileo Galilei – zur Erlangung fürstlicher Gunst bedienten.³⁷ Es muss nicht verwundern, dass sich Kircher an dieser Praxis der Prestigesicherung und –mehrung orientierte, denn jene Fürsten und Gelehrten, die „aus allen Teilen der Stadt und des Erdkreises“ in sein *musaeum* eilten, bildeten die kulturelle Elite, an die sich auch die künstlerischen *concetti* richteten.

Der *concetto*-artige Charakter von Kirchers Objekten und Vorführungen zeigt sich vor allem in ihrer Mehrdeutigkeit, d.h. dass ihnen bei Bedarf verschiedene Bedeutungen zugeschrieben werden konnten. Offenbar in Abhängigkeit von der jeweiligen Person des

35 Vgl. ebd. S. 129.

36 Vgl. G. Schröder, *Logos und List. Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit*, Königstein/ Ts 1985, S. 140-145.

37 Vgl. G. Schröder (Anm. 36), S. 123-138 u. 137f.; W. Kühlmann, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*. Tübingen 1982, S. 230f. sowie M. Biagioli, „Galileo the Emblem Maker“, *ISIS* 307 (1990), S. 230-258.

Besuchers gestaltete Kircher nicht nur ein spezifisches Besichtigungs- und Vorführungsprogramm, sondern lieferte auch die jeweils passende Interpretation. So führte Kircher der abgedankten und konvertierten Christina von Schweden bei ihrem Besuch im Collegio Romano am 31. Januar 1656 ein Exponat vor, das aus gegebenem Anlass von einem Objekt der *meraviglia* in ein religionspolitisches Symbol transformiert wurde: Der Pflanzenphönix war nicht mehr nur ein handgreifliches Wunder und Nachweis verborgener Naturkräfte, sondern versinnbildliche in diesem Zusammenhang die durch Christinas Konversion stattgefundene „Erneuerung“ der katholischen Kirche.³⁸

Nicht der panegyrischen Verehrung, sondern der moraldidaktischen Unterweisung diene hingegen das *theatrum catoptricum*, das Kircher nach eigener Auskunft für alle Besucher sichtbar in seinem *musaeum* ausgestellt hatte.³⁹ Es handelte sich dabei um ein vollständig mit Spiegeln ausgekleideten Kasten, der durch vielfältige Reflexionen aus wenigen Münzen oder anderen kostbaren Gegenständen in seinem Inneren den Eindruck,

«...unerschöpflich Schetze der theuerbarsten Wahren [erzeugte] (das die geitzigen Augen am heftigsten kränckt) deren etliche/ in dem sie den unschetzbaren Hauffen Geldes gnug angesehen und mit Händen betasten wollen betrogen durch deß eitelen Bildes gestalt/ nicht sonder Seuffzen und Unwillen darvon gegangen sind/ sehen.»⁴⁰

Das Spiegeltheater sollte demnach nicht nur anschaulich einige Grundlagen der Optik vermitteln, sondern die Neigung des gierigen Betrachters zur *avaritia* offen legen und ihm eine Lektion über den Scheincharakter weltlicher Güter erteilen.⁴¹

Verheißungsvolle Verbergung

Kirchers Praktiken der belehrenden Offenlegung wurden kontrastiert durch einen ostentativen Gestus des Verbergens und des Verschweigens. Kircher versicherte seinen Lesern – und wohl auch seinen Besuchern –, auch im Besitz seltener und brisanter Wissensbestände zu sein, die er jedoch nicht preisgeben dürfe. Geheimhaltung gehörte grundsätzlich zu den verbreitetsten sozialen Praktiken frühneuzeitlicher Gelehrtenkultur, einfach weil sie bis zur Drucklegung die sicherste Form des Schutzes von ‚geistigem Eigentum‘

38 Vgl. A. Mayer-Deutsch, *Das ideale ‚Musaeum Kircherianum‘ und die ‚Exercitia spirituali‘ des H. Ignatius von Loyola, in Instrumente in Kunst und Wissenschaft. Zur Architektonik kultureller Grenzen im 17. Jahrhundert*, hg. v. H. Schramm, L. Schwarte u. J. Lazardzig, Berlin u. New York 2006, S. 256-276, hier S. 259 u. 261-263.

39 „in Museo meo omnibus spectandam praebeo“. A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, Rom 1646, S. 892.

40 C. Schott. *Magia optica, Das ist/ Geheime doch Natur-mässige Gesicht- und Augen-Lehr*, übers. v. M. F. H. M. Frankfurt a.M. 1677, S. 279.

41 Vgl. ebd., S. 892-895, bes. S. 894 sowie Kircher u. de Sepi (Anm. 28), S. 36f.

darstellte.⁴² Entsprechend signalisierte eine ostentative Geheimhaltung den Besitz neuartigen und relevanten Wissens und verwies implizit immer auch auf zukünftige Publikationen.

Kircher formuliert an verschiedenen Stellen seines Werkes jedoch einen Offenbarungsvorbehalt, der bestimmte Wissensbestände prinzipiell von einer Veröffentlichung ausnahm oder als zumindest als so exklusiv auszeichnete, dass sie nicht für eine Druckpublikation geeignet wären. So schreibt er etwa in der *Phonurgia Nova* (1673), dass sich eine Statue anfertigen ließe, die ohne Hilfsmittel in der Luft schweben könne. Wie dies tatsächlich zu bewerkstelligen sei, wolle er aber nicht verraten, „damit solche Natur-Gehaimnuß nicht zu gemein und verächtlich werden, als welche allein grossen Herren zu offenbahren“.⁴³ Das zurückgehaltene Wissen wird damit als esoterisch und exklusiv charakterisiert: Es dürfe nur bestimmten Personenkreisen – Herrschern und Gelehrten – offenbart werden, um eine Profanisierung zu vermeiden.⁴⁴ Ähnlich heißt es am Ende der *Ars magna sciendi* (1669) Kaiser Ferdinand III. habe ihn gebeten, die von ihm angekündigten Geheimnisse nicht leichtfertig preiszugeben, da sie allein Königen und Fürsten vorbehalten seien und entweder zum Wohle des Staates oder zu ihrer privaten Unterhaltung dienten. Veröffentlicht und allen bekannt gemacht würden diese Geheimnisse jedoch Gegenstand der Verachtung werden.⁴⁵

Ein anderer Grund für die Geheimhaltung von Wissen lässt sich aus Kirchers Fürstenspiegel *Principis Christiani Archetypon* (1672) erschließen.⁴⁶ Verschwiegenheit wird darin als eine der wesentlichen und unverzichtbaren Tugenden des weisen Herrschers, wie auch des Gelehrten beschrieben, die verhindern soll, dass durch die unkontrollierte Ausbreitung von Wissen die bestehende politische oder religiöse Ordnung gefährdet wird.⁴⁷

Wenngleich fliegende Statuen nicht notwendig zum Kernbestand der *arcana imperii* zu zählen sind, so stellt das demonstrative Verschweigen doch eine Relevanzbehauptung dar, die als Strategie der Prestigesteigerung des Autors sowie damit verbunden der Wertsteigerung des Kircher'schen Wissensangebotes verstanden

42 Vgl. R. K. Merton u. H. Zuckerman, *Institutionalized Patterns of Evaluation in Science*, in *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago u. London 1973, S. 460-496, hier S. 464-467.

43 Vgl. A. Kircher, *Phonurgia nova*, Kempten 1673, I, vii, S. 166. Zit. n. ders., *Neue Hall- und Thon- Kunst*, Nördlingen 1684, I, vii, S. 119.

44 Zur Unterscheidung von „Esoterik“ und „Geheimhaltung“ siehe T. A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 152-155.

45 A. Kircher, *Ars magna sciendi*, Amsterdam 1669, S. 481. Vgl. N. Malcom, *Private and Public Knowledge. Kircher, Esotericism, and the Republic of Letters*, in *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*, hg. v. P. Findlen, New York u. London 2004, S. 297-308, hier S. 305

46 Vgl. F. Englmann, *Sphärenharmonie und Mikrokosmos. Das politische Denken des Athanasius Kircher*, Köln, Weimar u. Wien 2006, S. 225-231.

47 Die v.a. auch in der Korrespondenz immer wieder thematisierte Kryptographie liefert in diesem Zusammenhang die technische Möglichkeit der Wahrung eines Geheimnisses.

werden muss. Das zugrundeliegende Prinzip hatte Gracián in seinem *El Criticón* (1651/57) notiert: „Die größten Wunder verlieren ihren Wert, wenn sie leicht zugänglich sind und jedem Wunsch erreichbar.“⁴⁸ Ganz im Sinne derartiger Verhaltenslehren, in denen die frühneuzeitliche „Kultur des Verbergens“⁴⁹ ihre theoretische Ausformulierung fand, geht es Kircher um die Bewahrung des Wunderbaren bei gleichzeitiger Preisgabe bestimmter Wissensbestände. Kirchers Sichtbarmachung technischer Funktionsweisen und seine Verweise auf geheimes Wissens sind demnach als notwendig zusammengehörig zu verstehen: Die wiederholte Behauptung noch größerer Geheimnisse gab den Vorführungen den Charakter einer nur partiellen Sichtbarmachung und verminderte somit den möglichen Eindruck einer Banalität. Ob in seinen Büchern oder während der Führungen durch das *musaeum* – der Verweis auf größere Zusammenhänge und brisante Geheimnisse trug fraglos wesentlich zur Aura des Ortes bei: Vor dem Hintergrund eines göttlichen Arkanwissens kam jede noch so kleine Enthüllung einer persönlichen Einweihung gleich und musste schon fast als Gnadenakt erscheinen. Dass es sich allerdings bei der Besitzbehauptung verborgenen und noch zu enthüllenden Wissens um einen bloßen Akt der *simulatio* und des *self-fashioning* handeln konnte, hatte bereits Francis Bacon (1561-1626) in seinem *Essay Of Seeming Wise* (1612) bemerkt:

«Manche sind dermaßen vorsichtig und zurückhaltend, daß sie ihren Kram nur im Dämmerlicht zeigen wollen und stets etwas zurückzubehalten scheinen; und wiewohl sie bei sich selbst ganz genau wissen, daß sie über etwas reden, was sie nicht recht verstehen, so möchten sie bei andern gern den Anschein erwecken, daß sie sehr gut Bescheid wüssten, nur nicht gerne darüber reden wollten.»⁵⁰

3. Buch

Auch auf Athanasius Kircher liesse sich Francis Bacons Bemerkung beziehen. Denn die „szenischen Akte“, die der Jesuit im *Musaeum Kircherianum* zu Unterhaltung, Belehrung und moralischen Unterweisung seines Publikums vorführte, liefen Bacons Bemühungen um die methodische Anerkennung und Sicherung empirischer

48 B. Gracián, *Das Kritikon*, übers. v. H. Köhler, Frankfurt a.M. 2004, S. 29.

49 Vgl. A. Buck, *Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barocks*, in *Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1981, S. 85-103 sowie J. R. Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley, Los Angeles u. London 2009.

50 „Some are so close and reserved, as they will not shew their wares but by a dark light; and seem always to keep back somewhat; and when they know within themselves they speak of that they do not well know, would nevertheless seem to others to know of that which they may not well speak.“ F. Bacon, *Of Seeming Wise*, Works, hg. v. J. Spedding, R. Leslie Ellis u. D. Heath, London u.a. 1861, Bd. 6, S. 435-437, hier S. 436. Übers. n. ders. *Über das Scheinbild der Klugheit, Essays*, übers. v. E. Schücking, Wiesbaden o.J., S. 114-116, hier S. 114.

Verfahren der Wissenschaft durchaus entgegen. Zugleich würde eine darauf aufbauende Kritik ihr Ziel bei Kircher aber auch verfehlen, weil es diesem gar nicht primär um die Fundierung der Empirie zu tun war. Die Programmatik von Verbergen und Enthüllen charakterisiert Kirchers gesamtes Wissenschaftsverständnis und folgerichtig lässt sie sich auch nicht nur auf der Wissensbühne des *Musaeum Kircherianum* nachweisen, sondern auch in Kirchers grossformatigen und kostspieligen Druckwerken.

Auch hier, in seinen Büchern, die sich im Gegensatz zu seinem Museum bis heute erhalten haben, führt er Wissen als sichtbar gemachtes Geheimnis göttlicher Schöpfung vor; doch das kann nie vollständig gelingen. So oszillieren insbesondere die bildlichen Darstellungen von Maschinen und Experimenten stets zwischen dem geheimnisvollen Wundereffekt, den die göttliche Schöpfung beim Leser evoziert, und dessen Enthüllung durch den allwissenden Autor Athanasius Kircher. Die reiche Bebilderung der Kircher'schen Druckwerke ist somit nicht nur Zeichen und Bestandteile einer ebenso kostspieligen wie repräsentativen Buchkunst, sondern es spiegelt sich in ihr auch das Wissenschaftsverständnis ihres Verfassers.

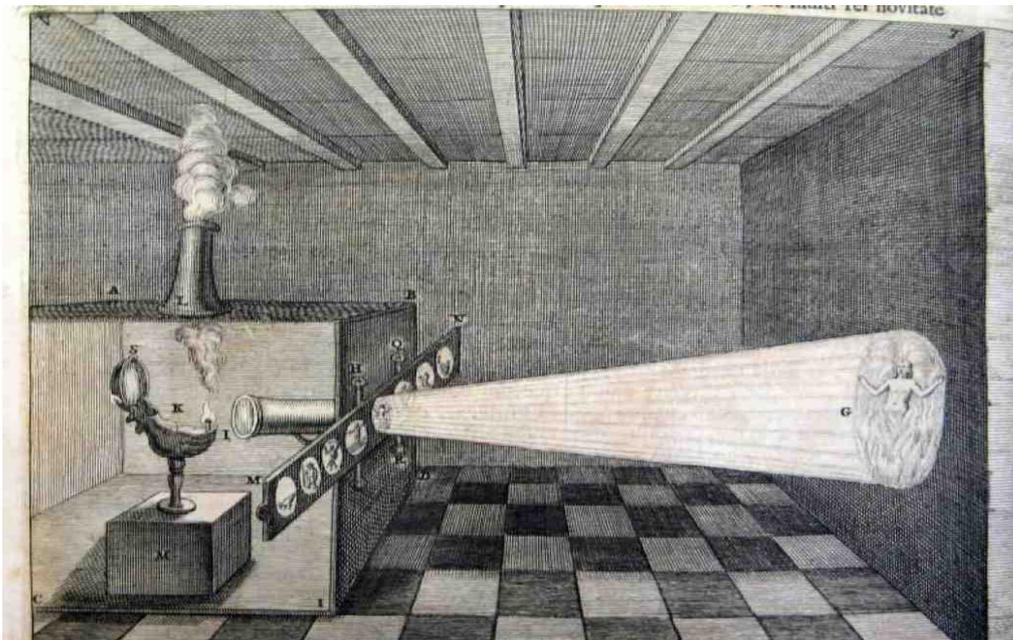
Die erste Darstellung einer Projektion mit der *Laterna magica* aus der zweiten Auflage von Kirchers Untersuchung *Ars magna lucis et umbrae* (Amsterdam 1671) zeigt dies sehr schön.

Abb. 4 Bildprojektion mit einer Laterna Magica. Aus: Athanasius Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, Amsterdam 1671, S. 768.

Abb. 5 Bildprojektion mit einer Laterna Magica. Aus: Athanasius Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, Amsterdam 1671, S. 769.

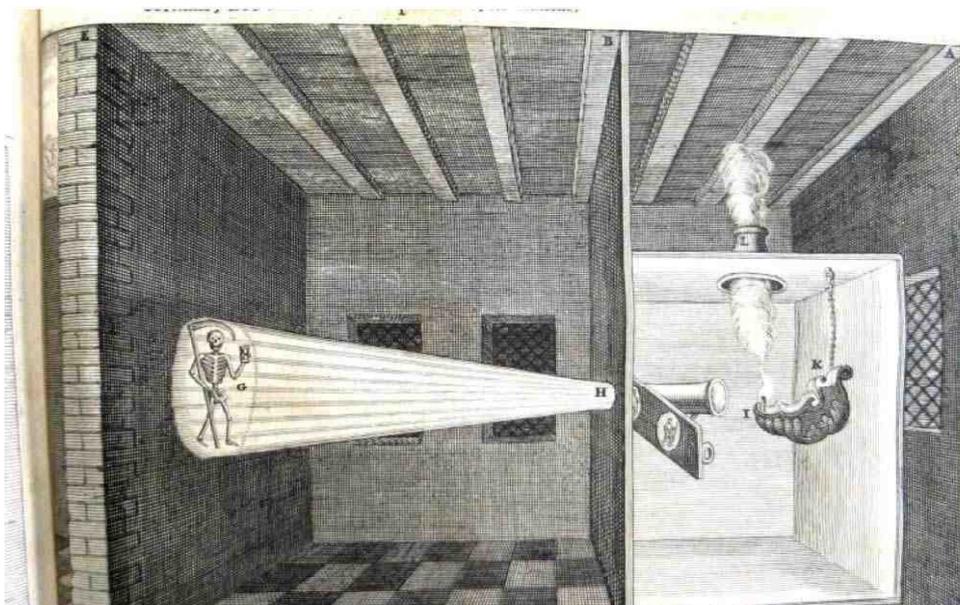
Einerseits ist die Visualisierung einer im Höllenfeuer schmorenden Seele oder des Sensenmannes als Schreckensvision bis heute nachvollziehbar und als Teil jesuitischer Bilderwelten bekannt. Wir wissen aus zeitgenössischen Berichten, dass Vorführungen mit Zauberlaternen beim Publikum tiefen Eindruck, Wunder, ja gar Furcht hinterliessen. Von einer Projektion mit einer Zauberlaterne, die der Nürnberger Optiker Johann Gründel 1652 durchführte, berichtet der französische Arzt Charles Patin, dass er „das Paradis, die Hölle und Gespenster“ gesehen hätte, bevor diese einer Projektion mit zahlreichen

Vögeln und schließlich der Szene einer Dorfhochzeit gewichen seien.⁵¹ Auch Johann Christoph Kohlhans berichtet in seinen *Mathematischen und optischen Curiositäten*, erschienen 1677 in Leipzig, von Gründels Erfindung: „Eine solche Latern hat Herr Johann Franz Gründel von Ach auf Wanckhausen, fürnehmer Opticus in Nürnberg, erfunden, allerhand Bilder, was man vorstellig machen will, werden auf Gläser gemahlet und durch die Latern geschoben und gezogen. Kan die Augen trefflich erlustieren und Personen so abwesend und zugegen sind in ihrer rechten Gestalt auch andere Sachen, Himmel und Hölle, quae picta



vitris adhaerent.“⁵²

Ausführlich berichtet schließlich auch Gaspar Schott in seiner *Magia naturalis* von 1657, bzw. deren unter dem Titel *Magia optica* 1671 in Bamberg erschienenen deutsche Übersetzung des ersten Teils, von Bildprojektionen mittels Zauberlaternen. Dabei bezeugt auch der langjährige Mitarbeiter Kirchers im römischen *Musaeum* die affektive



Wirkung solcher Vorführungen; zugleich weist er darauf hin, dass damit häufig Schindluder betrieben wurde. „Es pflegen auch etliche Gauckler dem unberichteten Pöbel anzuführen, welche, damit sie darthun sie seyen der Schwarzkunst erfahren, dero Namen sie kaum wissen, sich rühmen, sie könnten Teufelsgespenster aus der Hölle bringen und den Zuschauern für die Augen stellen [...]“⁵³ Zur Aufführungspraxis der Zauberlaternen scheint das Bildarsenal von Himmel und Hölle selbstverständlich dazu zu gehören, war das Publikum mit Endzeit- und Jenseitsvisionen doch wirkungsvoll zu affizieren.⁵⁴ Dabei benennt Schott die tiefere Bedeutung des wunderbaren Effekts explizit: „[...] als wenn ein Gott aus dem Kunstwerck heraus kommen sollt.“ Zugleich erinnert Schott aber daran, dass dies nicht nur aus wissenschaftlichem Interesse oder mit moraldidaktischem Impetus geschehen, sondern auch Missbrauch Tür und Tor öffnen konnte. „Also verlieren die armen unerfahren Leute die Mühe, dass sie des Gaucklers Schatten sehen mögen und verthun ihr Geld unnützlich darzu.“⁵⁵

Als ein Bild, das die Projektionen mit Zauberlaternen sowie die dadurch beim Publikum erzielte Wirkung zeigt, ist Kirchers Darstellung jedoch nur unvollständig gedeutet; der Stich zeigt mit anderen Worten nicht nur die wunderbaren Effekte solcher „Maschinen“, sondern offenbart zugleich auch das Wissen darum, wie diese Effekte erzielt werden können. Dadurch dass die *Laterna magica* aufgeschnitten ist, gibt die Darstellung den Blick sowohl auf die für die Projektion notwendige Lichtquelle als auch die optische Linse frei, dank derer die Projektion überhaupt erst gelingt. Das Bild verbirgt, indem es die Wunderwirkung des optischen Experiments zeigt, und enthüllt zugleich, indem es dessen Funktionsweise offenlegt. Im gedruckten Buch erfolgt die Wissenspräsentation des gelehrten Jesuiten mit anderen Worten analog zur den „szenischen Akten“ in seiner Kunst- und Wunderkammer – überraschende Enthüllung geht einher mit verheissungsvollem Verbergen. Den Schleier zu lüften, heisst bei Kircher immer auch, neuerlich zu verschleiern. Gerade die vielfach zitierte und gedeutete Darstellung der *Laterna magica* unterstreicht die konstitutive Funktion dieses Prinzips für Kirchers Wissensverständnis, dem das Paradox der Sichtbarmachung und Darstellung des

53 G. Schott, *Magia Optica*, Bamberg 1671, S. 181-182. Siehe hierzu auch F. Kittler, *Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999*, Berlin 2002, S. 48-110. N. Gronemeyer, *Optische Magie. Zur Geschichte der visuellen Medien in der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2004.

54 Zur konfessionsgeschichtlichen Einordnung Kircher'scher Wissensbestände, bzw. ihrer Bedeutung für die katholische Restauration vgl. L. Burkart, *Zwischen neuer Wissenschaft und katholischer Restauration. Athanasius Kircher in Rom (1633-1680)*, in *Naturwissenschaft und Religion im 16. Und 17. Jahrhundert [Archiv für Reformationsgeschichte, Beihefte]*, hg. Th. Kaufmann, K. v. Greyerz, Gütersloh 2010, S. 237-256. Ders., *Bewegte Bilder – Sichtbares Wissen. Athanasius Kircher und die Sichtbarmachung der Welt*, in *Imagination und Repräsentation. Zwei Bildsphären der Frühen Neuzeit*, hg. H. Bredekamp, Ch. Kruse, P. Schneider, München 2010, S. 335-352.

55 Schott, (Anm. 53), S. 181-182.

Unsichtbaren und des Undarstellbaren zugrunde liegt.⁵⁶ In diesem Sinn stellt der technisch-konstruktive Fehler in der Darstellung der Kircher'schen Zauberlaterne – der gläserne Bildträger ist vor anstatt hinter der Linse montiert – kein Problem dar, denn der Stich will keine Anleitung zum Nachbau solcher Maschinen sein, sondern im oszillierenden Gestus des Verschleierns und Enthüllens vielmehr Wissen selbst visualisieren.

Diese Beobachtung trifft nicht nur auf Kirchers Arbeiten zur Optik zu, sondern es spiegelt sich darin ein umfassendes Prinzip seiner Wissenschaft; entsprechend begegnet es auch in zahlreichen seiner Druckwerke. In Kirchers Untersuchungen zum Magnetismus, die er mit dem Titel *Magnes, sive de arte magnetica* 1641 in Rom (3. Auflage 1654) veröffentlichte, findet dieses Prinzip ebenso Anwendung.

Abb. 6 Magnetisches Orakel. Aus: ,Magnes sive de arte magnetica, Rom 1654, S. 327.

Hier erläutert er das Wunderwerk eines Orakels, das durch magnetische Steuerung Wachsfingerringen auf mehreren Globen bewegt, so auf Tierkreiszeichen verweist und damit Fragen an dieses Orakel beantwortet. Die Lektüre der entsprechenden Textpassagen sowie die Betrachtung der dazugehörigen Illustration präsentieren geheimnisvolles Wissen sowie Wunder und Staunen, die sich damit erzeugen lassen. Aber auch hier, mit der Arkanisierung des Wissens geht dessen Enthüllung einher. In einer weiteren Darstellung lüftet nun aber Kircher das Geheimnis wortwörtlich, indem er den Blick freigibt auf die unter einem Vorhang verborgene „Mechanik des Wunders“, die das magnetische Orakel in Bewegung versetzt.

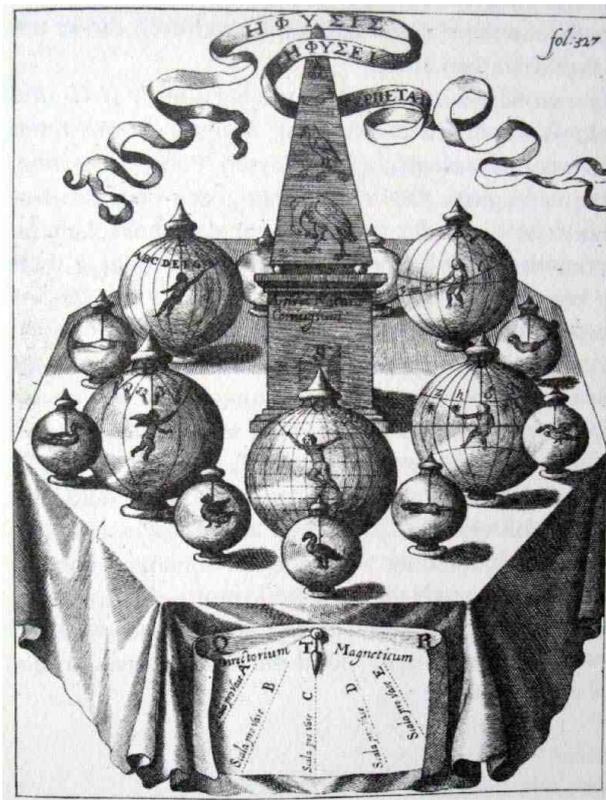
Abb. 7 Magnetisches Orakel. Aus: Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica*, Rom 1654, S. 255.

⁵⁶ W. A. Wagenaar, *The True Inventor of the Magic Lantern. Kircher, Walgenstein or Huygens?*, in *Janus* 66 (1979), S. 193-207; L. Cassanelli, *Macchine ottiche, costruzioni delle immagini e percezione visiva in Kircher*, in *Enciclopedia in Roma Barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, hg. v. M. Casciato, M. G. Ianniello, M. Vitale, Venedig 1986, S. 236-246; K. Vermeir, *The Magic of the Magic Lantern (1660-1700). On Analogical Demonstration and the Visualisation of the Invisible*, in *British Journal for the History of Science* 2 (2005), S. 127-159.

Was Kircher für Optik und Magnetismus billig ist, sollte ihm für Musik und Phonetik recht sein.

Abb. 8 Sprechende Statue. Aus: Athanasius Kircher, Musurgia Universalis, 2. Bd., Rom 1650, S. 303.

I n
Stich aus
Musurgia
(R o m
Kircher
seine über
J a h r e
erschienene
n o v a
1673) sowie



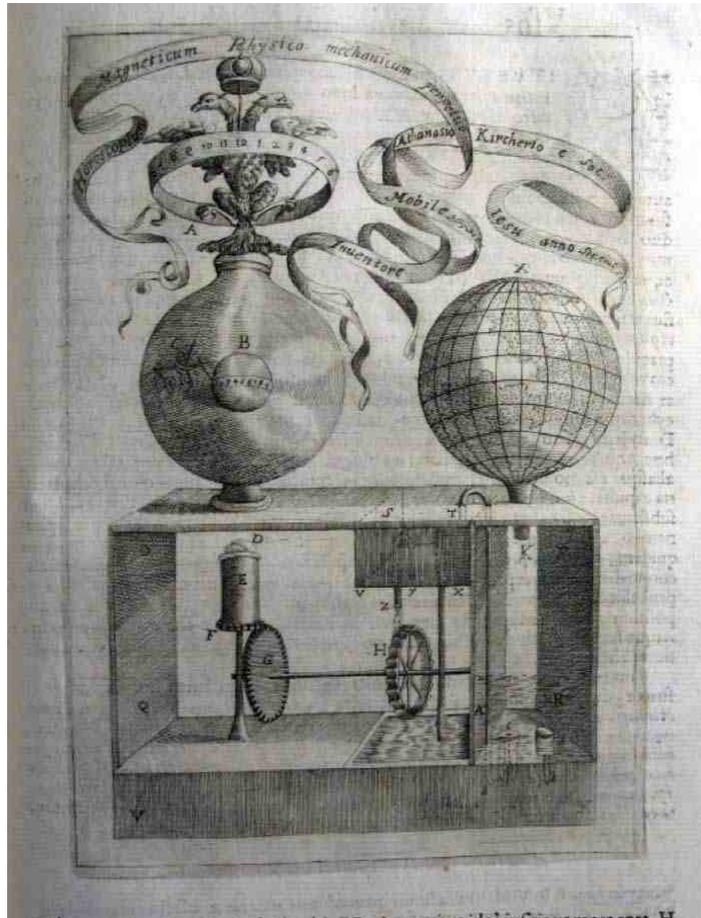
d i e s e m
d e r
universalis
1650), den
auch in
z w a n z i g
s p ä t e r
Phonurgia
(Kempten
in deren

Übersetzung i n s
Deutsche (Nördlingen 1684) aufnahm, ist eine Reihe von Experimenten
zur Übertragung von Schall dargestellt. Mein Interesse gilt hier
zunächst der Figur I.

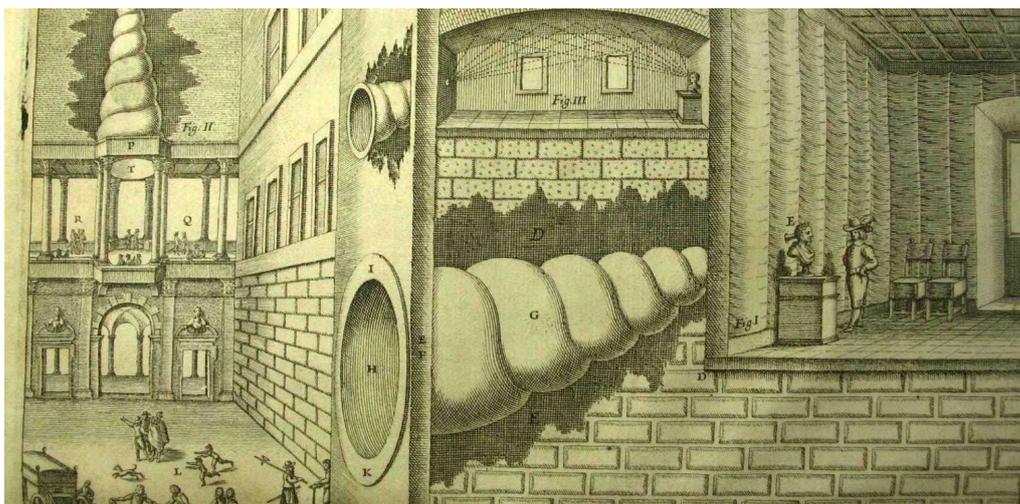
Abb. 9 Sprechende Statue. Aus: Athanasius Kircher, Musurgia Universalis, 2. Bd., Rom 1650, S. 303 (Detail).

Kircher beschreibt, dass die Schallübertragung durch einen
gewundenen Tubus besonders günstig gelingt; der Grund hierfür liegt in
einer einfachen Analogie zur Anatomie des Gehörganges des Ohres bei
den meisten Säugetieren. Diese Annahme versucht Kircher nun mit
seiner „Experimentalkunst oder -wissenschaft zu „beweisen“; hierzu
gibt er folgende Anleitung:

«Man führe ein Schneckenartiges in Vorgehendem beschriebenes Rohr in das

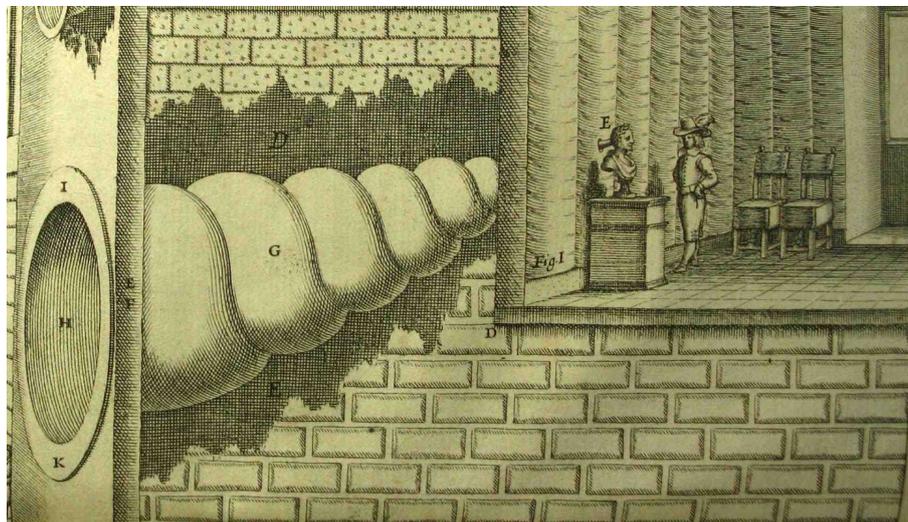


Gemach. Wo nun das Rohr eingeleitet ist als in e, stelle man an das Mundloch des Rohrs einen Kopf oder Bild mit beweglichen Augen und Mund, je auch dies Bild nach dem Leben wohl gemachet, je besser kommt auch dieses Werk. [...] Man setze nun solche Bild an einen gewissen und zubereiteten tauglichen Ort, dass das Mundloch des Rohrs gerade in den Mund des Bildes durch den Kopff verborgener Weise gehe, so ist das Bild fertig. [...] Dieses Bild wird nun immerzu reden, bald menschliche Gespräch vorbringen, bald wie ein Hund oder anders Thier bellen und schreyen, bald lachen, bald singen, bald ein gewaltiges Windblasen von sich hören lassen. Dann weiln das grosse und weite Endloch des Rohrs auf einen Marckt oder anderen öffentlichen Platz gerichtet ist, da sich immerzu Leute finden, so werden sich alle solche aussen vorgebrachte Wort und Reden in das Schneckenrohr einziehen und nachgehends aus dem offenen



Mund sich hören lassen; billt ein Hund, so wird das Bild auch bellen, singt Jemand, so wird das Bild auch singen; wehet dann ein starker Wind, so wird derselbige sich in das Rohr einziehen und mit Gewalt durch den Mund des Bildes schneiden und blasen; daher auch, wann eine Pfeiffe vor den Mund hält, wird man meinen, das Bild pfeiffe; und noch viel wunderliche seltsame Kurzweilen können durch das verborgene Rohr und mit dergleichen Bild angestellt werden.»⁵⁷

Die Revelation dieses Geheimnisses erfolgt aber erneut nicht nur in der gelehrten Erläuterung des Autors, sondern ebenso im Bild. Kircher kombiniert das Wunder mit dessen eigener Entzauberung, indem er die Anatomie des ins Mauerwerk verlegten Tubus im Text erläutert und für den Betrachter ins Bild rückt.



Die vermeintlich gegenläufigen Wissensstrategien von Zeigen und Verbergen, Enthüllen und Verschleiern charakterisieren die Wissenschaft des Athanasius Kircher sowohl in ihrer Theorie wie auch in ihrer Empirie. Selbst von aufgeklärter Warte aus, die sich an den Modus des Enthüllens als denjenigen moderner Wissenschaften gewöhnt zu haben glaubt, bleibt eine ambivalente Empfindung zurück, die einen über die eigene Modernität ins Grübeln kommen lässt. Ohne den von Kircher so kunst- und wirkungsvoll inszenierten Gestus der Enthüllung würden wir den Wundereffekt solcher Wissenschaft mit leichter Hand als Scharlatanerie abtun⁵⁸; doch das Geheimnis zu durchschauen führt selbst beim modernen Betrachter nicht zur Entzauberung der Kircher'schen Wissenswelt, sondern verstärkt im Gegenteil deren wunderbaren Effekt ...

An Kirchers Strategien der Sichtbarmachung in Stadt, Museum und Buch zeigt sich der nur scheinbar paradoxe Umstand, dass jede

57 Kircher, *Neue Hall- und Tonkunst*, (Anm. 43), S. 116.
58 L. Daston u. K. Park, (Anm. 28), S. 178.

Enthüllung immer nur um den Preis eines Verbergens möglich ist. Edmund Husserl hat am Beispiel Galileis auf diesen Zusammenhang hingewiesen und die neuzeitliche Physik, genauer deren Quantifizierung und mathematische Operationalisierung sinnlicher Phänomene als „Ideenkleid“ charakterisiert. Dieses „Ideenkleid“ der mathematischen Wissenschaften, legitimiert durch ihre kontinuierlich unter Beweis gestellte Gültigkeit, „macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist“.⁵⁹ Wenngleich Husserl aus phänomenologischer Sicht darauf zielt, die historischen Ursachen für den Verlust des „lebensweltlichen“ Kontakts des Menschen zur sinnlich-materiellen Welt zu analysieren, so weist seine Feststellung von der verdeckenden Wirkung der Wissenschaften über das Verhältnis der Physik zu den Phänomenen hinaus. Man muss nämlich einsehen, dass es schlichtweg keine Wissenschaft ohne „Ideenkleid“ geben kann, einfach weil jede Form der Erklärung in ihrem Anspruch, die Realität zu beschreiben, diese Realität in ihrer Beschreibung allererst herstellt.

Kirchers Aufdeckungen, Erklärungen und Enthüllungen antiker Schriftzeugnisse ebenso wie physikalischer Effekte waren so gesehen immer auch Schleier des Wissens, nicht so sehr weil sie durch ihre bestrickende Plausibilität den Weg „zu den Sachen selbst“ versperrt hätten, sondern weil sie ihre Gegenstände durch ein dichtes Gewebe aus traditionellen Lehrmeinungen, biblischen Erzählungen, geheimnisvollen Quellen, ungewöhnlichen Effekten, glaubwürdigen Augenzeugenberichten und spektakulären Vorführungen und Bildern zur Erscheinung brachten. Wie es in Hesius' Emblem des Glaubens als Medium bedurfte, so beruhten auch Kirchers Sichtbarkeiten nicht allein auf technischen Verfahren, sondern waren im Wesentlichen das Ergebnis von diskursiver und performativer Überzeugungsarbeit. Spätere Zeiten waren sich weitgehend darüber einig, aufgrund der suggestiven und zielgerichteten Art seiner Wissenspräsentation in Kircher einen Scharlatan zu sehen. Man könnte aber auch sagen, dass er recht gut verstanden hatte, auf welche Weise wissenschaftliches Wissen erfolgreich zu propagieren ist.

59 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hg. v. W. Biemel, Den Haag 1954, S. 52.

Giulio Cesare Vanini: la scienza contro la teologia

di Francesco Paolo Raimondi

Sotto l'impulso di un razionalismo radicale che non ammette forme di subordinazione della ragione umana, Vanini traccia agli albori dell'età moderna, con un rigore che forse non si era mai visto prima, una netta linea di demarcazione tra teologia e scienza o filosofia. Si tratta, come cercherò di dimostrare, di una frattura drastica che non ammette nessuna possibile osmosi tra i due distinti e distanti campi d'indagine; nessun *transfert* tra l'apparato categoriale della teologia e quello del sapere scientifico; nessuna possibile contaminazione tra la metodologia improntata al principio ermeneutico-autoritativo della lettura e interpretazione del testo, proprio della teologia¹, e quello della ricerca libera e autonoma, fondata sull'esperienza e sulla razionalità naturale, propria del sapere scientifico e filosofico. La teologia è per Vanini un falso sapere o, per essere più espliciti, è il dominio delle favole e delle menzogne, che restano tali anche quando sono rivestite di una parvenza di razionalità; ciò significa che essa non ha e non può pretendere di avere né lo statuto né la dignità del sapere scientifico; anzi la demolizione della teologia, ovvero lo smascheramento delle sue favole e menzogne, è per il Salentino la premessa imprescindibile per la costruzione di un sapere scientifico.

La *pars destruens*, che coincide con la deteologizzazione del sapere, risulta di più immediata evidenza all'interprete del Vanini per essere forse più congeniale allo spirito demolitore o alla vocazione critico-razionalistica della sua filosofia. Per ragioni cautelative il progetto filosofico del Salentino è mascherato entro una cornice pseudo-apologetica e il discorso è prudentemente frammentato nel contesto delle

¹ G. C. Vanini, *De admirandis* (d'ora in poi *Da.*), p. 121, in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, a c. di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010: «Homilistae semper in ore habent 'legi', nunquam 'vidi'; quod quidem scoma, ut in Theologia rejiciendum, ita in Philosophia admittendum» (le pagine indicate sono quelle riportate a margine del testo latino e si riferiscono all'edizione parigina del 1616).

due opere così da richiedere da parte del lettore un impegnativo e arduo lavoro di scavo ermeneutico. Ma quando si tirano le fila e si collegano tra loro le diverse parti del discorso, ci si accorge che sotto la superficie dell'apparente apologetica si cela un nucleo abbastanza compatto e coerente di idee che mettono fuori campo tutti i cardini della tradizione teologica. Ugualmente frammentaria si può dire la *pars construens*, di costruzione del sapere scientifico, che, però, presenta, come vedremo tra breve, elementi di debolezza e limiti tali da non consentire una collocazione del Vanini nel solco della scienza moderna.

Uno dei principali bersagli della critica vaniniana è il concetto di Dio nel suo rapporto con la natura e con l'uomo. Il primo ostacolo è sul versante gnoseologico ed è dato dalla impossibilità dell'accesso umano alla realtà divina: Dio e l'uomo sono due poli opposti che stanno tra loro come il mondo dell'essere e quello del divenire nel pensiero platonico; ciascuno dei due resta inafferrabile da parte dell'altro, quale che sia il tentativo di gettare tra essi un ponte. All'interno della Media e della Nuova Accademia tale rigida frattura ebbe l'effetto di produrre forme di scetticismo; nel Vanini, invece, ha come risultato una radicale negazione del mondo dell'essere e del divino. Nessun rapporto è possibile stabilire tra l'infinito e il finito; l'ente che è di per sé infinito e perfetto è incomprendibile per il mutilo intelletto umano. Ne consegue che non è possibile costruire né una teologia positiva, né una teologia negativa. Nessuno – scrive Vanini – ha mai conosciuto Dio, il quale è tutt'al più accessibile solo a se stesso². Gli attributi, come onnipotenza, misericordia, pietà, giustizia, che solitamente predichiamo di Dio, oltre ad introdurre in Lui elementi di molteplicità, incompatibili con la sua essenza di ente semplice e atto puro, rischiano di essere oggettivati e ipostatizzati come se fossero entità altre rispetto a Dio, autonome, precedenti e indipendenti dalla stessa divinità³. Altri attributi come immenso, incommensurabile, incomprendibile più che qualificare la natura divina scoprono la nostra ignoranza della stessa. A fronte di tali difficoltà i teologi pretendono che la conoscenza di Dio possa ottenersi attraverso le sue opere; ma questa è per il Salentino una strada impraticabile perché le cose create sono sempre finite e imperfette e sono pertanto inadeguate a procurarci una via d'accesso al divino⁴. Non meno inconcludenti sono le strategie della teologia apofatica che sono forse più sofisticate e più ingegnose, ma si traducono di fatto nel vano e

² G. C. Vanini, *Amphitheatrum* (d'ora in poi *Amph.*), pp. 8-9, in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, cit.: «Quaeris a me quid Deus sit? Si scirem, Deus essem; nam Deum nemo novit, nec quid sit quisquam scit, nisi ipsemet Deus» (le pagine indicate sono quelle riportate a margine del testo latino e si riferiscono all'edizione lionese del 1615).

³ *Amph.*, p. 9: «Si enim denominative de eo quicquam praedicaretur abstractum esset, tum aliud ab ipso, tum ipso prius: quod sane impium est».

⁴ *Ibidem*: «Possumus tamen quasi per nubem Solis lumen, quid ipse sit, per eius opera aliquantum cognoscere: non tamen per ea melius intelligimus quam per ea quae negamus nos intelligere. Dicimus summum bonum, primum ens, totum, iustus, pius, felix, beatus, quietus, securus, creator, conservator, moderator, omnisciens, omnipotens, pater, rex, dominus, retributor, ordinator, principium, finis, medium, aeternus, sempiternus, conditor, vivificator, largitor, perspector, opifex, providentia, beneficus, solus, omnia omnibus».

contraddittorio tentativo di conoscere il divino attraverso la nostra ignoranza della sua natura⁵.

Oltre ad essere impenetrabile alla mente umana, la nozione di Dio è altresì intrinsecamente contraddittoria. L'*Exercitatio II* dell'*Amphitheatrum* ci fornisce un classico esempio di strategia demolitoria: utilizzando materiali desunti da testi ortodossi di matrice scaligeriana o di provenienza dionisiana o agostiniana, il Salentino propone una definizione di Dio in cui gli attributi divini si rivelano reciprocamente confliggenti e la sua esistenza come logicamente impossibile. Dio è – scrive il filosofo – principio e fine di se stesso, ma è manchevole dell'uno come dell'altro; esiste sempre, ma è senza tempo; regna dovunque, ma è senza luogo; è immobile, ma senza quiete; è in tutto e fuori di tutto; è nelle cose senza esservi compreso, è fuori di esse senza esservi escluso; è immutabile, ma produce nelle cose un mutamento⁶. In altre *Exercitationes* si sottolinea che attributi come giustizia, bontà e misericordia sono tra loro incompatibili. Per quanto possa non dispiacere ad un teologo a vocazione mistica, come il Bérulle⁷, che la fa propria, la definizione proposta è verosimilmente agli antipodi del programma anselmiano che presume di poter dedurre l'esistenza di Dio a partire dal suo concetto. Non a caso uno studioso attento, come Nowicki⁸, ritiene giustamente che la *Exercitatio II* contenga una prova ontologica della non esistenza di Dio ed apra la strada al *De non existentia Dei* di Kazimierz Łyszczyński.

Un ulteriore bersaglio della critica razionalistica vaniniana è, com'è facile intuire, il creazionismo, nella duplice forma della generazione interna delle persone divine e della creazione esterna del mondo. La prima, che ovviamente si riferisce alla dottrina della trinità, per essere ignota alla filosofia antica e precristiana e quindi estranea alla razionalità naturale, è ritenuta dal Salentino una mera invenzione della teologia cristiana. Il tentativo dei teologi di puntellare con sofisticate argomentazioni un mistero della fede o un *Glaubensartikel* ha solo

⁵ *Ibidem*: «Nullis tamen tam plene vocibus indicatum intelligemus quam ijs, inquam, quae ignoracionem praetendunt nostram».

⁶ *Ivi*, p. 10: «Quare sic eum (licet temere fortassis) describere audet dextra nostra: Sui ipsius et principium et finis, utriusque carens, neutrius egens, utriusque parens atque auctor. Semper est sine tempore, cui praeteritum non abit nec subit futurum. Regnat ubique sine loco, immobilis absque statu, pernix sine motu. Extra omnia omnis; intra omnia, sed non includitur in ipsis; extra omnia, sed nec ab ipsis excluditur. Intimus haec regit; extimus creavit. Bonus sine qualitate; sine quantitate magnus. Totus sine partibus; immutabilis cum caetera mutat: cuius velle potentia, cui opus voluntas. Simplex est, in quo nihil in potentia, sed in actu omnia; imo ipse purus, primus, medius et ultimus' actus. Denique est omnia, super omnia, extra omnia, intra omnia, praeter omnia, ante omnia et post omnia omnis».

⁷ P. Bérulle, *Vie de Jesus, Discours préliminaire* [1629], in *Œuvres complètes*, Paris, J. P. Migne, 1856, col. 417.

⁸ A. Nowicki, *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli (a c. di), *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975, pp. 348-353; su K. Łyszczyński e sul suo *'De non existentia Dei'*, in gran parte perduto, cfr. A. Nowicki, *Kazimierz Łyszczyński, wybitny myśliciel polski, autor ateistycznego traktatu De non existentia Dei*, Warszawa, 1963; A. Nowicki, *Kazimierz Łyszczyński 1634-1689*, Łódź, Wydawnictwo Towarzystwa, 1989.

l'effetto di dare alle fantasticherie della teologia la parvenza della razionalità. Ciò accade perché la ragione è uno strumento flessibile e pieghevole, capace di legittimare i bisogni della volontà e di piegarsi persino alla logica delle passioni⁹. Lo stesso Vanini, nella finzione apologetica dell'opera, si cimenta nel tentativo, ovviamente ironico e dissacrante, di far quadrare con la livella della ragione le chimere del trinitarismo¹⁰. L'arma dell'ironia è ovviamente usata in altri contesti non meno insidiosi ove alla mente del lettore sono richiamati Trismegisto, che per giustificare la processione interna delle persone divine afferma che Dio è maschio e femmina nello stesso tempo, e Maometto che rinfaccia ai cristiani una così stolta credenza e li schernisce dicendo che Dio non ha un figlio per il semplice fatto che non ha una moglie. Ma al di là dell'ironia e dello scherno l'argomento principe per il Vanini è quello logico: Dio non può creare nulla né di simile né di dissimile rispetto a se stesso; nulla di simile perché altrimenti creerebbe un altro Dio; nulla di dissimile, perché altrimenti esisterebbe un altro infinito fuori di Dio e due infiniti non possono sussistere¹¹.

Il rapporto tra Dio e il mondo non ha soluzioni possibili sia che si parta dall'uomo in direzione della divinità sia che si prenda in considerazione il percorso opposto da Dio al mondo o all'uomo. Oltre a non avere alcuna possibilità di comprendere e conoscere l'essenza di Dio, l'uomo non ha neppure la possibilità di accertarne l'esistenza. Le tradizionali prove a posteriori o cosmologiche non reggono agli urti della critica. La prova *a motu*, risalente ad Aristotele e condivisa da Averroè e da Tommaso, è bollata come assurda perché il primo motore è finito non solo nel tempo ma anche per potenza, in quanto la sua azione cade nella successione temporale e presuppone in potenza il moto che non è ancora in atto. La prova *a pulchritudine universi* è smentita dalla esistenza dei *monstra* e di quelli che potremmo definire, con linguaggio hegeliano, i prodotti abortivi della natura. Il tentativo di Cardano di farli rientrare all'interno della provvidenza, come conseguenza dell'ira divina, si scontra con l'impossibilità di concepire Dio come soggetto alle passioni¹². L'idea di un Dio ordinatore, che potrebbe in qualche modo rientrare nella tipologia di una prova fisico-teleologica, non sembra trovare credito nei testi del Salentino, il quale dichiara sì nella finzione pseudo-apologetica che Dio è autore dell'ordine universale, ma di fatto ritiene che tale ordine sia naturale e indipendente da una potenza esterna. Tale strategia emerge soprattutto nell'analisi del moto dei cieli e più in generale del moto stesso.

⁹ *Da.*, pp. 365-366, 418, 425.

¹⁰ *Ivi*, pp. 365-366: «Tam acute ratiocinans, ut ipsos Philosophos qui Trinitatis mysterium, tanquam aliquid chimaericum et impossibile irridebant, ratione convincere possis. Nunquam tamen ego tuae subtilissimae ratiocinationi fidem meam alligarem, ea namque polles ingenij vi, ut etiam Poëtarum fabulas ad rationis libellam deducere valeas».

¹¹ *Ivi*, pp. 200, 30; *Amph.*, pp. 230, 288.

¹² *Amph.*, pp. 1-3, 260-284; *Da.*, pp. 254-258. Per il riferimento ad Averroè, cfr. Averroè, *In De anima*, iii, com. 5, Michaele Sophiano interprete, in Aristotele, *Omnia quae extant Opera, Averrois Cordubensis in ea opera omnes [...] commentarij*, Venetiis, apud Iuntas, 1562, t. vi-1, pp. 147v, 151v. Per quello a Cardano, cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, xiv.

L'ordinamento celeste non è garantito da Intelligenze motrici, ma è dato dalla forma e dalla materia dei corpi celesti, così come accade per tutti gli altri corpi terreni¹³. Il moto, dunque, è, con una reminiscenza di origine presocratica, intrinseco alla materia, la quale, come principio attivo e dinamico, è in se stessa *actio* e non è mossa da agenti sovranaturali¹⁴. La materia e il moto segnano un discrimine netto tra Dio e la natura, poiché sono prerogative che appartengono alla natura, non del divino, la cui esistenza sfuma e si perde nella fitta nebbia di un'astrazione, mentre la natura si delinea come il regno concreto e vivente della *varietas*, del divenire, della imperfezione, della mutevolezza, della incessante emergenza di forme nuove.

Proprio questa forte componente di matrice greca serve a Vanini per smantellare le ipotesi creazionistiche. Il *Dialogo L* del *De admirandis* muove dal principio della semplicità di Dio per escludere dalla divinità non solo qualsiasi partizione o distinzione interna, ma anche il moto e lo stesso rapporto di causalità¹⁵. In tale ottica l'atto creativo diventa impossibile, perché, per essere un'azione, presuppone il moto e l'articolazione in parti. Il processo creativo è negato non solo sotto il profilo della causa efficiente ma anche sotto quello della causa finale. Infatti, l'agire per un fine, oltre ad avere un carattere antropomorfo, presuppone una mancanza e non può essere attribuito a Dio che è sostanza autosufficiente. Perciò né l'uomo è un fine per Dio, né Dio lo è per l'uomo. L'una e l'altra ipotesi corrono il rischio di cadere nell'empietà¹⁶.

Non essendo spiegabile razionalmente, la creazione è interpretata come un'imposizione della fede. Se potessimo considerare le cose da un punto di vista puramente filosofico dovremmo concludere che il mondo è eterno. I filosofi – dice Vanini – non ammettono un inizio del mondo¹⁷. Solo per un ossequio alla fede cristiana non ci è consentito di professare liberamente la tesi della eternità dell'universo. Il medesimo concetto è ribadito in un altro passo, in cui il Salentino scrive: se non fossi cristiano, concluderei che il mondo è eterno. Di primo acchito sembrerebbero mere dichiarazioni di principio. Ma in Vanini non mancano le argomentazioni logiche più o meno stringenti: così rigorosa è la confutazione della concezione filoniana della creazione *ex nihilo* o dal non essere, la quale è alle origini di tutta la tradizione teologica medievale¹⁸. Porre il non essere al di fuori di Dio – egli osserva – significa limitare e finitizzare il divino: se

¹³ *Da.*, pp. 20-21.

¹⁴ *Amph.*, p. 30.

¹⁵ *Da.*, p. 353: «Sed Deus est sui ipsius finis – ut illi loquuntur – at acute parum. Nam neque principium Deus ipse sibi, neque finis est, cum in eo neque pars, neque motus, neque medium, neque extremum, neque ingressus, neque exitus ullus sit, neque quicquam aliud, nisi hoc unum: Ipse. Deus simplex est, nulla igitur in eo distinctio; qua de re nulla erit in eo causarum comparatio».

¹⁶ *Ivi*, pp. 352-353.

¹⁷ *Ivi*, p. 102: «Si mundi inchoationem praedicare fas est philosopho».

¹⁸ Filone di Alessandria, *Vita Mosis*, iii, 8.

Dio ha la natura dell'infinito non è circoscritto da alcun limite e pertanto non ha un «fuori di sé», né è limitato dall'ente o dal non ente¹⁹.

Insomma l'ipotesi creazionistica resta impigliata in una duplice impossibilità logica, perché se Dio crea, sia che lo faccia fin dall'eternità, sia che lo faccia in un tempo prestabilito, le alternative possibili sono due: o la creazione comporta qualcosa di nuovo, allora Dio è soggetto al mutamento (ciò che è incompatibile con la sua essenza); o invece non comporta alcuna novità, allora vuol dire che il mondo è sempre stato in atto in Dio e quindi è sempre esistito in Lui (ciò che equivale ad una negazione della creazione)²⁰. Inconcludente è altresì per il Salentino l'ipotesi tomistica che ricorre alla distinzione tra la sostanza increata, in cui essenza ed esistenza coincidono, e le sostanze create, in cui all'essenza presente nella mente divina si aggiunge l'esistenza. Oltre a ridurre l'esistenza ad un mero accidente, essa contraddice il concetto stesso di creazione che è il formarsi di una sostanza dal nulla. Infatti, se Dio aggiungesse l'esistenza all'essenza presente nella sua mente non creerebbe dal nulla ma da se stesso come da una materia. Ma Vanini va ben oltre e, capovolgendo la tesi tomistica, che è in fondo un surrettizio travestimento della prova ontologica, afferma che essenza ed esistenza coincidono anche, o forse meglio sarebbe dire soltanto, nelle sostanze create. Chi, infatti, potrebbe negare che è ciò che esiste o viceversa che esiste ciò che è? È di tutta evidenza che tale capovolgimento mira da un lato a negare all'essenza divina la realtà dell'esistenza e dall'altro a riconoscere come veramente reali solo gli enti della natura.

Riproposto sul versante della mediatezza o immediatezza dell'azione divina sul mondo, il creazionismo si scontra con un'ulteriore duplice impossibilità logica che mette fuori campo, su due opposti fronti, le tesi di Ireneo di Lione e quelle di Tommaso²¹. Il primo in polemica con gli gnostici del suo tempo, che moltiplicavano all'infinito gli eoni e le ogdoidi tra Dio e il mondo, sostenne che Dio agisce immediatamente sulle cose terrene. Ma l'azione immediata annulla l'infinita distanza tra la perfezione divina e l'imperfezione del mondo, pone Dio a diretto contatto con la mutevolezza degli enti naturali e lo espone al rischio del mutamento²². Il secondo, nell'intento di ovviare alle incongruenze dell'ipotesi ireniana postula tra Dio e il mondo una mediazione che passa per enti intermedi, come le Intelligenze celesti, con la conseguenza che, da un lato, recupera solo in apparenza la trascendenza del divino e, dall'altro, presuppone un'inevitabile *diminutio* della sua potenza.

¹⁹ *Da.*, pp. 364-365: «Deus neque ab ente, neque a non ente ullo modo praescribitur, quia nostra est finita comprehensio, est igitur intra ipsum, qui infinitus est. Si semper intra, nunquam aliquid quod sit extra illum capere poterit». Cfr. anche *Amph.*, pp. 318-319.

²⁰ *Amph.*, pp. 18, 208, 323; *Da.*, pp. 382-383.

²¹ Ireneo, *Adversus Haeres.*, ii, 1, 1; Tommaso, *Summa c. Gent.*, ii, 46; *Summa Theol.*, i, qu. 50, a. 1.

²² *Da.*, pp. 382-383: «Quia Deus non agit in his sublunaribus nisi mediante coelorum instrumento, immutaretur enim si immediate ageret – ut inquit Philosophus – mutatio namque effectus infert novitatem causae, a qua dependet. Sunt enim correlativa».

Il rapporto tra Dio e il mondo è analizzato anche da due ulteriori angolature: quelle cioè dei due nessi tra la provvidenza e l'intelligenza e tra la provvidenza e l'esistenza di Dio. Per il primo la provvidenza, intesa in chiave tomistica come ragione divina che ordina le cose o in chiave vivesiana come volontà che governa con saggezza il mondo, presuppone una stretta correlazione con l'intelligenza o con la saggezza²³. Per il secondo, che è di matrice ciceroniana²⁴, Dio è provvidente a condizione che sia esistente e viceversa l'assenza di una qualsivoglia provvidenza sul mondo è un indizio che milita contro la sua esistenza. Entrambi i percorsi mettono a dura prova le certezze della teologia. Il nesso con l'intelligenza e con la saggezza si mostra subito fallace e antropomorfizzante, perché il 'provvedere' o il 'prevedere' presuppongono una facoltà discorsiva e non possono essere attribuiti a Dio se non a rischio di commettere un'empietà. «Non si può parlare di saggezza – scrive Vanini – nelle cose divine, perché Dio non discetta, non argomenta, non propone, non inferisce, non comunica, non riceve nulla da nessuno; alla divina onnipotenza non si addice il prevedere; per l'uomo c'è previsione, ma in Dio non c'è futuro. Dio semplicemente vede ciò che è presente»²⁵. D'altronde se la provvidenza fosse intrinseca all'essenza divina, acquisirebbe i caratteri della necessità e della immutabilità e, in quanto tale, non sarebbe più provvidenza, ma semplicemente ordine.

Ad esiti non meno sconvolgenti conduce l'esame del nesso tra la provvidenza e l'esistenza di Dio: anzi in un certo senso esso è per il Salentino decisivo per una confutazione più radicale dell'esistenza di Dio. Essendo, infatti, facilmente dimostrabile che nel mondo non v'è traccia di una provvidenza, se ne deduce che non esiste una sostanza intelligente²⁶. Non a caso Cicerone, per aver negato la provvidenza divina sulle cose terrene, è da Vanini annoverato *in atheorum album*²⁷. Tra l'altro l'assenza di un piano provvidenziale mette a dura prova l'idea di un ordine morale voluto da una sostanza spirituale, individuata come bene assoluto. L'esperienza ci insegna, infatti, che nel governo del mondo non c'è un ordine morale e provvidenziale, perché il male prevale sul bene; la volontà del demonio si rivela più potente di quella di Dio: Dio vuole che tutte le creature siano salve, ma solo pochissime si sottraggono alla perdizione eterna; il diavolo, di contro, sollecita tutti al peccato e ottiene il risultato di riempire gli inferi di dannati. Le stesse Scritture attestano che la volontà

²³ Tommaso, *Summa theologiae*, I, qu. 22, art. 1 e 2: «Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem»; I. L. Vives, *De anima et vita*, a c. di M. Sancipriano, Padova, Gregoriana, 1974, p. 532.

²⁴ Cicerone, *De natura deorum*, I, 44; I, 121.

²⁵ *Amph.*, p. 11: «Praeterea consilio non eget Deus tanquam medio, aut instrumento, aut idea ad gubernandum. Tam impia est vox in divinis consilium, quam pluralitas Deitatis. Non disceptat, non ratiocinatur, non proponit, non colligit, non cum alio confert, non ab ullo accipit. Quare ingenue fateor ne verbum quidem illud praevidere Dei convenire omnipotentiae nisi quoad nostra mutila intellectione metimur infinitatem. Nobis quidem, quibus est futurum, praevision illa est. Deus, cui nihil futurum est, non praevidet, sed videt simplicissime quod est praesens: at omnia praesentia».

²⁶ Ivi, p. 124: «Perabsurdum esse probans Deum concedere, ipsius vero providentiae confessionem recusare».

²⁷ Ivi, pp. 124-125 (con riferimento a Cicerone, *De natura deorum*, I, 44; I, 121).

del demonio condusse alla morte Adamo ed Eva e tutto il genere umano; quando Cristo tentò di redimere l'uomo dal peccato, il demone sollecitò i giudici a condannarlo ad una morte ignominiosa. Inevitabilmente il discorso scivola sul tema della redenzione della quale si dice che non ha prodotto se non effetti assai limitati. Anche dopo la venuta di Cristo – fa notare Vanini – la salvezza è riservata solo ai cristiano-cattolici che sono una minoranza del genere umano; ne sono esclusi gli ebrei, gli eretici, gli atei, i blasfemi, i simoniaci, gli adulteri, gli omosessuali, sicché si può dire che il numero degli eletti è veramente esiguo²⁸. È facile intuire quali fatali ripercussioni tali rilievi critici possono avere sulla legittimità o sull'origine divina delle istituzioni ecclesiastiche. Vanini prudentemente non ne fa cenno ma il lettore avveduto non si lascia sfuggire le assonanze o le consonanze che essi hanno con il pelagianesimo. Di certo l'idea di provvidenza vacilla, salvo che non si dica – come Vanini fa con una punta di malizioso sarcasmo – che Dio dona ai buoni come felicità massima le tribolazioni che essi desiderano²⁹. Il nodo gordiano che rimane irrisolto è quello della teodicea, perché in un universo retto da un ente spirituale, dotato di intelletto e di volontà, non è giustificabile il male. «Se Dio esiste – è l'inquietante interrogativo vaniniano – da dove viene il male?»³⁰. Le risposte della teologia sono tutte inadeguate e insufficienti perché è nella evidenza delle cose che Dio non pone rimedi ai delitti che prosperano nel mondo³¹. La promessa di premi e di castighi futuri è una frode. Il rinvio ad un regno ultraterreno, al di là dei dubbi circa la sua esistenza, indimostrabile alla luce della ragione naturale³², non è che un astuto stratagemma teso ad impedire che la frode possa essere smascherata³³. Se si pone Dio come causa del mondo, la deformità e il male non possono non dipendere che dalla volontà divina o per un atto commissivo o omissivo o per uno permissivo: Dio ne è responsabile secondo lo stesso dettato della Scrittura per la quale colui che non salva chi corre il pericolo di vita è omicida³⁴. E che Dio non voglia o non possa eliminare il male ce ne dà conferma la misericordia divina che implica i peccati, così come il martirio, che è gradito a Dio, presuppone la crudeltà dei tiranni³⁵.

I teologi credono di poter risolvere tali questioni giustificando l'ordine esistente; essi affermano che Dio, essendo causa libera, sceglie

²⁸ *Da.*, pp. 420-421.

²⁹ *Amph.*, p. 86: «Siquidem Deus summas in hoc saeculo etiam felicitates bonis affundit, tribulationes nimirum: expetunt enim illas si boni sunt».

³⁰ *Ivi*, p. 95: «Si Deus est, unde mala?».

³¹ *Ivi*, p. 91.

³² *Ivi*, pp. 84-85. Il termine ragione, nel senso di facoltà razionale, ha 26 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 27 nel *De admirandis* ed ha costantemente il significato di ragione naturale, cioè di facoltà insita nell'ordine della natura, corrispondente nell'uomo a ciò che nei bruti è l'istinto. Essa può essere impiegata per dare una parvenza di razionalità alle favole, ma è soprattutto lo strumento per l'accertamento e la difesa della verità (*Da.*, p. 14: «Nunquam deficit ratio pro veritatis tutela»). In entrambi i testi vaniniani la ragione non è mai intesa come un *prius* che preceda o trascenda l'esperienza, ma è considerata nelle sue particolari procedure argomentative e di costruzione del sapere.

³³ *Da.*, p. 442.

³⁴ *Amph.*, p. 91; *Mt.*, viii, 15; *Levit.*, xix, 17; *Eccl.*, xix, 13; *Lc.*, xvii, 3; *i Io.*, iii, 15.

³⁵ *Ivi*, pp. 92 (con riferimento a *Psal.*, cxv, 6); pp. 116-120 (con riferimento a *Psal.*, xxxii, 5), p. 311.

sempre il meglio e l'ottimo. Ma Vanini risponde che sarebbe stato meglio che Dio avesse eliminato dal mondo i delitti, il male e il peccato; e, alla obiezione che una decisione siffatta avrebbe compromesso il libero arbitrio che secondo i teologi si esplica nella scelta tra il bene e il male, egli replica che la libertà umana si sarebbe potuta salvare anche se si applicasse alla scelta tra un bene e un altro³⁶. Non v'è dubbio che l'attacco della critica si spinge fino a scardinare l'idea di un bene assoluto inteso non solo come fonte ma anche come meta della vita etica. La beatitudine come *copulatio* di reminiscenza averroistica o come anelito alla identificazione con il divino e con l'eterno è negata senza mezzi termini. Molto prosaicamente Vanini fa consistere l'anelito all'eternità con la battaglia che si combatte per la perpetuazione della specie³⁷. L'aspirazione alla vita eterna o alla identificazione con la divinità non ha reali attrattive: pochissimi sono, infatti, coloro, che, benché infelicissimi, desiderano morire. «Noi – egli scrive – non desideriamo l'essere di Dio, perché desideriamo il nostro essere e la nostra perfezione; se desiderassimo l'essere di Dio, desidereremmo la nostra corruzione e la nostra distruzione»³⁸. È assurdo imporre all'uomo un fine che trascenda la sua natura. Le finalità che si possono perseguire nell'ordine naturale delle cose sono quelle che non vanno oltre la facoltà dell'operatore, come la carrozza non supera la facoltà del carpentiere³⁹. Perciò la beatitudine e la felicità accessibili all'uomo non possono non essere compatibili con la natura umana e consistono – secondo il Salentino – nella vita civile e politica e nella costruzione di una società partecipativa e solidale in cui il volere di ciascuno non sia d'ostacolo al volere degli altri⁴⁰.

Se non è fine ultimo, Dio non è neppure causa prima, né nel senso di una causalità libera e contingente, né nel senso di una causalità necessaria. Vanini esclude, da un lato, il volontarismo scotiano e, dall'altro, il necessitarismo tomistico. In quanto causa libera, Dio è concepito come volontà assoluta o come potenza infinita che non ha limiti o ostacoli al proprio potere. Questa intuizione di matrice scotiana si

³⁶ Ivi, pp. 110, 113, 288.

³⁷ *Da.*, pp. 253-254: «In lecto colluctentur, non quasi pensum concubitus seu debitum, ut Summistae vocant, languide et oscitanter persolventes, sed quasi singulare certamen expetentes (sane dimicant tunc pro aeternitate) in venerem ardentius incalescant, ut cumulate affatimque conferant spiritus, sic enim semen perfectius elaboratur»; p. 354: «Perpetuitatis desiderium cunctis inditum est animantibus, quare in sobole et fama perennitatem expetunt. At verae aeternitatis amor perpauca allicit. Ideo vix unus est ipseque miserimus, qui mori desideret». Cfr. *Da.*, p. 322.

³⁸ *Amph.*, p. 195: «Hae autem omnes bonitatis actiones ad summam illam Dei bonitatem referuntur, cuius esse non appetimus: nam omne appetens appetit propter perfectionem sui ipsius. Si Dei autem esse appeteremus, nostri corruptionem, imo annihilationem destructionemque appeteremus, quare haec appetitio nulli omnino convenit».

³⁹ Ivi, p. 190: «Operatio aliqua est quasi forma finis. Idque ibi [fit], ubi finis non excedit vires operantis. Sic carpentum non est praestantius quam habitus carpentarij. Est enim ars operae et formae carpenti forma».

⁴⁰ Ivi, p. 196: «Ubi participatio sine invidia, collocutio sine sermone, collatio sine decessione, receptio sine accessione, quies sine motu, intellectio sine ratiocinatione. Ubi omnia sunt in omnibus, ab uno, non ab omnibus. Ubi omnes singuli sibi, alteri alteris, unum in uno. Qui adesse volunt alijs, quod adest, quia ipsis nihil deest, ne id quidem quod adest illis. Quia qui vult, vult eos velle, cuius velle nos velle, quod vult, facit».

scontra con due distinte difficoltà logiche. La prima è che la libertà divina deve potersi conservare prima e dopo la creazione. I fautori di una causalità libera sostengono che Dio ha creato questo mondo, ma avrebbe potuto crearne un altro; lo ha creato così, ma avrebbe potuto, e in linea teorica può, crearlo in un modo migliore di come lo ha fatto. Si tratta però di una possibilità puramente teorica, perché se Dio la ponesse in atto, svelerebbe che la scelta precedente non è stata né ottima né eccellente; ma se il volere di Dio risulta vincolato alla scelta dell'ottimo e dell'eccellente, ne consegue che il suo potere assoluto non può non scadere in un potere ordinario, scandito dalla obbligatorietà e necessità di quella scelta. In altri termini la potenza, che per definizione è assoluta e libera, resta di fatto inattiva e inespressa e, non avendo la possibilità di esercitarsi, risulta vuota e senza risultato⁴¹. Anche se si dovesse sostenere, come fanno taluni teologi, che nulla può ricevere l'infinita potenza di Dio, questa resterebbe comunque senza effetti. La seconda difficoltà logica deriva dal fatto che la causalità libera coincide con l'agire in modo contingente. Ma se Dio può agire e non agire, se può determinarsi ora in un modo ora nell'altro, vuol dire che Egli è di volta in volta, ora indeterminato ora determinato e che in Lui ci sarà, come in noi, il passaggio dalla indeterminazione alla determinazione oppure il passaggio da una determinazione ad un'altra. Poiché ciò implica imperfezione e non è compatibile con l'essenza immutabile di Dio, ne deriva che Dio non può essere causalità libera⁴².

Resta da sottoporre al grimaldello della critica l'alternativa, di derivazione aristotelica, di un Dio causalità necessaria. Essa ebbe fautori di primo piano come Abelardo ed Avicenna, ma Vanini la vuole risalente all'*VIII Physicorum*, ove lo Stagiritita teorizza l'impossibilità di un cominciamento del moto⁴³. Anche su questo fronte le difficoltà logiche sono insormontabili, perché se Dio è causa necessaria, il mondo è stato creato necessariamente fin dall'eternità ed è coeterno a Dio. In altri termini se Dio muove il cielo con necessità, con necessità lo ha mosso nel passato e lo muoverà nel futuro; quindi il moto non ha mai avuto un inizio e non avrà una fine. Per di più la coeternità di Dio e del mondo presenta un'ulteriore incongruenza che è quella di presupporre la contemporaneità

⁴¹ Si noti il tortuoso andamento con cui Vanini confuta la distinzione scolastica tra potenza assoluta e potenza ordinaria: dapprima sottolinea che la potenza assoluta, la sola che può essere attribuita a Dio, è irriducibile a quella ordinaria; quindi in *Amph.*, pp. 328-329, dichiara che la potenza assoluta non può disporsi secondo un ordine e non può scadere a potenza ordinaria. Poi osserva di aver confutato gli scolastici per colpire i moderni filosofastri che dichiarano infinito l'universo, come se da Dio potenza infinita non potesse derivare un'azione infinita (che è di fatto un altro colpo inferto alla potenza assoluta); infine, in *Amph.*, p. 113, finge di confutare, ma in realtà lascia sussistere, l'obiezione secondo la quale la potenza infinita o assoluta è priva di effetti: «Frustranea et supervacua potentia est, quae non habet in quod agat. Sed potentia Dei infinita non habet in quo totam se exercent, quia nihil infinitatem ipsius potest recipere. Frustra est igitur infinita Dei potentia». Dunque per un verso Dio è causalità libera e potenza assoluta (e in quanto tale non può disporsi secondo una potenza ordinaria o al massimo può essere l'autore dell'ordine) e, per un altro verso, la potenza assoluta è di fatto vuota e priva di effetti.

⁴² *Amph.*, pp. 128, 138, 147, 201, 316-318.

⁴³ Cfr. Abelardo, *Theologia christiana*, v, PL., 178, col. 1325; Avicenna, *Metaphysica*, ii, 1, 3; Aristotele, *Phys.*, viii, 5, 257 b 3-30.

del prodotto e del produttore. Infine, a partire da una causalità necessaria sarebbe gravemente compromesso e non potrebbe più essere salvato il libero arbitrio umano⁴⁴.

Ovviamente le armi della critica non risparmiano l'angelologia cristiana. Vanini confuta senza mezzi termini l'esistenza di sostanze separate e incorporee come le Intelligenze celesti. È più congruo – a suo avviso – supporre che Dio non abbia bisogno di alcuna mediazione tra sé e il mondo piuttosto che ammettere l'esistenza di cause motrici intermedie, che non solo sarebbero rispetto al moto del cielo simili a giumente legate al giogo di una macina⁴⁵, ma, per la loro natura incorporea, non potrebbero né muovere né essere mosse in ottemperanza al principio averroistico che il moto è in stretta correlazione con la corporeità («nihil movetur praeter corpus»)⁴⁶. Da qui alla negazione di tutto ciò che è incorporeo o spirituale il passo è breve: «È da stolti – scrive Vanini – opporre ciò che è spirituale a ciò che è materiale, dal momento che spirituale deriva da spirare e la respirazione non è priva di materia»⁴⁷. Si spiega perciò perché egli ribadisca a più riprese che l'esistenza dei demoni e delle Intelligenze angeliche non è dimostrabile con la ragione naturale⁴⁸. Se si obietta che la loro esistenza è attestata dalla Sacra Scrittura, Vanini risponde che i filosofi che la negano non tengono in alcun conto i sacri testi e che gli enti incorporei sono costruzioni dell'intelletto umano⁴⁹. Il suo obiettivo è evidentemente quello di accentuare la frattura tra il mondo divino dell'essere e quello degli enti terreni. Alle sostanze immateriali, siano esse demoni, angeli o Dio stesso, è preclusa la conoscenza della realtà mutevole e cangiante di ciò che è particolare o singolo per il fatto che esse non dispongono, come gli uomini, di una facoltà discorsiva, né di una razionalità che, oltre tutto, per il proprio esercizio, richiede strumenti materiali⁵⁰: le idee, osserva Vanini, non possono essere prodotte dalle cose materiali, che per principio non agiscono sulle spirituali, né possono essere prodotte da enti spirituali che non possono né rappresentarsi l'idea di un oggetto corporeo, né imprimerla in un soggetto incorporeo⁵¹.

In realtà Vanini segnala i limiti gnoseologici delle sostanze immateriali con il deliberato proposito di attaccare la *scientia Dei*, che è soggetta ai medesimi inconvenienti. Se, infatti, ha ad oggetto i singoli, essa va incontro alla falsità e al mutamento e, per converso, se non li ha ad oggetto, non può essere, come pretende Averroè, causa delle cose. Per essere certa e stabile, la scienza divina deve configurarsi come scienza di ciò che è necessario o comunque come intuizione diretta e immediata degli universali. Da essa, perciò, è inevitabilmente escluso il contingente

⁴⁴ *Amph.*, p. 332-333, 13, 12, 15.

⁴⁵ *Ivi*, p. 250.

⁴⁶ *Da.*, pp. 7 e 18 (con probabile riferimento a Pietro D'abano, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, diff. lxiv, Venetiis, apud Iuntas, 1565 (rist. Padova, Antenore, 1985), p. 96aD, e diff. lxxxvii, p. 130bB).

⁴⁷ *Da.*, p. 345: «Hic ego non dicam ineptissime spirituale materiali opponi, cum spiritale a spirando dicatur, spiratio autem materiae expers non sit».

⁴⁸ *Ivi*, pp. 366, 427, 428, 432, 453, 472, 477, 478, 480, 490; *Amph.*, p. 85.

⁴⁹ *Ivi*, p. 427.

⁵⁰ *Ivi*, p. 382; cfr. *Amph.*, p. 224.

⁵¹ Cfr. *Amph.*, Exerc. XXXIII.

che ha una natura indeterminata. Tale esclusione ovviamente allarmò i teologi. Nel tentativo di superarla Boezio ipotizzò che il contingente, quando cade nella sfera del sapere divino, diventa determinato e necessario. Vanini respinge aspramente come arbitraria l'ipotesi boeziana, osservando che l'indeterminatezza insita nella natura dei futuri contingenti resta tale per qualsivoglia intelletto, sia umano che divino. Insomma se da un alto guadagna in stabilità e necessità, dall'altro la *scientia Dei* perde in aderenza alla ricchezza della *varietas* naturale. La distanza tra il divino e l'umano si conferma incolmabile e segna un ulteriore duro colpo all'idea della provvidenza⁵².

Con la messa in crisi di un piano provvidenzialistico cade anche la possibilità di interventi straordinari di Dio sul mondo: i miracoli sono per lo più frutto della ingenua credulità popolare, alimentata per scopi di potere. Vanini individua almeno due tipologie di miracoli presunti: la prima è quella degli eventi di cui si ignora la causa naturale; la seconda è quella degli eventi che accadono dopo lunghissimi intervalli di tempo, non trascendono affatto le forze della natura e rientrano nell'ordine generale delle cose⁵³. Vi sono poi miracoli che sono veri e propri parti della fantasia di autori poco affidabili o poco credibili, com'è il caso del vaticinio del fanciullo appena nato, di cui parla Haly Halbohazen nel suo *De iudiciis astrorum*, o delle apparizioni cosiddette 'gregoriane', citate in abbondanza nei *Dialogi* di Gregorio Magno⁵⁴. Altri miracoli sono il prodotto dell'accesa immaginazione o della suggestione religiosa, come le stimmate di Francesco, il quale se le procurò o per effetto della passione ardente per il Cristo oppure con l'uso di un ferro, come faziosamente sospetta Lutero⁵⁵. Un'ulteriore categoria di miracoli si può ascrivere a finalità politiche o religiose o di lucro. Ci sono miracoli, architettati e messi in atto da principi per consolidare il proprio potere⁵⁶, e miracoli che accompagnano la nascita di religioni, vere o false che siano; le *leges*, infatti, sono fondate da un novello profeta, come Cristo o Maometto, il quale, ricorrendo all'astuzia, si presenta al popolo come portavoce della divinità, munito di poteri straordinari⁵⁷. Moltissimi sono poi i miracoli che, con reminiscenza lucianiana, si possono ascrivere ad imposture escogitate da fraticelli sacrificatori, privi di scrupolo, per spillare denaro a vecchiette superstiziose⁵⁸. Infine ci sono i miracoli ricordati nei testi sacri e nelle

⁵² Ivi, p. 97; *Da.*, p. 380 (con riferimento ad Averroè, *In Metaphysicorum libros*, xii, com. 51, Venetiis 1562, v. viii, p. 337v).

⁵³ *Da.*, pp. 410-411, 390.

⁵⁴ Ivi, p. 428. Cfr. *Da.*, p. 392; *Amph.*, pp. 36, 38, 40-41; Albohazen Haly filii Abenragel *Libri de iudiciis astrorum*, summa cura et diligenti studio de extrema barbarie vindicati, ac latinitati donati, per Antonium Stupam Rhoetum Praegalliensem, Basileae, ex officina Enrichi Petri, 1551, lib. iv, cap. i, p. 145. Per le apparizioni gregoriane, v. *Amph.*, p. n.n., 17, con riferimento a Gregorio Magno, *Dialogorum libri iv de vita et moribus Patrum Italicorum et de aeternitate animarum* di Gregorio Magno, nel cui impianto agiografico e miracolistico si fa un frequente ricorso alle apparizioni di spiriti e di anime di defunti (Cfr. Migne PL, t. lxxvii).

⁵⁵ *Amph.*, pp. 67-68, 70. Cfr. anche *Amph.*, p. 72. Va detto che la citazione di Lutero a proposito delle stimmate di Francesco non sembra trovare riscontro nei suoi scritti.

⁵⁶ Ivi, p. 50; *Da.*, p. 368.

⁵⁷ *Amph.*, pp. 52, 58; *Da.*, pp. 387, 390-392.

⁵⁸ *Amph.*, pp. 50-51; *Da.*, pp. 367, 371, 390-391.

storie ecclesiastiche ai quali siamo obbligati a credere in ossequio alla fede e in ottemperanza ad appositi decreti pontifici⁵⁹. Ma Vanini in proposito non ha cedimenti di sorta; a differenza di Pomponazzi che si preoccupa di salvare i *miracula vera*, egli è fermamente convinto che tutti i prodigi sono falsi e che tutti sono riconducibili a cause naturali. Lo prova il fatto che mancano testimonianze di prima mano intorno alla loro veridicità. Gli atei dicono di non averne mai visto alcuno e di aver saputo dai più anziani di non aver mai visto niente con i propri occhi e di averne solo sentito parlare soprattutto da parte di vecchiette facilmente suggestionabili. La credulità popolare è una inequivocabile preconditione del miracolo, tant'è che neanche Cristo poté compiere prodigi nella propria patria a causa della incredulità dei suoi conterranei. E, per dare un esempio di come si costruiscano le testimonianze, Vanini ricorda il miracolo verificatosi a Presicce, ove, in occasione del rinvenimento di un'icona bizantina, un cieco dalla nascita avrebbe acquistato la vista e in compenso sarebbe diventato claudicante. Su tale presunto miracolo il Salentino scrive forse le pagine più felici e più congeniali al suo spirito beffardo e dissacratorio e si esibisce in un vero e proprio *divertissement* in cui, con ironia e con un incalzante affastellamento di ipotesi ateistiche, mette alla berlina la credulità popolare⁶⁰.

Al razionalismo critico del Salentino non sfugge neppure il testo sacro, il cui originale – egli dice maliziosamente con l'evidente intento di screditarne l'autorevolezza – non è mai stato trovato da nessuna parte⁶¹. Lungi dall'essere di ispirazione divina, la Bibbia non è affatto un testo privilegiato, né è per principio sottratta al tarlo corrosivo della critica; i filosofi mostrano di avere in essa la stessa fede che hanno nelle favole di Esopo o nelle astruserie del Corano⁶². Perciò Vanini si sente libero di esprimere giudizi drastici e trancianti sulle parti che la compongono. I testi profetici sono infarciti di falsità, quelli di Salomone, stimato dagli ebrei un dio di sapienza, sono zeppi di proverbiucoli popolari e di versetti lascivi. Il *Pentateuco* si nutre di una filosofia elementare e rudimentale e si presenta nella forma di un codice etico e giuridico i cui precetti, come taluni divieti alimentari o come il matrimonio levitico, che Vanini interpreta come pratica incestuosa, sono di chiara marca politica. Se dal giudizio sui singoli libri passiamo all'esame del loro contenuto la critica vaniniana si fa più aggressiva e mira ad equiparare e a mettere sullo stesso piano della religione pagana e di quelle cosiddette false tanto la *lex* giudaica quanto quella cristiana. La storia ebraica narrata nel Vecchio Testamento è degna di spugna e di carbone⁶³. Il Dio che ne tesse le fila ha i

⁵⁹ *Da.*, p. 366; *Amph.* p. 51.

⁶⁰ *Da.*, p. 367; *Amph.*, p. 72; *Da.*, p. 439; *Amph.*, pp. 72-77.

⁶¹ *Da.*, p. 366: «Sed Scriptura, cuius nec originale ullibi adinvenitur».

⁶² *Amph.*, p. 83; *Da.*, p. 46: «Vetusti Philosophi Hebraeorum ceremonias irridebant»; p. 480: «Philosophi... sacras Hebraeorum historias contemnunt»; *Amph.*, p. 83: «Qui eam Sacrae Scripturae praestant fidem, quam vel ego Aesopicis fabellis aut muliercularum insomnijs aut Alcorano-Turcicis superstitionibus».

⁶³ *Amph.*, pp. 83, 215; *Da.*, pp. 455, 46, 325-327, 8.

tratti di un Dio vendicatore che ricorre alle pene e alle punizioni⁶⁴ come il principe terreno, della cui autorità Egli è modello archetipo e fonte (*a Deo potestas*). La connessione tra il peccato di Eva e i dolori del parto è del tutto arbitraria come si evince dal fatto che essa fu ignorata dai filosofi pagani i quali sapevano bene che anche gli animali, che sono privi di ogni macchia di peccato, sono travagliati dalle stesse doglie⁶⁵. I temi del peccato originale e della redenzione sono demandati ai vecchi dotti della Sorbona per essere privi di qualsivoglia valenza filosofica. Spesso Vanini designa Mosè come filosofo⁶⁶, anziché come profeta, per sottolineare che la sua opera è di origine umana e non divina. Quando viceversa lo considera alla stregua di un inviato da Dio, fa cadere l'accento sul suo carattere di profeta armato che impose gli ordinamenti giudaici con la forza e non in virtù della rivelazione. Nello stesso spirito a Mosè egli contrappone Cristo come profeta astuto che si sottrae abilmente agli imbarazzanti quesiti dei farisei, mette in atto, come un erudito filosofo, ciò che era stato predetto dagli antichi profeti e sconvolge, come un principe di stampo machiavelliano, la legge giudaica nella finzione di volerla portare a compimento⁶⁷.

Quanto al Nuovo Testamento l'attenzione del Salentino si concentra soprattutto sul paolinismo, denunciato come forma di autoritarismo le cui radici sono nella concezione della fede che, come dono gratuito, scollegato dai meriti acquisiti, obbliga i credenti a una totale subordinazione della coscienza e dell'intelletto. Vanini non trascura di far notare che l'autoritarismo paolino va ben oltre il campo della religione per assumere connotazioni politiche, con la dottrina della radicale soggezione ad una autorità terrena incontestabile perché d'origine divina, ed etiche, con la dottrina del matrimonio simbolo dell'unione della Chiesa e di Cristo e con la condanna della sessualità non finalizzata alla riproduzione. Più in generale tutte le religioni si configurano come un potere spirituale che invade e domina le singole coscienze attraverso il timore del Nume Supremo che tutto vede e compensa con premi e castighi eterni⁶⁸.

Nel complesso l'attacco ai testi sacri è davvero devastante e lo è più di quanto possa emergere da una lettura epidermica degli scritti vaniniani. Tutto è sottoposto al vaglio della ragione: l'elezione del popolo ebraico, le alterne vicende della sua storia, la fuga dall'Egitto, il messianismo, le profezie di Daniele e degli altri profeti sull'Anticristo, l'attraversamento del Mar Rosso, le resurrezioni, l'assunzione in cielo di Mosè e di Elia, le visioni di Giacobbe, la riproduzione delle pecore di Labano, la prassi della circoncisione di origine egiziana, l'istituzione del sacramento del matrimonio⁶⁹. Tutto sfuma nella nebbia della favola e della menzogna, di cui è vittima il popolino, ma non i dotti o i filosofi. Il *leit Motiv* ricorrente è

⁶⁴ *Amph.*, p. 82: «A Deo scelerum iustissimo vindice, vel a iudicibus, Dei ministris, meritis mulctantur poenis».

⁶⁵ *Ivi*, pp. 91, 235, 260.

⁶⁶ *Da.*, pp. 102, 113. In *Da.*, p. 250, definendo Mosè 'principe', Vanini ne segnala la funzione politica.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 360-361, 358-362.

⁶⁸ *Da.*, p. 366; *Amph.*, pp. 108, 164, 171; *Da.*, pp. 354-355, 357, 412.

⁶⁹ *Da.*, pp. 123-124, 455-456, 361, 428, 354-355.

che le *leges* si fondano sull'inganno e sulla frode. E a sostegno di una tesi così ardita Vanini invoca paradossalmente l'autorità di Agostino il quale riconosce la liceità della menzogna in ambito religioso e dichiara esplicitamente che avrebbe stentato a credere alla verità dei Vangeli se non fosse stato obbligato dall'autorità della Chiesa (che è un modo sottile per insistere ancora una volta sul principio dell'autorità e sulla coincidenza tra il contenuto della fede e i decreti dell'autorità pontificia). In breve la religione è per Vanini il dominio dell'inganno e dell'impostura: i filosofi ne erano perfettamente consapevoli, ma per il timore del pubblico potere, erano costretti al silenzio⁷⁰.

Se la demolizione della teologia costituisce la *pars destruens* del pensiero vaniniano, la riflessione sulla scienza ne rappresenta la *pars construens*. Non si tratta ovviamente di attribuire al Vanini un ruolo nella nascita della scienza moderna, ma di stabilire quali sono i limiti e i confini della sua concezione della natura, la quale, com'è evidente, ha fundamentalmente una connotazione filosofica. Si è spesso notato⁷¹ che il Vanini sembra essere estraneo a quel complesso processo storico che aprì la strada al nuovo sapere scientifico, ma non sempre si è posta la dovuta attenzione sul fatto che egli scrive proprio negli anni in cui quel processo storico era appena agli inizi. In astronomia la svolta decisiva si era prodotta nel secolo precedente con il *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) di Copernico; ma solo a ridosso della stampa dei testi vaniniani Kepler aveva elaborato le sue due prime leggi astronomiche nell'*Astronomia nova* (1609) e si accingeva alla formulazione della terza nell'*Harmonices mundi* del 1619. Qualche anno prima dell'*Amphitheatrum* avevano visto la luce il *Nuncius Sidereus* (1610) e la relativa *Dissertatio* kepleriana (1610) e, nel 1612, Galileo aveva dato alle stampe il *Discorso delle cose che stanno in su l'acqua, e che in quella si muovono*. Nel campo della medicina il *De humani corporis fabrica* (1543) del Wesel aveva già da mezzo secolo scosso il galenismo dal tradizionale torpore e dal dogmatismo, indicando nella esperienza la strada maestra per le ricerche anatomiche. Lo stesso Vesalio e Serveto avevano avuto le prime timide intuizioni relative alla piccola circolazione sanguigna, ma alla soluzione globale e definitiva non si giunse che più tardi con la *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628) di William Harvey. Il magnetismo era stato oggetto di una accurata messa a punto da parte di Gilbert con il suo celebre *De magnete* (1600) e la soluzione dell'annoso problema dell'arcobaleno era stata suggerita dal De Dominis nel *De radiis visus et lucis in vitriis* (1611).

Che sentore ha Vanini di questo vasto movimento di idee nuove? Egli è innanzi tutto schierato contro quelle forme di sapere occulto, come l'astrologia, la magia, l'alchimia e la cabalistica che avevano dominato la scena della Rinascenza; è altresì un tenace avversario del platonismo del

⁷⁰ *Amph.*, p. 36 (con riferimento ad Agostino, *De civitate Dei*, iv, 27, Migne PL, t. xli, 1845, t. vii, col. 134), p. 164 (con riferimento ad Agostino, *De baptismo contra Donatistas*, iv, 24, Migne PL, t. xliii, 1861, t. ix, col. 174); *Da.*, p. 367.

⁷¹ Cfr. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, v. vi (1941), pp. 511-513.

suo tempo in cui scorge una paradossale confusione di teologia, di matematicismo misticheggiante e di sapere scientifico. Il suo aristotelismo è più epidermico che oggetto di profonda convinzione; anzi egli tiene nei confronti della filosofia peripatetica un atteggiamento critico forse perché progressivamente ne scopre l'inidoneità a fondare un nuovo modello di scienza. Vanini ignora del tutto i progressi compiuti dal De Dominis e dal Gilbert rispettivamente sul fronte della riflessione e della rifrazione della luce e su quello del magnetismo, ma è indubbiamente sensibile al richiamo vesaliano all'esperienza diretta e nutre non poche simpatie per i modelli meccanicistici capaci di assicurare un'autentica autonomia al mondo della natura. Più consistenti sembrano, invece, le sue aperture verso il copernicanismo di cui forse aveva percepito qualche eco nel convento napoletano del Carmine Maggiore ove certamente era rimasta traccia dell'insegnamento di Paolo Antonio Foscarini. Ma è soprattutto significativo che egli si preoccupi di procurarsi un esemplare della *Dissertatio* kepleriana e che in taluni passi del *De admirandis* accenni, sia pure con la dovuta cautela, al moto della terra⁷², ovvero ad una dottrina scientifica che, appena qualche mese prima, tra il 24 febbraio e il 5 marzo 1616, aveva subito una prima condanna da parte del Santo Uffizio.

Le novità della filosofia del Vanini vanno ricercate soprattutto nella sua concezione dell'uomo e dell'universo⁷³. La *pars construens* del suo pensiero è già implicita nella demolizione della teologia e della metafisica classica. Solo attraverso la loro messa al bando è possibile l'autonomia della ragione e della natura. È significativo che su questo terreno Vanini si muova con una sorta di equilibrio vacillante tra aristotelismo e antiaristotelismo. Se sono ancora aristotelici il suo linguaggio e il suo apparato concettuale, il nucleo di idee che ne emerge confligge con i più saldi principi del filosofo greco. Ciò accade in particolare quando egli mette a punto temi come quelli della natura, dell'ordine, delle forme, della materia e della conoscenza. La natura, per esempio, è aristotelicamente definita «principio del moto e della quiete»⁷⁴, ove il termine 'principio' indica di per sé una autonomia ed una indipendenza da qualsivoglia potenza esterna. Per Vanini tutto è dentro la natura; ciò che è fuori o al di sopra di essa è una costruzione dell'intelletto e gli enti immateriali e spirituali, come già sappiamo, sono vuote astrazioni, prive di consistenza⁷⁵. Le stesse forme aristoteliche perdono la loro rigidità essenzialistica o sostanzialistica di matrice platonica e si calano più profondamente nel multiforme divenire della natura. Nei misti e nei processi di trasformazione di un continuo le forme, dichiara Vanini in

⁷² *Amph.*, p. 228; *Da.*, pp. 24, 25, 32, 144.

⁷³ *Amph.*, p. 286: «Si est principium motus, ergo ipsa non habet principium; hoc autem cum soli Deo conveniat, Naturam idem cum Dei potestate esse apud Aristotelem constat. Ipse autem duplicem statuit Naturam: unam, supremam in omnia entia potestatem, sic nihil est praeter Naturam, ne monstra quidem, quando in Natura sunt. Altera Natura est eadem, sed non impedita cuiuspiam externae occursu rei; praeter hanc Naturam multa fiunt».

⁷⁴ *Amph.*, p. 286; *Da.*, pp. 254, 318.

⁷⁵ *Da.*, p. 385.

netto contrasto con lo Stagirita, si mescolano⁷⁶ come si mescolano le materie; esse sono intaccate dal divenire e sono intrinsecamente incardinate nella materia delle cose in processi di aggregazione e di disgregazione che sfiorano una concezione atomistica o comunque materialistica della natura⁷⁷. Tutto ciò che esiste è corpo e nulla si muove se non è un corpo. La materia e il moto sono i soli principi del mondo naturale. Anche la materia, come le forme, perde le connotazioni che aveva all'interno dell'aristotelismo: non è più intesa come potenza o passività o ricettività, ma è concepita, probabilmente per un influsso presocratico, come principio attivo e dinamico.

Segue da ciò una revisione del concetto aristotelico di natura. Per lo Stagirita essa è una totalità ordinata nel senso che si configura come soggetto e causa finale in sintonia con il dettato del *II Physicorum*⁷⁸. Vanini utilizza liberamente il lessico aristotelico così da dare l'impressione di attestarsi sulle stesse posizioni del filosofo greco. Infatti, l'uso che egli fa del termine 'natura', nell'accezione di totalità di enti, spesso si accompagna a formule e modi di dire che sottintendono una concezione finalistica: non di rado ripete che la natura e Dio non fanno nulla invano⁷⁹, che scelgono sempre il meglio⁸⁰, che la natura è potenza di Dio⁸¹, è maestra prudente, sapientissima⁸², madre provvida⁸³; ad una qualche intenzionalità sembrano fare riferimento anche verbi come *dare*, *insculpere*, *velle*, *intendere*, *indere*, *respicere*, *ordinare*, *obtinere* ecc., con

⁷⁶ Ivi, p. 172: «formas misceri».

⁷⁷ Prescindendo da termini come *aggregatio* e *disgregatio*, spunti di atomismo sembrano affiorare nel *De admirandis* per la presenza di termini come *particula* e relative varianti morfologiche (10 occorrenze), *minima* (un'occorrenza) e *portiuunculae* materiali (4 occorrenze).

⁷⁸ Aristotele, *Phys.*, ii, 8, 199 b 32.

⁷⁹ *Amph.*, 28, 269, 283, 286, 290, 291, 309, 310 (con riferimento ad Aristotele, *De coelo*, i, 4, 271 a 32 e ii, 8, 290 a 31-32. Vedi anche: *De coelo*, ii, 11, 291 b 13-14; *Da.*, pp. 40, 193).

⁸⁰ *Amph.*, pp. 91, 110.

⁸¹ Ivi, p. 242 («Natura nisi potestas Dei»); p. 285 («Natura potestas Dei»); p. 286 («Naturam idem cum Dei potestate esse apud Aristotelem constat»); p. 290 («Deus et Natura»), p. 301 («Datus esse a Natura, quae divinae potentiae vis est atque facultas»); p. 310 («A Deo et a Natura ordinata»); *Da.*, p. 254 («Natura, quae Dei facultas, imo Deus ipse»); p. 366: («Natura, quae Deus est (est enim principium motus)»).

⁸² *Amph.*, pp. 161, 283, 285.

⁸³ *Da.*, pp. 149, 259, 432.

cui egli indica l'agire della natura⁸⁴. Ma se si conduce l'indagine nello spirito della circolarità ermeneutica che integri la comprensione dei dettagli alla luce del contesto e quella del contesto alla luce dei dettagli, si scopre che quel finalismo è solo nella superficie del testo e che invece la natura ha per il Salentino un ordinamento che coincide con la serie causale che lega intrinsecamente gli effetti alle cause e viceversa⁸⁵. Rispetto ad Aristotele si determina una prevalenza non della causa finale, ma di quella efficiente. Il distacco dal pensatore antico o dal tomismo è netto: se per lo Stagirita l'ordine è finale e se per Tommaso è gerarchico, per Vanini è invece seriale. Non è cioè un ordine voluto, né pensato, né imposto da un principio esterno, ma è tutt'uno con il divenire delle cose; più precisamente è la regola insita nella struttura stessa di un complesso meccanismo o di un complicato ingranaggio, ove il moto di una parte è causa del moto di un'altra ed è nel contempo garanzia del funzionamento del tutto. Il mondo delle cose non è che una *machina mundi*⁸⁶; l'universo ha le stesse leggi certe e stabili che ha l'intricato ingranaggio degli orologi costruiti da un artigiano tedesco. Ove naturalmente il termine 'legge' non va confuso con quello di legge scientifica, traducibile in formule matematiche, ma va inteso più semplicemente come ordinamento inscritto nel meccanismo stesso di un orologio. Su questo concetto meccanicistico si innesta un ulteriore elemento di matrice presocratico-empedoclea che scuote l'idea aristotelica di un ordine sostanzialmente irrigidito, fissato una volta per tutte, cristallizzato. Per Vanini l'ordine naturale è sì stabile, ma è nello stesso tempo dinamico; è, se così si può dire, un ordine che cresce ed include in sé elementi di novità, passando da uno stato di imperfezione ad uno di sempre maggiore perfezione⁸⁷. Ovviamente entro l'ordine della natura è incluso anche l'intervento umano, poiché l'uomo può agire sulle cose per migliorarne e correggerne il

⁸⁴ Espressioni che presuppongono una sorta di personalizzazione della natura, o comunque una concezione finalistica della stessa, ricorrono tanto nell'*Amphitheatrum* (p. 4: «A natura obtinuer»; p. 25: «Homini quasi servam naturam»; p. 26: «Data fuit a natura»; p. 28: «Haud tam vesana natura»; p. 41: «Homini a natura insita sit»; p. 75: «Naturae opus»; p. 78: «Insculptas a natura»; p. 110: «Indita sit a natura»; p. 121: «Intenta a natura»; p. 184: «Natura voluit»; p. 242: «Natura semper versatur circa singularia»; p. 263: «A natura non intenta»; p. 265: «Natura intendit»; p. 285: «Natura est potestas Dei ad motus omnes ordinarios. Est igitur eadem quae et providentia»; p. 301: «Datus esse a Natura»; p. 303: «Natura respexit»; p. 309: «Opus naturae»; «A natura est data»; p. 310: «Naturae opus non esse otiosum et supervacaneum»; «A Deo et a natura ordinata est), quanto nel *De admirandis* (p. 5: «a natura data fuit»; p. 57: «Estne adeo imbecillis Natura ut»; p. 76: «Non enim audet Natura venas extollere»; p. 82: «A Natura respuuntur»; p. 172: «A natura institutae»; p. 193: «A natura ordinatum»; p. 201: «Dedit Natura»; p. 209: «Natura exposcit»; «Exigit natura»; p. 224: «Sunt a natura denegati»; p. 298: «Datus est a natura»; p. 310: «Natura dividit»; p. 363: «Natura finem adipiscitur»; p. 474: «Dati cum sint a natura»).

⁸⁵ A dimostrazione del ruolo centrale che ha nei testi vaniniani il concetto di causalità naturale si può osservare che il termine 'causa' (e relative varianti morfologiche) ha ben 193 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 196 nel *De admirandis*, sempre nel senso di causa naturale, fisica, efficiente e prossima dei fenomeni. A tali dati va aggiunto che il Vanini utilizza spesso nello stesso senso il termine 'ratio', il quale nella medesima accezione presenta ben 99 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 189 nel *De admirandis*.

⁸⁶ *Da.*, p. 92; *Da.*, p. 21: «Horologiorum machinulis.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 59; 362-364.

corso; può con l'industria e con la tecnica incrementare la produttività dei campi e può restituire la fertilità alla donna sterile. Il distacco da Aristotele si fa più manifesto nel campo della biologia: per lo Stagirita le specie viventi sono fisse, per Vanini, invece, da quelle esistenti, o comunque in presenza di determinate circostanze fisico-ambientali, se ne generano continuamente di nuove.

Ma per comprendere il progetto epistemologico vaniniano occorre focalizzare l'attenzione sul tema della conoscenza umana. Su questo terreno egli opera uno smantellamento dell'epistemologia aristotelica a partire da uno dei cardini della posterioristica. Nel I libro degli *Analytica posteriora* Aristotele scrive: «È impossibile che l'oggetto della scienza sia diverso da come la scienza lo conosce»⁸⁸. Si tratta evidentemente del principio di una gnoseologia orientata in senso oggettivistico: la qualità e la natura del sapere dipendono dalla natura dell'oggetto. In altri termini è impossibile che si abbia una scienza certa di un oggetto incerto⁸⁹. Vanini utilizza questo principio come una sorta di linea di demarcazione tra la scienza divina e la scienza umana. Per essere certa nel senso di essere necessaria e universale la scienza divina deve avere ad oggetto enti necessari ed universali, perché solo questi possono garantire la stabilità e l'invariabilità o immutabilità del sapere. La teologia non ha fatto altro che trasferire nella mente divina le essenze e gli intelligibili di matrice aristotelica; la *scientia Dei* non è che la stessa scienza aristotelica avente per oggetto l'universale e il necessario. Entrambe, però, si rivelano inadeguate ad inglobare come propri oggetti gli enti singoli e particolari che sono sottoposti al divenire e al mutamento⁹⁰. Lo stesso Aristotele aveva affermato che se Dio ne avesse conoscenza, ne sarebbe degradato⁹¹. Con una punta di radicalismo Vanini ne deduce che Dio non ha conoscenza di tutte le cose; anzi, quanto ai singoli, non ha neppure la conoscenza che ne hanno i bruti⁹².

Con la teologia dunque cade anche l'ideale epistemico dell'aristotelismo che ha il suo fondamento nella scienza dell'universale. A che serve – osserva Vanini – sapere che Socrate, Platone ed Aristotele sono 'uomini' se poi ignoriamo le specifiche individualità per le quali ciascuno si differenzia dall'altro? La metafisica essenzialistica è inadeguata perché presuppone una concezione qualitativa e animistica del mondo della natura. Per aprire nuovi orizzonti alla scienza occorre ripartire dalle reali condizioni entro cui si produce la conoscenza umana. Accantonando le inveterate nozioni di intelletto agente e di intelletto passivo, Vanini dichiara che la nostra facoltà intellettuale è operativa ed è in perenne movimento e in continuo divenire, come tutti gli altri enti

⁸⁸ *Amph.*, p. 130 (con riferimento ad Aristotele, *Analytica posteriora*, i, 2, 71 b 15; i, 4, 73 a 21-23).

⁸⁹ *Amph.*, pp. 127, 130.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 236-237, 239, 256; cfr. anche *Da.*, pp. 379-380.

⁹¹ *Amph.*, pp. 236, 254 (con riferimento ad Averroè, *In Metaphysicorum libros*, xii, com. 51, Venetiis, 1562, v. viii, p. 335v: «Si igitur primum intelligit vilia, contingit ut sua nobilitas sit intelligendo vilia: quapropter et sua actio erit vilissima actio actionum»); pp. 197 e 204 (con riferimento ad Aristotele, *Metaphysicorum*, xii, 9, 1074 b 35).

⁹² *Amph.*, p. 243.

naturali. Ciò significa che la gnoseologia vaniniana assume una curvatura in senso soggettivistico: il nostro intelletto non ha ad oggetto verità eterne che precedono l'esperienza: noi – scrive il filosofo – siamo circoscritti entro i limiti del tempo e dello spazio; la nostra conoscenza muta col mutare delle cose, non ha la stabilità della conoscenza divina, ma passa dall'assenso al dissenso, dalla verità all'errore o viceversa⁹³.

Si sarebbe tentati di dire che la scienza umana ha limiti opposti a quelli della *scientia Dei* e della scienza aristotelica, poiché, se per un verso, aderisce alla *varietas* naturale, per l'altro, sembrerebbe mancare di stabilità e di certezza. Vanini, però, non spinge la sua analisi fino a sconfinare nel fenomenismo o peggio ancora nello scetticismo. A differenza dei libertini, con i quali entrò in dimestichezza⁹⁴, egli si mostra fiducioso nella scienza anche quando lamenta la difficoltà di acquisire certezze persino sulle cose più semplici e più minute. L'intelletto umano è sì inchiodato entro le maglie del tempo, ma è altresì una facoltà congetturale e operativa che, agendo sul materiale fornito dai sensi, accresce indefinitamente il proprio sapere, proprio come accade nei processi di indottrinamento⁹⁵, in cui si produce un'organica accumulazione delle conoscenze. Ma il problema di fondo non è tanto la crescita del sapere umano quanto piuttosto quello della sua certezza, poiché a differenza della scienza divina, che è garantita dalle essenze, la scienza umana rischia di franare a causa della mutevolezza dei propri oggetti. Di conseguenza il passo da compiere in direzione della fondazione del sapere scientifico è quello di stabilire quali sono i presupposti della sua certezza. In proposito Vanini ha in mente un mutamento del modello epistemologico di scienza, non più ancorato alla necessità delle essenze universali, ma alla necessità intrinseca al rapporto causale. La dimensione della certezza non è preclusa alla conoscenza umana perché l'ordine naturale coincide con la serie causale che lega gli eventi e le cose. La stessa facoltà congetturale consiste nel prevedere possibili effetti a partire da cause presenti o da cause passate. In breve la necessità intrinseca al nesso causale è garanzia dell'ordine e della conoscibilità delle cose e perciò

⁹³ Ivi, pp. 247, 249, 241-242, 109-110, 323-324, 332-333, 248, 234, 243, 380-381, 155, 34, 256-257.

⁹⁴ Cfr. in proposito e più in particolare sulla vita del Vanini, F. P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005, pp. 273-288.

⁹⁵ *Amph.*, pp. 138, 253.

anche della certezza della scienza umana⁹⁶. Alla luce di questo mutamento di prospettiva si spiega la continua insistenza del Salentino sulle cause naturali che tolgono alle cose o agli eventi lo smalto dell'*arcanum* e dell'*admirandum*. Sottratta alla natura divina, la causalità, come connessione necessaria e intrinseca alle cose, è calata nel mondo fisico, ne è anzi una sorta di legge interna o di regola su cui si fonda la certezza del sapere umano. Il mondo naturale non è più soggetto al capriccio o al volere o al potere di un agente esterno, ma è un ordinamento autosufficiente, governato da propri principi. Ciò non deve essere interpretato come una forma di panteismo o di panenteismo. Vanini non sta più sul terreno del Rinascimento, ma è ormai approdato a pieno titolo nell'età moderna. Quando usa la formula binomiale *Deus sive natura* o quando identifica la *potestas Dei* con la natura, egli si serve sì di una espressione vecchia e logora, ma opera, al di là delle sue consuetudini lessicali, un capovolgimento della prospettiva rinascimentale. Quel binomio, infatti, si traduce non in una divinizzazione della natura, ma, all'opposto, in una naturalizzazione di Dio. Il Dio della tradizione teologica, che non può non tradursi in potenza ordinaria e che, come *potestas absoluta*, è ormai una pura astrazione o una potenza priva di effetti, è totalmente svuotato nell'ordine della natura.

L'idea della scienza come spiegazione della natura *iuxta propria principia* coincide con il programma telesiano, che Vanini persegue con più coerenza del filosofo calabrese. Telesio, infatti, non entra in urto con la tradizione teologica; anzi nelle tre successive redazioni del *De rerum natura* (1565, 1570, 1586) egli sembra approfondire e chiarire a se stesso i termini della propria ortodossia. Nelle pagine proemiali, per esempio, pone una preoccupante preclusione nei confronti di un'indagine razionale sulla natura. La polemica contro i filosofi che contendono con Dio in sapienza e pretendono di spiegare il mondo *suo arbitrato*⁹⁷ gli consente sì di spiegare la natura con il senso, ma altresì di ritenere che Dio abbia appositamente dotato gli enti del senso, come di uno strumento acuto e

⁹⁶ Ivi, p. 131: «Perfici tum demum scientiam nostram, cum causas omnes, principia atque elementa quaesitae rei cognoscimus»; pp. 239-240: «Non potest intelligi causa quin simul intelligatur causatum, quippe relativa sunt, haec autem simul cognitione sunt»; p. 241: «Causa et effectus relativa sunt; haec autem simul cognitione sunt atque intellectu»; pp. 284-285: «Connexio immutabilis causae et effectus; ita intelligentur omnia quaecunque comprehenduntur, sive tanquam partes, sive tanquam species, sive tanquam effectus»; p. 285: «Fatum est vis ordinarum inter se causarum et effectuum»; Ed anche in negativo: *Amph.*, p. 287. «Ergo fortuna non est causa, quare omnino quid sit fortuna non dicunt. Non enim est vis connectens causam cum effectu»; p. 289: «At quomodo potest esse mutatio in effectu et non in causa?»; *Da.*, p. 150: «Effectum rei conspicimus, causam vero ignoramus»; p. 256: «Fortuitos non dixerim effectus, quorum causae mihi innotescunt»; p. 384: «Cur non igitur effectus idem, si causa eadem viget?».

⁹⁷ B. Telesio, *La natura secondo i suoi principia*, introduzione, traduzione, note e apparati di Roberto Bondi, 2009, *Proem.*: «Sed veluti, cum Deo de sapientia contententes, decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et, quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes volentesque veluti suo arbitrato mundum effinxere».

sufficiente ad esplorare il mondo naturale⁹⁸. In altri termini il filosofo calabrese ammette candidamente una fondazione teologica e insieme metafisica delle due nature agenti, che, invocate come principi interni alla natura stessa, rientrano di fatto nel piano provvidenzialistico e finalistico di un Dio sapientissimo⁹⁹. Non a caso egli è convinto che il suo progetto filosofico sia in perfetta linea con le scritture o comunque con una *ratio* umana subordinata sia al dettato dei testi sacri sia alle istanze della teologia.

Un'analogia potrebbe essere riscontrata con il Pomponazzi, che, come è noto, almeno in riferimento al *De incantationibus* e al *De fato*, è ampiamente presente nei due scritti vaniniani a differenza di Telesio che non è mai citato. Il *De incantationibus* in particolare è l'opera in cui il Mantovano si impegna a spiegare l'ordine delle cose con il costante ricorso alle *causae naturales*. Ma il progetto perettiano fa affidamento soprattutto sulle Intelligenze intermedie, la cui esistenza è negata da Vanini. Saldamente ancorato al principio aristotelico della impossibilità di un'azione diretta di Dio sul mondo, Pomponazzi si aggrappa ad una causalità astrologica che agli occhi del Salentino, presenta una residuale connotazione teologica, fortemente sospetta.

Se analizziamo l'uso vaniniano di termini come 'causa' o 'causa naturale' scopriamo ulteriori elementi di contrasto con le posizioni di Pomponazzi o di Telesio, perché le cause da essi teorizzate si presentano con un'idea di uniformità e di universalità che cela un'ulteriore, irriducibile matrice metafisico-teologica; da entrambi, infatti, esse sono pensate come cause uniche della totalità dei fenomeni. Ma proprio tale unicità prova che esse non sono cause interne all'incessante divenire della natura, ma sono, invece, residui o mascheramenti di una causalità che le si impone dall'esterno. Vanini evita di ricorrere a principi astratti e generici e cerca ostinatamente e sistematicamente di individuare le cause entro l'ordine naturale delle cose. Ciò significa che il sapere scientifico si fonda non sulle cause remote, quali potrebbero essere quelle perettiane e

⁹⁸ Ivi, i, 4: «Et tria omnino illorum principia ponenda sunt: agentes naturae duae, calor frigusque, et corporea moles una; et aequae es illorum utriusque propria congruensque, aequae nimirum expandi amplificarique et densari constringique, aequae nimirum, quae calor et quae frigus gaudet, dispositione donari apta... Propterea porro a Deo optimo maximo moles creata, ut agentes operantesque naturae eam subirent in eaque subsisterent et propria illarum utraque specie eaque donarentur dispositione, quae ipsius ingenio operationique apta foret, itaque caelum ex ea terraqueo et entia reliqua constituerent omnia». Ed ancora in i, 5: «Et moles ipsa, non ullam ut actionem ullamve propriam ut ederet operationem, ne cut ens omnino per se subsistens esset, a Deo creata est; sed ut agentes operantesque naturas susciperet, et in inexistentibus iis in entia ageretur, quae ex ipsa facta apparent».

⁹⁹ Ivi, iv, 24: «Quis tamen sanae mentis homo, quaecumque velit, Deum facere posse neget? At Dei sapientiam bonitatemque in reliquis contemplatus quisvis, illud etiam simul intueatur; posse quidem quaecumque velit facere Deum, qui mundum universum e nihilo condiderit; sed non eo illum pacto constituisse ut entia ad proprias edendas operationes nova potentia operandi assidue indigeant, sed singula a deo ipso propria natura propriasque operandi operationes facultate donata; juxta propriam singula operari naturam, numquam quidem a Deo summo non dependentia nec unquam Conditoris ope non indigentia, ut aequae singula; quorum igitur nullum non a propria etiam natura et non sui ipsius agat opereturque gratia, in aliorum etiam commodum bonumque agere operarique conspectum».

telesiane o quali potrebbero sussistere in sede teologica e metafisica, ma sulle cause prossime, le sole che sono in grado di spiegare gli effetti che cadono sotto la nostra esperienza¹⁰⁰. Sfortunatamente Vanini compie un passo verso la fondazione della scienza moderna solo nell'ottica di una cornice meramente teorica, dalla quale è assente la matematica che ne è, invece, lo strumento principe. Men che mai egli è attrezzato sul piano della ricerca sperimentale, poiché il suo concetto di esperienza è per lo più equivalente alla semplice osservazione empirica. Ne consegue che l'individuazione delle cause prossime è da lui condotta con una buona dose di approssimazione. Ciò fa sì che la sua ricerca scientifica resti per molti versi di tipo congetturale; gran parte dei suoi risultati sono caduchi; spesso, in mancanza di una puntuale individuazione delle cause prossime, egli si perde in una farraginoso ridda di ipotesi talvolta infelici, talvolta persino elementari e semplicistiche, talvolta forse troppo condizionate da propositi dissacratori o eversivi. Si salvano talune sue brillanti intuizioni nel campo della biologia che a qualche studioso sono apparse addirittura precorritrici del darwinismo e che forse meglio sarebbe ricondurre nell'alveo di un ingenuo o primordiale trasformismo biologico¹⁰¹. Ma la pochezza dei risultati non deve farci perdere di vista il senso più profondo del suo programma filosofico: la rottura con i parametri della teologia e della metafisica, la salda consapevolezza dell'autonomia della ragione e della natura, il riconoscimento di un ordine puramente naturale, l'istanza di una spiegazione scientifica, fondata su specifiche cause prossime, sono certo intuizioni che non mancano di avere una loro rilevanza teoretica.

È tutto ciò sufficiente per assegnare al Vanini un ruolo nella nascita della scienza moderna? Se esaminiamo la questione sotto un profilo rigorosamente tecnico, la risposta non può essere che negativa. Ma se pensiamo alla rivoluzione scientifica come ad un processo storico di estrema complessità su cui agirono trasformazioni più profonde della società e del modo di pensare, al Vanini, che pure rimane al di qua della nascita della scienza moderna, può essere attribuito il merito di averne intuito i contorni teorici.

¹⁰⁰ *Amph.*, p. 129: «Effectus causam sequitur proximam potius quam remotam»; p. 138: «Ex causis nunc existentibus vel praecedentibus coniecturam facere»; *Da.*, p. 413: «Causae hae sunt proximae, quae immediate agunt in suos singulares effectus, ideo mutuo se respiciunt et indicant».

¹⁰¹ Danno una lettura pre-darwiniana della biologia vaniniana E. Morselli, *Un precursore italiano di Darwin. Giulio Cesare Vanini*, in «Rassegna Settimanale di Politica, Scienze, Lettere ed Arte», v, 1880, pp. 422-424; Idem, *Contributo alla storia delle dottrine scientifiche. La teoria dell'eredità secondo G. C. Vanini*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», viii, 1889, pp. 500-506; G. Cattaneo, *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull'origine ed evoluzione degli organismi*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», iv, 1885, pp. 429-443; P. Boiteau, *Chronique d'histoire des sciences. Au temps de l'Inquisition. J-C. Vanini et la notion d'évolution au début du xvii^e siècle*, in «Pensée», n. 127 (1966), pp. 93-103. Per una più recente valutazione della questione ci sia consentito di rinviare alla nostra *Monografia introduttiva* in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., pp. 220-235.

Il Seicento plurale: nuove filosofie e tradizioni.

di Roberto Bordoli

Non da oggi l'immagine europea del XVII (e, *mutatis mutandis*, del XVIII) risulta plurale ed irriducibile ad un unico tratto. Il secolo della nascita della scienza moderna è anche il secolo degli arditi sistemi metafisici; il secolo dei meccanici è anche il secolo dei teologi e dei teosofi; il secolo dei devoti e della formalizzazione delle ortodossie protestanti è anche il secolo degli atei e dei libertini; il secolo degli unitari, dei mistici e dei millenaristi è anche il secolo della legge di gravità e dell'*actio in distans*; il secolo della materia è il secolo dello spirito; il secolo dell'indagine sperimentale e della fede nei sensi è il secolo del razionalismo assoluto e della ricerca dell'essenza dietro l'apparenza. E tutto questo non di rado nella stessa opera o nello stesso autore. Tralasciando, per brevità, la politica e la morale, secondo le quali, ad esempio, il secolo dello Stato macchina e dello Stato assoluto di diritto divino è quello dei primi richiami moderni alla democrazia ed alla libertà di pensiero nell'ambito d'uno Stato di diritto.

Questo punto di vista sottolinea la ricchezza di sfumature e di contrasti che contraddistingue la nascita dell'età moderna ed i rapporti di essa con il passato feudale ed antico. Esso si sforza di evitare, almeno in parte, la riduzione della nuova epoca a modelli troppo esclusivi e totalizzanti. Ad esempio, in questa prospettiva, appare relativizzata l'antitesi fra aristotelismo e nuova filosofia. Allo stesso modo, alla lunga, si rivela scarsamente proficuo proporre come essenziale lo scontro tra religione e credenze retaggio del medioevo da un lato e scienza nuova e nuova filosofia dall'altro. In terzo luogo, si mostra importante ma solo entro certi limiti insistere sulla contrapposizione fra dogmatiche teologiche (sbrigativamente reputate come mera eredità del passato) e libero pensiero. E ancora (ma l'elenco potrebbe continuare a lungo) occorre prendere in diligente esame gli ambienti entro cui si sviluppano e si affermano autori ed opere, poiché dibattiti e polemiche sono spesso decisivi per orientare l'intenzione dei primi e la stesura (e la conseguente

lettura critica) delle seconde. In tal senso il ritratto dei grandi filosofi (in ossequio alla tradizione tardo ottocentesca, soprattutto tedesca) dovrebbe costituire il risultato d'una ricerca di dettaglio e non viceversa. Critica, rifiuto, trasformazione, reinvenzione ed assimilazione delle tradizioni non sono equivalenti, pur coesistendo ed agendo di conserva.

Descartes e le numerose forme di pensiero che a lui si richiamano (i cartesianesimi); Spinoza e le numerose forme di pensiero che a lui rinviano (gli spinozismi), forniscono un saggio assai fecondo (sebbene non l'unico possibile) per mettere alla prova un'epoca complessa e basilare per gli esiti contemporanei. Di questo propongo qui un semplice stimolo. Attenendomi (ed in modo sommario) alle sfere della scienza naturale e della teologia (e della religione).

Poiché si tratta d'un tema difficile da delimitare, procederò con un criterio schematico e selettivo combinando una cronologia generale con il diverso configurarsi attraverso casi tipici della ricezione del pensiero cartesiano fino al passaggio verso quello spinoziano, nelle Province Unite (ora Paesi Bassi), tra il 1637 (pubblicazione del *Discours*) e la soglia degli anni Sessanta, rinviando idealmente sino al 1719, anno dell'ultima polemica su spinozismo e cartesianesimo presso l'ateneo nederlandese di Franeker. La presentazione si sofferma soprattutto sull'ambiente universitario poiché in esso appare con grande risalto l'intreccio tra ricerca scientifica e preoccupazioni teologiche e religiose: non dimenticando il paradosso che né Descartes né Spinoza furono professori universitari. Di proposito proverò a sottolineare gli aspetti più bisognosi d'indagine, poiché si è lungi dall'aver tracciato un quadro esauriente dei problemi trattati e poiché ho motivo di ritenere che i lettori siano interessati a spunti di riflessione passibili di sviluppi euristici.

1. Anni Quaranta.

La scienza *penitus nova*, la *mathesis universalis* che Descartes dà alle stampe nel 1637 non era né chiaro né distinto in che cosa con precisione consistesse. Henricus Regius, tra i primi, più attenti e più rappresentativi lettori nederlandesi del *Discours*, la sposa con entusiasmo, tuttavia non senza una serie di riserve. Dopo le *Meditationes* e dopo i *Principia* il dissenso tra i due filosofi diventa insanabile. Regius non aveva interessi religiosi espliciti (sebbene anni prima avesse avuto alcune traversie in ambito ecclesiastico legate a opinioni antitrinitarie), ma si occupava della mente umana e delle idee, come si evince dai suoi *Fundamenta Physices*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1646 (poi: *Philosophia Naturalis, Editio Secunda*. Priore multo locupletior, & emendatior, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1654), composti indipendentemente da Descartes. Egli reputava (come molti suoi contemporanei) che i moderni fossero in condizione di compiere grandi progressi nella conoscenza della natura e considerava la comparsa della stella di Descartes nel firmamento della scienza una conferma in questo

senso. Non per questo riteneva del tutto inutile o dannoso l'aristotelismo o qualsiasi altro metodo filosofico che studiasse la natura delle cose a partire dall'esperienza. Dunque si trovava nella condizione migliore per recepire il valore delle nuove idee. Se non che ben presto si rese conto che la sua metafisica e la sua fisica erano molto diverse da quella cartesiana. L'epistemologia e la teologia sono i due punti di maggiore disaccordo fra i due.

Descartes cercò sempre di tenersi fuori da dispute teologiche, ma fu proprio a causa di quelle che il suo progetto di introdurre i suoi libri nelle università nederlandesi (e francesi) fallì. Regius riteneva che in certe materie si dovesse attenersi alla Scrittura: nel senso che, poiché essa non spiegava tutto, su quanto taceva, si dovesse tacere e mantenersi nel non sapere (ad esempio sulla natura sostanziale o modale della mente o anima). A prima vista un'opinione non lontana dal problematico separatismo cartesiano. Ma in verità assai diversa, poiché Regius professava una nozione empiristica del processo del conoscere, mentre Descartes era costruttivista. Per Regius sarebbe stato aberrante credere di poter dimostrare l'immortalità dell'anima (o come più pudicamente s'esprime Descartes: la distinzione dell'anima dal corpo) e l'esistenza di Dio, dal momento che entrambe erano due idee non riscontrabili nell'esperienza, e di cui, a suo modo, parlava la Scrittura. Mentre proprio questi due erano gli scopi proclamati sul frontespizio delle *Meditationes*. Nelle *Notae in programma quoddam*, scritto nel 1647 contro Regius, Descartes si esprime in questi termini su un tema quale è quello del rapporto tra scienza e teologia che toccherà ben di rado nei suoi scritti (incluse le lettere) ma che aveva sempre presente, in quanto rappresentava il presupposto dell'intero suo pensiero:

«Né desidero esaminare quel che [...] verte sulle Sacre Scritture, perché non sembri che mi voglia arrogare il diritto di inquisire sull'altrui religione. Dirò soltanto che qui si debbono distinguere tre generi di questioni: infatti certe cose si credono per sola fede, come quelle concernenti il mistero dell'Incarnazione, la Trinità e simili; altre invece, sebbene si riferiscano alla fede, tuttavia possono essere indagate anche per mezzo della ragione naturale: tra queste i Teologi Ortodossi sogliono annoverare l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima umana dal corpo; infine ve ne sono altre che non hanno niente a che fare con la fede ma attengono al solo raziocinio umano, come quelle intorno alla quadratura del circolo, alla produzione dell'oro mediante l'arte Chimica e simili. E come abusano delle parole della Sacra Scrittura coloro che reputano di poter dedurre, da esse mal spiegate, queste ultime, così pure non ne rispettano l'autorità coloro che ritengono di dimostrare le prime con argomenti tratti dalla sola Filosofia. Nondimeno tutti i Teologi sostengono che si deve far vedere che le prime non contrastano con il lume naturale ed in questo pongono principalmente i loro sforzi. Essi poi non solo stimano che le seconde non contrastano con il lume naturale ma anche esortano i

Filosofi a dimostrarle in conformità della forza della ragione umana¹. D'altronde non ho mai visto nessuno affermare che la natura delle cose ammetta che qualcosa vada diversamente da come insegna la Sacra Scrittura, a meno che non volesse indirettamente mostrare di non aver fede nella Scrittura. Infatti, dal momento che siamo nati uomini e solo dopo siamo diventati Cristiani, non è credibile che uno abbracci seriamente opinioni che reputa contrarie alla retta ragione, la quale costituisce l'uomo, per aderire alla fede per la quale è Cristiano. Ma forse anche il *nostro autore* [H. Regius] non dice questo. Infatti le sue parole sono: *quel che secondo certuni può esser dubbio² per natura, diviene per noi indubitabile secondo la rivelazione divina contenuta nella Bibbia*. Dove trovo una duplice contraddizione: innanzi tutto, egli suppone che l'essenza d'un'unica e medesima cosa, la quale non può non restare sempre la stessa (poiché se essa diventasse un'altra, per ciò stesso diventerebbe un'altra la cosa, che allora dovrebbe essere designata con un nome diverso) sia, per natura, dubbia e perciò soggetta a mutamento. Inoltre trovo contraddizione nell'espressione *secondo certuni*, poiché, essendo la natura di tutti la medesima, quel che non può esser dubbio se non per certuni, non è dubbio per natura».

Descartes stabilisce tre ambiti: teologia (verità rivelate e irrazionali); metafisica (verità rivelate e razionali); fisica (verità naturali razionali). La filosofia si muove sul secondo e sul terzo piano, ma guarda anche al primo come serbatoio di verità da dimostrare (storicamente?). Inoltre il secondo piano include già una significativa parte del primo: esistenza di Dio e immortalità dell'anima. La separazione cartesiana tra filosofia e teologia non concerne gli oggetti (verità metafisiche), né i soggetti (teologi e filosofi sono gli uomini), bensì la circostanza che la filosofia può non essere (ancora? per quanto tempo?) in grado di dimostrare certe verità che la teologia già proclama per fede. E se non è in grado, deve arrestarsi e non concludere che quelle verità (ad esempio la trinità) sono infondate. La separazione si risolve nel lasciare alla teologia un piccolo (temporaneo?) recinto d'irrazionalità nel quale pascere chi non coltivi (chi non *voglia* coltivare?) la propria ragione (distribuita equamente tra tutti gli uomini, e quindi, si presume, molto diffusa).

Che la filosofia si muova sui tre piani (cioè su tutti i piani: anima, mondo, Dio) significa però che è da respingere la deduzione (di taluni teologi) delle verità fisiche dalla Scrittura, come pure la deduzione di verità teologiche dalla natura. La filosofia tramite la metafisica media, sul piano storico e della contingenza, i rapporti tra materia e spirito, corpo e mente, Dio e natura. Le leggi del movimento concernono ciò che è solo materiale e quindi, di esse, si occupa la fisica. La trinità è una verità solo rivelata (la ragione non la capisce e non ha a che fare con i corpi) e pertanto se ne occupa la Scrittura. Mentre l'esistenza di Dio sta nella

¹ Si tratta della dedica che apre le *Meditazioni*.

² Posto che si ricerchi la verità e la cognizione certa, piuttosto che morale, delle cose [nota del testo di Regius non riportata da Descartes].

Scrittura ma è anche il principio metafisico senza il quale il *cogito* (ed in ultima istanza la stessa materia) non trova adeguata conferma della sua fondazione: per questo è argomento trattabile sia dai teologi in prospettiva fideistica, sia dai filosofi in prospettiva razionale.

Il presupposto (generico e tradizionale) di tutto questo è l'armonia tra ragione e rivelazione: Dio non crea verità irrazionali.

La filosofia è l'attività storica e razionale di drenaggio (*absit iniuria verbo*) della teologia mediante la metafisica. La filosofia è la progressiva, razionale e naturale sottrazione al monopolio teologico delle verità più elevate e più spirituali. Altro che separazione!

Regius è invece un rigoroso separatista. A suo avviso, ciò intorno a cui la ragione non può raggiungere certezza, è oggetto della fede scritturale. *Keine Metaphysik mehr!* Per Regius non meno che per l'Ardigò di Bertrando Spaventa. O ci si muove entro l'ambito dell'esperienza e della ragione, entro l'ambito di natura e ragione, entro la sfera critica della ragion pura, oppure in quello dello spirito e della rivelazione soprannaturale. O fisica o teologia. O intuizioni cieche o concetti vuoti. Un terzo non si dà.

Della stessa opinione di H. Regius è Gijsbert Voëtius, *leader* della teologia calvinistica d'orientamento rigoroso ed acerrimo avversario di Descartes. Un saggio del pensiero del teologo di Utrecht è sufficiente per farsi un'idea:

«La rotazione giornaliera ed annuale della Terra (che nella nostra epoca Keplero ed alcuni altri Matematici trassero dall'oblio³) contrasta direttamente ed evidentemente con la verità divina rivelata nelle sacre Scritture; né si accorda con le ragioni del lume Naturale le quali sono state sino ad ora abbondantemente proposte dalla Filosofia sana e saggia. Certi dubbi, come anche le congetture, in parte incerte in parte assurde, i quali sogliono essere addotti contro [di essa], non sono in grado di fondare nessuna solida Filosofia, di cui la mente avida di verità si soddisfi. Dunque, il rispetto della Scrittura e certe anticipazioni⁴ del lume naturale, ci fanno concludere alla quiete della terra; o almeno [ci] allontanano dall'affermazione del contrario, e gli ingegni moderati sono allettati dalla sospensione del giudizio e dalla dotta ignoranza⁵».

Voëtius è anticopernicano e difende la fisica mosaica (o in mancanza di meglio quella delle forme sostanziali): sotto questo profilo si contrappone ad Henricus Regius. Tuttavia fra il teologo ed il fisico vi è una certa concordanza metodologica consistente nel sospendere il giudizio sulle questioni metafisiche, quelle intermedie fra rivelazione ed

3 L'allusione è ad Aristarco di Samo ed alla scuola pitagorica.

4 *Praejudicata*.

5 *Testimonium Academiae Ultrajectinae et Narratio Historica qua defensae, qua exterminatae novae Philosophiae, Rheno-Trajecti, Ex Typographia Wilhelmi Strickii, 1643, p. 29.*

esperienza. Proprio quelle che secondo Descartes sono di peculiare competenza filosofica. E' vero che per Voëtius la fisica deriva dalla Scrittura (e in ciò egli dissente sia da Regius sia da Descartes), ma la sua opinione è che anche l'esperienza (le apparenze, i fenomeni, i *praejudicata* del lume naturale) meriti rispetto e che, dinanzi ad essa, l'intelligenza debba sospendere il giudizio, qualora non voglia sposare il dettato scritturale o qualora non vi sia un dettato scritturale da sposare. Il teologo ed il fisico si trovano d'accordo nell'ossequio all'esperienza percettiva: laddove essa non consenta di ottenere la certezza, è preferibile astenersi dal giudizio piuttosto che ricorrere alla ragione, alla ricerca delle essenze celate dietro le apparenze. Voëtius e Regius, in opposizione a Descartes, professano la medesima fiducia (neopositivistica, si direbbe oggi) nel sensibile e la medesima diffidenza verso ciò che presenta gradi di astrazione razionale o spirituale.

L'epistemologia empiristica è compatibile con l'ortodossia calvinistica rigida (in via di riconfigurazione proprio in quegli anni: per reazione di fronte alla montante marea 'libertina' e 'liberale') e con la fisica biblica. La scienza moderna s'accompagna alla fiducia nel sensibile percettivo ed alimenta lo scetticismo. Invece la ricerca della verità dietro l'apparenza induce alla conoscenza reale e non ipotetica della natura fisica, di Dio e della mente umana. In tal caso lo scetticismo è solo nei confronti del sensibile, ritenuto un piano differente di realtà rispetto al razionale, e ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza.

Ma per Descartes (lo scrive nella lettera a Regius del gennaio 1642) la filosofia non consiste nello studio delle controversie rispetto alle quali non è dato di pervenire a nessun risultato, bensì nella ricerca della verità come tale. E questo nella teologia non meno che nella fisica.

2. Anni Cinquanta.

Dalla morte di Descartes sino alla pubblicazione della *Philosophia S. Scripturae interpres* di Lodewijk Meyer⁶ prende forma la vera e propria recezione del pensiero cartesiano. Infatti prima del 1650 Descartes esercita ancora un'influenza attiva e diretta, mentre dopo il trattato meyeriano l'orizzonte si modifica sostanzialmente.

Tra le numerosissime e spesso importantissime opere del periodo spiccano due dissertazioni di Christophorus Wittichius pubblicate nel 1653, la prima delle quali verte sull'abuso della Scrittura in filosofia domandandosi se la pagina sacra sia l'autentico principio della fisica e se essa, quando discorre d'argomenti legati alla natura, s'ispiri alla verità o

⁶ [Anonimo], *Philosophia S. Scripturae Interpres; Exercitatio Paradoxa, In qua, veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, & discrepantes ab hac Sententiae expenduntur, ac refelluntur*, Eleutheropoli [=Amsterdam], s. e., 1666.

non invece ai sensi ed all'opinione del volgo. La seconda difende i principi della fisica di Descartes⁷.

C. Wittichius, teologo calvinista ortodosso della corrente liberale, anni dopo autore dell'*Antispinoza* (1690), contesta l'abuso della Scrittura e della teologia in filosofia, ossia nel campo che da un lato si occupa della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima e dall'altro delle leggi naturali del movimento dei corpi. Egli reputa che la Scrittura, quando si riferisce a fenomeni naturali – ad esempio l'apparente arresto del sole narrato in *Giosué* 10,12-13 – lo faccia in funzione morale e strumentale: per insegnare delle verità spirituali compiacendo il modo nel quale il volgo percepisce le cose (e quindi per rendere comprensibile ciò che vuole insegnare senza andare contro l'intuizione comune).

Questo implica la piena condivisione dei principi epistemologici e del metodo cartesiano, secondo il quale l'essenza si differenzia dall'apparenza, la verità dal sensibile.

Wittichius crede che la Scrittura abbia quattro finalità esclusivamente pratiche: insegnare ciò che è bene, biasimare ciò che è male, correggere chi non segue il bene, condurre all'obbedienza ed alla giustizia. Tuttavia la Scrittura non è un'etica, ossia una dottrina filosofica del bene. È invece una morale concreta, una pragmatica. Compito della teologia è elaborare un'etica filosofica. Ma è compito della teologia anche elaborare una metafisica, ossia una dottrina filosofica dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

Wittichius propone un separatismo più complesso di quello del suo collega rigido Voëtius e di H. Regius. La Scrittura è la morale e la verità del popolo. L'etica teologico-filosofica è la morale dei dotti. La metafisica è la verità senz'altro (professata però solo dai più dotti). La fisica è la scienza senz'altro (professata dai dotti).

La rivelazione è in perfetta armonia con le verità della fisica, dell'etica e della metafisica. Tuttavia il fine della Scrittura è la salvezza degli ignoranti; essa insegna l'obbedienza al vero Dio con argomenti non di necessità attinenti alla verità (*ad captum vulgi loqui*). Il fine della teologia, della metafisica, della filosofia e della scienza naturale è per contro la verità. *Qua talis* riservata a pochi.

Le polemiche di questi anni sono fitte e non sono state ancora debitamente studiate. Uno dei fautori di Descartes, poi corrispondente di Spinoza, è Lambert van Velthuysen, che non è un professore (né di teologia, né di fisica o filosofia) ma si dichiara di religione riformata. Van Velthuysen nel 1656 pubblicò la *Luculentior probatio quod neque doctrina de quiete solis ac motu terrae, neque principia philosophiae*

7 Christophorus Wittichius, *Dissertationes duae. Quarum prior de S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu examinatur, 1 An Physicae genuinam Principium sit Scriptura? 2 An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera Dispositionem & Ordinem totius universi & principalium ejus corporum tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de vera Quietate & Vero Motu Terrae defendit [...]*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1653.

*Renati Des Cartes verbo divino contraria sint*⁸. L'opera è scritta in polemica con le tesi del *predikant* leidense Jacob Du Bois⁹, il quale aveva stretto un'alleanza con l'ultrajectino Voëtius per combattere la *nova philosophia*. Du Bois sosteneva che Van Velthuysen (e Descartes, con i cartesiani) toglieva valore di domma alla Scrittura asserendo che parlasse *ad captum vulgi*. La prima parte dello scritto s'intitola *De libertate philosophandi: de usu philosophiae in theologia*, riprendendo i termini della discussione del suo avversario.

Secondo Van Velthuysen la filosofia consiste nella cognizione delle cose naturali acquistata *adminiculo mediorum naturalium*, ed in quanto tale fondata sulla ragione (umana) e non sull'autorità (umana). Pertanto essa si utilizza in tutte le scienze, teologia inclusa. Tuttavia la teologia come tale è scienza di oggetti soprannaturali, inarrivabili alla ragione e rivelati dallo *scriptum Dei verbum*. La ragione cede alla teologia allorché si tratti della parola di Dio scritta nella Bibbia (e non interpretata dalla chiesa o dalla tradizione). Della filosofia in teologia è ammesso solo un uso strumentale e non costitutivo: la ragione non conosce gli oggetti della rivelazione. Su questo la tesi di Van Velthuysen è conforme a quanto insegnava la corrente rigida dell'ortodossia. Egli non vede il contrasto fra l'ortodossia della verità come *verbum Dei* (considerata soprannaturale) e la verità come dimostrazione razionale, poiché a suo avviso la ragione ha una funzione ontologica solo nel mondo fisico mentre in teologia essa non è che *adminiculum*.

Questo non era affatto il pensiero di Descartes, ed i teologi rigidi se ne rendevano conto. Mentre Van Velthuysen (con il primo H. Regius, ma non con C. Wittichius) non vede la contraddizione. Ad esempio Van Velthuysen (in base alle *Meditationes* ed alle *Notae in programma quoddam*) considera la natura dello spirito o mente come *substantia cogitans* e le singole *cogitationes* si distinguono da essa solo come modi d'una sostanza. Egli non accetta le obiezioni mosse da Du Bois a questa tesi, che sono le medesime sollevate da Gassend e da H. Regius, con l'aggravante che esse condurrebbero all'ateismo in quanto prospettano l'autonomia della mente umana (e dei suoi oggetti) da Dio.

3. Verso gli anni Sessanta.

Dalla preoccupazione (espressa da un teologo come C. Wittichius nel 1653) che la teologia s'impicci troppo di filosofia, ben presto si perviene alla filosofia interprete della Scrittura, e per successiva ed ulteriore

⁸ In origine l'opera uscì in nederlandese a Utrecht nel 1655, poi fu ripresa nel 1656 (con il nome di Descartes nel titolo) ed infine, ampliata, nel 1657 (con questo titolo). Cito per semplicità dalla versione latina presente negli *Opera omnia* (Roterodami, Typis Reineri Leers, 1680, II, pp. 119 ss.).

⁹ Autore di diversi opuscoli contro Van Velthuysen, tra cui: *Schadelickheit van de Cartesiaansche Philosophie* [Nocività della filosofia cartesiana], Utrecht, by Johan van Waesberge, 1656. Du Bois scrisse anche contro le *Duae dissertationes* di Wittichius: *Veritas et auctoritas sacra in naturalibus et astronomicis asserta et vindicata [...]*, Ultrajecti, ex off. Joh. a Waesberge, 1655.

reazione alla denuncia, da parte d'un teologo rigido ma cartesiano, dell'abuso della filosofia in materie teologiche¹⁰. Come si vede, ce n'è per tutti i gusti nel decennio che vede Spinoza pubblicare l'unica opera con il suo nome (i *Principia* del 1663) e preparare il *Tractatus theologico-politicus* (tra il 1665 ed il 1670).

In questo rimescolamento Van Velthuysen torna alla carica e cerca di rimettere in vigore l'ordine cartesiano (da lui stesso non compreso fino in fondo e peraltro mai impostosi). Vi sono tre tipi di cognizioni: quel che conosco *usu vel ratione*, sia il legame soggetto-predicato necessario o contingente; quel che conosco *revelatione* ma che, «postquam revelata sunt, intelligo per rationem naturalem illa naturae rei competere»; quel che «non nisi per revelationem in eorum cognitionem pervenire possimus & postquam ita cognita sunt, nullis tamen principiis cognitionis naturalis probari aut confirmari possunt»¹¹. Al primo genere di conoscenza corrispondono le cose naturali e la Scrittura in quanto *sermo*: in quanto documento storico da analizzare mediante le *scientiae* e le *artes*. Al secondo genere corrisponde una serie di conoscenze che «Scriptura & ratione cognosci puto», come ad esempio la creazione del mondo, la resurrezione dei corpi, eccetera. Al terzo corrispondono nozioni «ex omni parte res fidei & in iis ratio sustinet tantum instrumenti munus». Tra queste vi è il *Trinitatis mysterium*.

Tuttavia dal 1666 con Meyer il quadro si riaprirà e Spinoza (nel 1670 con il primo trattato, sino al 1677 con gli *Opera posthuma*) non farà che arricchirlo. Le decine di scritti coinvolti nella ricezione delle opere spinoziane (un terreno in buona parte da esplorare), talora pubblicate da autori già noti (quali ad esempio C. Wittichius con il suo *Antispinoza* del 1690), talaltra originate da polemiche universitarie, costituiscono un ponderoso capitolo della genesi del pensiero moderno oltre che del dibattito filosofico della repubblica europea delle lettere, nel quale sarebbe imprudente rintracciare la presenza d'uno stile monocorde. La sola circostanza che le tesi meyeriane siano attaccate dapprima con maggior irruenza dai cosiddetti cartesiani – quegli stessi *stolidi cartesiani* che dissuasero Spinoza dalla pubblicazione dell'*Ethica*: come egli narra a Oldenburg nel 1675 – in nome della difesa di una nozione strumentale e non ontologica della ragione e della filosofia, non cessa di rappresentare un motivo penetrante di riflessione che si prolunga molto oltre il Seicento, pervenendo al centro dei dibattiti novecenteschi fra tendenze neopositivistiche e critici più o meno irrazionalistici della tecnica e della razionalità scientifica. Non solo il pensiero moderno mal tollera d'esser ridotto *ad unum*, ma anche i contrasti più spettacolari nei quali sembra

¹⁰ Samuel Maresius, *De Abusu Philosophiae Cartesianae, Surrepente & Vitando in rebus Theologicis & fidei*, Dissertatio Theologica, Groningae, apud Tierck Everts, 1670.

¹¹ Lambert van Velthuysen, *Dissertatio De Usu Rationis In Rebus Theologicis, Et praesertim in interpretatione S. Scripturae*, s. l. e s. a. [ma 1668]. In: *Opera Omnia. Ante quidem separatim, tam Belgice quam Latine nunc vero conjunctim Latine edita [...]*, Roterodami 1680, I, pp. 97-159, la citazione è tratta da p. 129, col. 2.

avviluppato, con difficoltà – se saggiati a fondo – ne esauriscono la fascinosa benché talvolta illusoria policromia.

Nota bibliografica 12

Saggi

Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae Interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione, Milano, Franco Angeli, 1997.

Etica arte e scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum, Milano, Franco Angeli, 2001.

Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719). In appendice: Disputa filosofica intorno al principio idoneo a conoscere la verità (1686), di Didericus Brouwer; Disputa filosofica inaugurale intorno al retto modo di ragionare (1686), di Gisbertus Wesselus Duker, Macerata, Quodlibet, 2009.

Articoli

Account of a curious Traveller on libertijn Milieu of Amsterdam, "Studia Spinozana" 10 (1994), pp. 175-181.

[Con Piet Steenbakkers] *Lodewijk Meijer's tribute to Johannes Bouwmeester*, 4. November 1673, "Studia Spinozana" 13 (1997 [pubblicato nel 2003]), pp. 241-257 [edizione, traduzione inglese, presentazione e note di un manoscritto nederlandese di Meijer].

Mansfelt, Regnerus van (1639-71); Wittichius Christophorus (1625-87); Wittichius, Jacobus (1677-1739); Wolzogen, Lodewijk (1633-90). Voci da: Wiep van Bunge *et alii*,

12 Mi limito agli studi da me pubblicati, all'interno dei quali possono essere reperite le indicazioni indispensabili ad una prima ricognizione sugli argomenti accennati o solo evocati. Aggiungo che a Rotterdam Wiep van Bunge e Piet Steenbakkers ed a Utrecht Theo Verbeek, in collaborazione con qualificati studiosi, lavorano e pubblicano con regolarità su questi temi.

The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bristol, Thommes Press, 2003, 2 voll.

The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes, in: Martin Mulso and Jan Rohls (edited by), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden-Boston, Brill (Studies in Intellectual History 134), 2005, pp. 177-186.

Osservazioni sulle fonti luterane della controversia de notitia Dei naturali insita in infantibus, in: "Rivista di Storia della Filosofia", LXIV (2009) 3, pp. 449-467.

Apostolus; Caeremonia; Electio; Fides; Fundamenta Fidei; Interpretatio; Paulus; Propheta; Revelatio; Scriptura Sacra; Theologia. Voci dal Glossary contenuto in: Wiep van Bunge (edited by), *The Continuum Companion to Spinoza*, New York, Continuum Books, forthcoming 2011 (ISBN 9780826418609).

Testi

Jean-Maximilien Lucas, Johannes Köhler (Colerus), *Le Vite di Spinoza, seguite da alcuni frammenti dalla Prefazione di Jarig Jelles alle Opere Postume*, a cura di Roberto Bordoli, prefazione di Filippo Mignini. In appendice *La Biblioteca di Spinoza* a cura di Patrizia Pozzi, Macerata, Quodlibet, 1994.

René Descartes-Henricus Regius, *Il Carteggio. Le polemiche*, a cura di Roberto Bordoli, Napoli, Edizioni Cronopio, 1997. Contiene la traduzione del carteggio tra i due filosofi (1638-1645) e dei testi relativi alle polemiche del 1647-1648 (comprese le *Notae in Programma quoddam* di Descartes). Cfr. ora per il solo carteggio: *Carteggio Descartes-H. Regius*, traduzione riveduta e note abbreviate ed aggiornate in: René Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, *passim*.

Ragioni scientifiche e ragioni teologiche nell'Argument from Design: il caso di Berkeley

di *Daniele Bertini*

Secondo Kant gli argomenti per l'esistenza di Dio sono classificabili secondo la seguente tassonomia¹:

Argomenti per l'esistenza di Dio:

A priori	A posteriori	
<i>Argumento ontologico</i>	<i>Dalla struttura della fenomenicità</i>	<i>Da un fenomeno particolare</i>
	<i>Argumento cosmologico</i>	<i>Argomento fisico-teologico</i>

A sostegno di questa classificazione Kant porta due ragioni:

R_a) nell'avanzare ragioni a favore dell'esistenza di Dio si muove dall'esperienza oppure non si muove da essa;

R_b) se si muove dall'esperienza, si muove da una esperienza indeterminata oppure da una determinata.

L'assunzione di (R_a) è una ragione a sostegno della distinzione generica A PRIORI/A POSTERIORI. L'assunzione di (R_b) della distinzione specifica STRUTTURA/FENOMENO. Naturalmente tanto (R_a) che (R_b) giustificano la tassonomia proposta solo nel caso esse siano effettivamente

¹ Cfr. I.Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P.Chiodi, Torino 1992, p. 476 (B618-619/A590-591). D'ora in poi citata *Critica*, con l'indicazione del numero di pagina seguito dall'indicazione del numero di pagina delle due prime edizioni.

disgiunzioni esclusive; ossia, nel caso che *tertium non datur* essendo valido solo uno dei due disgiunti. Inoltre, (R_b) giustifica la distinzione specifica solo se l'essere indeterminato di una esperienza esprime la natura strutturale della fenomenicità.

Entrambe queste assunzioni hanno una certa plausibilità entro i confini teorici della filosofia trascendentale, ma risultano ampiamente contestabili a partire da altri orientamenti che rifiutino l'impostazione critica. Tuttavia, non intendo muovere a una contestazione della tassonomia, perché essa è in uso nella filosofia contemporanea della religione (con la differenza inessenziale del rinominare *argument from design* quello che Kant nomina l'argomento fisico-teologico).

Pertanto, a prescindere dall'eventuale adeguatezza o meno della tassonomia, procederò a una caratterizzazione preliminare dell'*argument from design* nei termini dell'analisi kantiana. Successivamente mostrerò che i sostenitori contemporanei di tale argomento propongono versioni di esso sostanzialmente in linea con tale caratterizzazione. Quindi passerò a illustrare il cosiddetto *Divine Language Argument* di Berkeley, per sostenere che esso è un *argument from design*, presentando tutti i caratteri fondamentali attribuiti da Kant all'argomento (che restano operativi nelle proposizioni contemporanee di esso). Concluderò con alcune osservazioni circa il valore speculativo dell'argomento dal progetto, che la trattazione berkeleiana rende particolarmente evidente.

1. L'argomento fisico-teologico nella ricostruzione di Kant

Ogni prova fisico-teologica muove da qualche proprietà empiricamente accertabile di una esperienza determinata, cioè relativa «alle cose del mondo presente, alla natura e all'ordinamento di esso»². Kant individua almeno quattro insiemi di proprietà adatte allo scopo³:

- 1) PROPRIETÀ IDIOSINCRATICHE. Gli enti esibiscono delle peculiarità individuali potenzialmente infinite. L'essere rosso di un individuo di una certa specie di rosa è differente dall'essere rosso di un'altro individuo della stessa specie (un individuo di una specie non è semplicemente un *token* di un certo *type*, ma piuttosto un *cluster* di *tropes*);
- 2) PROPRIETÀ RELAZIONALI. Gli enti esibiscono una relazionalità intrinseca a certi altri enti esprimenti un ordinamento nella presentazione della totalità fenomenica. La distribuzione delle piante in un bosco non è casuale, ma è conforme a una dipendenza delle une rispetto alle altre, dettata dalla disponibilità di acqua, luce solare, terreno fertile, eccetera;
- 3) PROPRIETÀ TELEOLOGICHE. Gli enti esibiscono una finalità intrinseca. Le api raccolgono il polline per trasformarlo in miele e il miele è adatto ad essere utilizzato per scopi alimentari umani, nonostante la sua provenienza non umana;

2 Cfr. Kant, *Critica*, p. 494 (B648/A620).

3 Cfr. Kant, *Critica*, p. 495 (B650/A622).

4) PROPRIETÀ ESTETICHE. Gli enti esibiscono una natura passibile di giudizi di ordine estetico. La coda del pavone è *oggettivamente* bella; la figura della iena è *oggettivamente* sgraziata.

Ciò che caratterizza questi insiemi di proprietà è l'apparente irriducibilità degli elementi appartenenti a essi a proprietà intrinseche dell'ordine mondano: date le proprietà di ordine meccanico esprimenti la struttura fisica del mondo, la natura delle cose non sarebbe stata in grado di produrre proprietà idiosincratiche in tale quantità quale quella empiricamente osservabile, proprietà relazionali così complesse, proprietà teleologiche così sofisticate e finemente adattate le une alle altre e, infine, proprietà estetiche tanto pervasive⁴. Ragionando, cioè, in termini di supervenienza: se le proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche emergessero da determinati stati fisici supervenendo su essi, tali stati fisici non potrebbero essere considerati l'esito naturale delle interazione fra proprietà fisiche del mondo perché complessi a un grado tale da non risultare riducibili a sistemi fisici più semplici. Di conseguenza, le proprietà in questione sembrano poter essere giustificate solo se introdotte nel mondo da una intelligenza non mondana che ne abbia progettato l'occorrenza.

Segue allora l'argomento⁵:

1_{Kant}) nel mondo sono empiricamente accertabili proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche;

2_{Kant}) le proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche sono irriducibili alle proprietà fisiche del mondo;

3_{Kant}) deve dunque esistere una intelligenza che abbia introdotto nel mondo tali proprietà irriducibili;

4_{Kant}) tale intelligenza deve essere unica, perché le varie parti del mondo mostrano una unità di azione.

A questo punto Kant muove due critiche fondamentali all'argomento, entrambe decisive perché, se fossero corrette, sarebbero sufficienti per rigettare almeno una delle proposizioni che giustificano la conclusione:

5_{Kant}) per assumere che le proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche degli enti siano effettivamente irriducibili alle proprietà fisiche del mondo si dovrebbe dimostrare che la molteplicità, l'ordine, la finalità e la bellezza non possono essere proprietà spontaneamente emergenti dalle proprietà fisiche del mondo (in assenza di una tale prova cade (2_{Kant}) e l'argomento non vale);

6_{Kant}) per assumere che una intelligenza abbia introdotto nel mondo le proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche degli enti è necessario concepire l'attività di una tale intelligenza analogamente alle

4 Cfr. Kant, *Critica*, p. 497 (B653/A625).

5 Cfr. Kant, *Critica*, pp. 497-498 (B653-654/A625-626).

attività umane (essendo un tale assunto ampiamente contestabile cade (3_{Kant}) e l'argomento non vale).

In virtù di (5_{Kant}) e (6_{Kant}), Kant ritiene che:

7_{Kant} tutto ciò che l'argomento può provare è al massimo l'esistenza di un architetto del mondo, concepito in analogia alla prassi propria dell'uomo; il che è ben lontano dal provare un essere necessario onnisufficiente.

Ora, tralasciando le ulteriori osservazioni kantiane circa la presupposizione dell'argomento ontologico da parte dell'argomento (1_{Kant})-(4 $_{\text{Kant}}$), alla luce di quanto sinora formulato si può dire che l'*argument from design* mostra le seguenti caratteristiche:

- a) muove dall'accertamento empirico di una qualche proprietà del mondo;
- b) presuppone che l'occorrenza di proprietà idiosincratiche, relazionali, teleologiche ed estetiche che supervengono sulle proprietà fisiche non possa avere altra spiegazione che quella di essere intenzionalmente progettata;
- c) ricorre in qualche misura a una relazione analogica fra la mente umana e l'intelligenza progettante il mondo;
- d) è una inferenza che conduce alla migliore spiegazione (*inference to the best explanation*);
- e) non prova il Dio della fede ma eventualmente una intelligenza progettante il mondo.

2. Struttura dell'*argument from design*.

Nella letteratura contemporanea coloro che propongono l'argomento muovono generalmente dall'accertamento di una proprietà teleologica nell'ambito della fenomenicità. Tale proprietà può essere attribuita alla totalità fenomenologica nel suo complesso (*cosmic design argument*) oppure a un ente determinato (*organismic design argument*)⁶; ma in entrambi i casi è definita come *manifestamente conforme a uno scopo*.

Ciò che caratterizza la formulazione contemporanea dell'argomento è l'uso di un apparato probabilistico⁷. L'idea chiave è la seguente: accertato empiricamente il fatto che un qualche ente esibisce una proprietà teleologica, si mostra che, alla luce delle teorie scientifiche attualmente

6 Cfr. E. Sober, *The Design Argument*, in N.A. Manson, ed., *God and Design*, London-New York 2003, p. 27.

7 Con apparato probabilistico non si intende la trattazione matematica delle frequenze di casi la cui realizzazione sia indifferente, ma piuttosto il ricorso a inferenze di tipo bayesano; ossia inferenze che calcolano, a partire da una ipotesi probabilistica di partenza, il grado di conferma dell'ipotesi che la realizzazione di un certo caso offre. Cfr. N.A. Manson, *Introduction*, in N.A. Manson, ed., *God and Design*, *op.cit.*

conosciute, la probabilità che tale ente sia il risultato spontaneo delle leggi di natura è piuttosto bassa. Al contrario, se si ammette una intelligenza divina che abbia progettato il mondo, la probabilità che tale ente esibisca la proprietà teleologica in esame sembra aumentare notevolmente.

Pertanto, la struttura logica dell'argomento è la seguente. Si formulano due premesse:

- 1^{DesignArgument}) Nel mondo è accertabile una proprietà teleologica (che appartiene al mondo nella sua totalità oppure a un ente determinato);
2^{DesignArgument}) è dato l'insieme delle leggi di natura.

Siano p_t la proprietà teleologica, L un sottoinsieme delle leggi di natura, ID l'ipotesi che esista una intelligenza che ha progettato il mondo. Date le due premesse si ha che:

3^{DesignArgument}) la probabilità che il mondo nella sua totalità o qualche ente determinato esibiscano p_t dato L , nel caso esista una intelligenza che ha progettato il mondo è: $P(p_t|L \& ID)$;

4^{DesignArgument}) la probabilità che il mondo nella sua totalità o qualche ente determinato esibiscano p_t dato L , nel caso non esista una intelligenza che ha progettato il mondo è: $P(p_t|L \& \neg ID)$.

Ogni versione dell'argomento assume che $P(p_t|L \& ID)$ è molto alta, mentre $P(p_t|L \& \neg ID)$ è molto bassa. Perciò, da (3^{DesignArgument}) e (4^{DesignArgument}) segue che:

5^{DesignArgument}) $P(p_t|L \& ID) > P(p_t|L \& \neg ID)$.

La formulazione più controversa e dibattuta dell'argomento è quella avanzata a più riprese da M. Behe. La proprietà p_t è individuata da una delle funzioni adattive di varie specie di batteri. Il sottoinsieme L è individuato dalle proposizioni che esprimono la teoria darwiniana dell'evoluzione naturale TDE. Da queste assunzioni segue l'argomento:

1^{Behe}) l'analisi dei fenotipi mostra che alcune delle funzioni degli organismi sono evidentemente adattative (assunto di TDE);

2^{Behe}) la probabilità che tali funzioni siano il risultato di TDE è scientificamente bassa (gli organismi che esibiscono p_t sembrano essere irriducibilmente complessi; ossia, p_t appare a livello fenotipico emergendo dalla struttura molecolare del DNA dell'organismo; ma l'evoluzione della struttura molecolare del DNA dell'organismo non sembra poter giustificare l'apparire di p_t);

3^{Behe}) la probabilità che tali funzioni siano il risultato di un

8 Cfr. M. Behe & D.W. Snoke, *Simulating evolution by gene duplication of protein features that require multiple amino acid residues*, in «Protein Science», XIII, 2004, pp. 2651-2664.

adattamento guidato da una intelligenza che ha progettato l'evoluzione sono scientificamente alte;

⁴Behe) il disegno intelligente è la migliore spiegazione possibile per le funzioni adattative degli organismi.

Ora, sembra evidente che tutti i casi particolari dell'argomento (¹DesignArgument)-(⁵DesignArgument), di cui (¹Behe)-(⁴Behe) è un esempio fra tanti, differiscono fra loro in modo molto notevole quanto alla propria plausibilità. Infatti, essendo p_t empiricamente accertata e la probabilità (⁴DesignArgument) misurata dalla capacità esplicativa di un certo sottoinsieme di leggi di natura, il ricorso all'ipotesi del disegno intelligente come spiegazione migliore di quella scientifica dipende, in ultima istanza, dalla congiunzione dell'evidenza che p_t ha rispetto al proprio ambito ontologico e dalle garanzie epistemologiche del determinato dominio scientifico in esame.

Ciò nonostante, la struttura logica dell'argomento è sufficiente a provare che tutti i suoi casi particolari mostrano i tratti caratteristici (a)-(e) attribuiti da Kant all'argomento fisico-teleologico. Questo non significa, naturalmente, che tutti i casi particolari del *design argument* affermino la stessa cosa, ma soltanto che, nel portare ragioni alla tesi che l'esistenza di una intelligenza che abbia progettato il mondo sia la migliore spiegazione possibile dell'occorrenza mondana di proprietà teleologiche, questi argomenti determinano differentemente i medesimi caratteri (a)-(e) che restano indifferenziati nella formulazione generale.

3. Il Divine Language Argument di Berkeley.

Berkeley propone un caratteristico argomento per l'esistenza di Dio, che nella letteratura è solitamente nominato come *Divine Language Argument* (DLA). Esso può essere formulato nel modo seguente:

- 1^{DLA}) Chi parla un linguaggio è una mente esistente;
- 2^{DLA}) La natura è un linguaggio attualmente parlato;
- 3^{DLA}) Il linguaggio attualmente parlato che la natura è ha per scopo il prendersi cura delle creature;
- 4^{DLA}) Esiste una mente che parla il linguaggio che la natura è (da 1^{DLA} e 2^{DLA});
- 5^{DLA}) Tale mente è il Dio provvidente della religione (da 3^{DLA} e 4^{DLA}).

9 Cfr. M. Behe, *Experimental Evolution, Loss-of-Function Mutations, and "The First Rule of Adaptative Evolution"*, «The Quarterly Review of Biology», LXXXV, 2010, pp. 419-445. Behe sostiene che i meccanismi evolutivi non consistono tanto nell'acquisizione di nuovi adattamenti per via di selezione di nuove strutture molecolari, quanto piuttosto nella perdita di strutture molecolari pre-esistenti. Il che sembra una prova indiretta di un progetto iniziale.

I luoghi testuali dove DLA è avanzato sono due¹⁰:

- DLA₁) L'intero libro del *Saggio per una nuova teoria della visione*;
DLA₂) Il quarto dialogo dell'*Alcifrone*, §§ 3-15.

Procederò in questo modo: in primo luogo illustrerò brevemente tutte e due le versioni dell'argomento; in secondo luogo mostrerò che esse presentano i caratteri (a)-(e); in terzo luogo prenderò in esame una influente interpretazione alternativa a quella da me proposta al fine di difendere la mia lettura dell'argomento.

3.1.1. DLA₁

Il *Saggio per una nuova teoria della visione* si presenta come un libro scientifico sulla modalità della percezione visiva. Berkeley afferma in apertura d'opera che il suo obiettivo è spiegare in che modo la mente percepisce *distanza, grandezza e posizione degli oggetti*, unitamente alla questione della *relazione fra apparenze visive e apparenze tattili*¹¹. A partire da questa dichiarazione d'intenti è possibile suddividere il testo in quattro parti:

- 1) Trattazione della percezione visiva della distanza degli oggetti, §§ 1-51;
- 2) Trattazione della percezione visiva della grandezza degli oggetti, §§ 52-87;
- 3) Trattazione della percezione visiva della posizione degli oggetti, §§ 88-120;
- 4) Trattazione della relazione fra apparenze visive e apparenze tattili, §§ 121-159.

Le parti (1)-(3) costituiscono la trattazione scientifica vera e propria. Esse si sviluppano nel medesimo modo: inizialmente Berkeley delinea il problema in esame; quindi espone in modo succinto la spiegazione del problema tradizionalmente offerto dalla dottrina ottica; poi introduce la propria spiegazione; infine analizza un caso di illusione che la dottrina ottica, contrariamente alla propria proposta, non è in grado di risolvere. Gli aspetti rilevanti per DLA₁ che emergono da (1)-(3) sono due. Primo: la dottrina ottica e la dottrina di Berkeley sono due opposte spiegazioni scientifiche del medesimo fenomeno, perché esse riposano su due opposti

¹⁰ La tesi che *la natura che si offre sensibilmente alle creature è il linguaggio attualmente parlato da Dio* è il principio fondativo della filosofia immaterialistica di Berkeley (cfr. P.F.Mugnai, *Segno e linguaggio in George Berkeley*, Roma 1979). Di conseguenza, nella misura in cui è il presupposto che giustifica qualsiasi altra proposizione berkeleiana, essa è implicitamente presente in ogni opera di Berkeley. Ciò nonostante, nel rinvenire le due fonti dell'argomento è evidentemente necessario limitarsi alla sua affermazione e trattazione esplicita (e rispetto alle affermazioni esplicite evitare di distinguere le ripetizioni sostanzialmente identiche dell'argomento; per esempio, *La teoria della visione spiegata e difesa* espone DLA in modo invariato rispetto al *Saggio per una nuova teoria della visione*).

¹¹ Cfr. Berkeley, *Saggio su una nuova teoria della visione-Trattato sui principi della conoscenza umana*, a cura di D.Bertini, Milano 2004, § 1, p. 49. Il *Saggio su una nuova teoria della visione* è d'ora in poi citato *Saggio*, seguito dall'indicazione del numero di paragrafo e, quindi, dal numero di pagina.

insiemi di principi. La prima muove dalla fisiologia dell'apparato visivo e dalle leggi geometriche della riflessione e rifrazione dei raggi di luce incidenti su un mezzo fisico. La seconda dalla psicologia associazionista delle sensazioni di ordine visivo e ordine tattile. Questa assunzione di principi differenti caratterizza la differenza di fondo fra le due dottrine: mentre quella ottica afferma che la visione è un calcolo interpretativo spontaneo di relazioni fra grandezze fisiche che la mente compierebbe in virtù delle proprie capacità funzionali, quella berkeleiana afferma che la visione è una categorizzazione abitudinaria di sensazioni tattili per mezzo di sensazioni visive; categorizzazione che viene acquisita tramite la reiterazione ordinaria di esperienze tattilo-visive. Secondo: per quanto Berkeley argomenti direttamente contro la spiegazione offerta dalla dottrina ottica immediatamente dopo averne esposto le tesi, la prova definitiva della superiorità della propria spiegazione è demandata all'analisi di un fenomeno visivo del quale la dottrina ottica non riesce a rendere ragione nei termini dei propri principi.

Nel complesso le parti (1)-(3) si presentano come la comparazione fra due diverse dottrine scientifiche della visione, al fine di scartarne una a vantaggio dell'altra. Ora, poiché quella berkeleiana suona antitradizionale nei confronti di quella ottica, Berkeley si dedica, nella parte (4), a una necessaria giustificazione teoretica dei principi fondativi della propria dottrina. Tale giustificazione consiste sostanzialmente nella difesa della tesi *che le apparenze presentate alla mente dalle sensazioni della vista e quelle presentate alla mente dalle sensazioni del tatto sono ontologicamente differenti; ossia, appartengono a due collezioni di proprietà, tali che l'inerenza di una proprietà nella prima collezione non ha alcun nesso metafisico necessario con l'inerenza di un'altra proprietà nella seconda collezione (per esempio, la sfericità visiva di una palla non ha alcun nesso metafisico necessario con la sfericità tattile della medesima)*¹².

È proprio nel corso della difesa di questa tesi che DLA₁ viene formulato. Berkeley ritiene, infatti, che se le apparenze percepite con la vista sono ontologicamente differenti da quelle percepite con il tatto, allora la relazione fra esse non può che essere un rapporto segnico (le prime sono segni che indicano le seconde). In particolare, tale rapporto segnico mostra i caratteri propri della denotazione linguistica, perché le apparenze visive e quelle tattili stanno fra loro, da un alto come le parole e le cose da esse indicate¹³, dall'altro come i suoni alfabetici e le parole da essi composte¹⁴.

Questo sembra sufficiente a Berkeley per dire che il dominio dell'apparenza, cioè il mondo percepito dalla mente, è propriamente un linguaggio attualmente parlato. Se così è, (2_{DLA}) e (3_{DLA}) devono essere assunte¹⁵. A questo punto, data l'evidenza intuitiva di (1_{DLA}), seguono

12 Cfr. Berkeley, *Saggio*, §§ 121, 128-133, pp. 151-153, 159-165.

13 Cfr. Berkeley, *Saggio*, §§ 140, p. 169.

14 Cfr. Berkeley, *Saggio*, §§ 144, p. 173.

15 Cfr. Berkeley, *Saggio*, §§ 147, pp. 175-177.

(4_{DLA}) e (5_{DLA}). Con le parole di Berkeley 16:

«Nel complesso penso che possiamo onestamente concludere che gli oggetti propri della visione costituiscono un linguaggio universale dell'Autore della natura, grazie al quale siamo informati su come regolare le nostre azioni al fine di raggiungere quelle cose che sono necessarie al mantenimento e al benessere dei nostri corpi, come a evitare qualsiasi cosa possa essere dannosa e distruttiva per questi. È dalla loro conoscenza che siamo per lo più diretti in tutte le condotte e in tutti gli affari della vita. E il modo in cui questi oggetti della visione significano e ci indicano gli oggetti che stanno a una certa distanza è lo stesso dei linguaggi e dei segni di istituzione umana, che non suggeriscono le cose significate per qualche somiglianza o identità di natura, ma solo tramite una connessione abituale fra questi, che l'esperienza ci ha fatto osservare».

3.1.2. DLA₂.

A differenza di DLA₁, la cui formulazione è svolta in un contesto scientifico rivolto agli specialisti, DLA₂ ricorre nel testo di un'opera dialogica, i cui lettori, almeno nelle intenzioni di Berkeley, avrebbero dovuto essere uomini di cultura in un senso molto generale del termine. In quanto tale, la trattazione non fa uso di tecnicismi, dipingendo una conversazione fra sostenitori di opposti orientamenti culturali: Eufronore e Critone, difensori di una concezione religiosa della vita, e Alcifrone e Lisicle, propugnatori del libero pensiero. Tuttavia questo peculiare contesto non nuoce alla formulazione dell'argomento, perché inclina Berkeley ad essere particolarmente preciso nell'evidenziare le premesse di DLA, chiarendo con attenzione i passaggi logici dalle premesse alle conseguenze.

La formulazione di DLA₂ è tripartita:

1) Alcifrone affronta una questione metodologica, esponendo che genere di

16 Cfr. *Ibidem*. Qualcuno potrebbe essere tentato dal sostenere che il paragrafo 147 del *Saggio* non offre davvero una versione di DLA, perché l'espressione *linguaggio universale dell'Autore della natura* compare soltanto a partire dalla terza edizione, pubblicata nel 1732 congiuntamente al secondo volume dell'*Alcifrone*. Se nelle prime due edizioni tale espressione era assente (il testo recitava *linguaggio universale della natura*), sembrerebbe doversi concludere che l'argomento, almeno originariamente, non era un argomento per l'esistenza di Dio. Ho portato motivazioni a sostegno della tesi che la modifica terminologica non aggiunge niente al testo delle prime due edizioni in D. Bertini, *Saggio introduttivo al Saggio su una nuova teoria della visione*, in G. Berkeley, *Saggio su una nuova teoria della visione-Trattato sui principi della conoscenza umana*, *op.cit.*, pp. 15-17.

- prova vorrebbe per l'esistenza di Dio¹⁷;
2) Eufronore riassume il contenuto della teoria della visione berkeleiana¹⁸;
3) Eufronore risponde alle obiezioni di Alcifrone e trae le conclusioni che seguono dalla teoria della visione berkeleiana¹⁹.

La prima parte esclude sostanzialmente che l'argomento ontologico e l'argomento cosmologico mostrino un grado accettabile di persuasività. Per essere convincente una dimostrazione dell'esistenza di Dio dovrebbe garantire lo stesso genere di evidenza di una dimostrazione dell'esistenza di una qualsiasi persona particolare. Pertanto si esclude, pure, che tale evidenza possa poggiare su ragioni di ordine mistico. I contendenti si accordano sulla tesi che *se fosse possibile provare che gli uomini hanno una esperienza diretta del fatto che Dio parla loro, allora l'esistenza di Dio sarebbe certa*²⁰. Di conseguenza, la prima parte dell'argomento termina con l'assunzione di (1_{DLA}).

La seconda parte conduce Alcifrone ad ammettere *prima facie* che il mondo percepito dalla mente è un linguaggio attualmente parlato. Il procedere argomentativo non muove, come nel caso del *Saggio su una nuova teoria della visione*, da un confronto con la dottrina ottica tradizionale, ma espone da subito la dottrina berkeleiana come la spiegazione corretta della percezione visiva.

Alcifrone è, tuttavia, confuso dalle proprie ammissioni e torna immediatamente su di esse. La terza parte consiste, pertanto, nella difesa della tesi che *il mondo percepito dalla mente è un linguaggio attualmente parlato* a partire dalla esplicitazione dell'identità fra la natura dell'oggettività visivamente percepita e la comprensione di espressioni proferite di una lingua. Questo punto è particolarmente importante, e spesso sottovalutato nella letteratura critica: Berkeley non pensa che la visione sia in qualche modo simile alla comprensione di una lingua utilizzata da un parlante. Berkeley pensa, invece, che la visione *sia, in senso stretto*, la comprensione di un linguaggio attualmente parlato. Rispondendo a una obiezione di Alcifrone, che contesta proprio la tesi di questa identità, Eufronore afferma²¹:

«[...] è certo ... che il linguaggio e tutti gli altri segni concordino nella natura generale del segno, ossia nella misura in cui sono segni. Ma è altrettanto certo che non tutti i segni siano un linguaggio: neanche tutti i suoni significanti, come le grida naturali degli animali, o i suoni inarticolati e le interezioni degli uomini. È l'articolazione, la combinazione, la varietà, l'abbondanza, l'uso

17 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone, ossia il filosofo minuzioso*, a cura di D.Bertini, Milano 2005, IV §§ 3-7, pp. 433-449. D'ora in poi citato *Alcifrone*, seguito dall'indicazione del dialogo, del paragrafo e del numero di pagina.

18 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV §§ 8-11, pp. 449-465.

19 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV §§ 12-15, pp. 465-481.

20 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV, § 7, p. 449.

21 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV, § 12, p. 469.

estensivo e generale e la facile applicazione dei segni (tutte le quali cose sono comunemente trovate nella visione) che costituiscono la vera natura del linguaggio. Gli altri sensi possono infatti procurare dei segni; e tuttavia quei segni non hanno più diritto a essere ritenuti un linguaggio, di quanto ne abbiano i suoni inarticolati».

È così solo dopo aver rigettato tutte le obiezioni di Alcifrone, miranti a sostenere la natura analogica, piuttosto che identitaria, della relazione fra mondo percepito dalla mente e linguaggio attualmente parlato, che al termine della terza parte si mostra la necessità di assumere (2_{DLA}) e (3_{DLA}) dalle quali segue la conclusione dell'argomento.

3.2. DLA e *argument from design*.

Alla luce di quanto esposto mi sembra corretto qualificare DLA come un vero e proprio *argument from design*. Infatti, esso possiede tutti i caratteri (a)-(e) da Kant attribuiti all'argomento fisico-teleologico.

Quanto ad (a). Tanto DLA₁ che DLA₂ individuano nella natura linguistica del mondo una evidente proprietà finalistica: Dio parla agli occhi per ammaestrare le creature sul modo migliore di condurre la propria esistenza²². Dato che tale proprietà appartiene al mondo nel suo complesso, le due versioni dell'argomento offrono, nei termini della letteratura contemporanea, un *cosmic design argument*.

Quanto a (b). L'approfondita discussione della tesi dell'eterogeneità delle apparenze presentate alla mente dalle sensazioni della vista e apparenze presentate alla mente dalle sensazioni del tatto intende concludere che la loro relazione percettiva è epistemologicamente eccentrica rispetto a qualsiasi spiegazione che non ne affermi la natura linguistica. In particolare, Berkeley si impegna a portare varie ragioni contro l'idea che gli oggetti siano sostanze; ossia, esistenti permanenti e indipendenti, le cui proprietà visive e tattili abbiano una relazione necessariamente costituita dalla propria (dell'esistente) natura sostanziale²³. Se così stessero le cose, la relazione fra apparenze viste e apparenze provate dal tatto, non essendo sostanze gli oggetti, sarebbe irriducibile a una qualsiasi attribuzione di natura sostanziale agli oggetti.

²² Oltre alla citazione dal *Saggio* che chiude la sezione precedente cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV, § 12, pp. 467-469: «[...] non potete negare che il grande Motore e Autore della Natura costantemente espliciti Sè stesso agli occhi degli uomini per mezzo dell'intervento sensibile di segni arbitrari, che non hanno alcuna similitudine o connessione con le cose significate; così da suggerire e mostrare, componendoli e disponendoli, un'infinita varietà di oggetti, che differiscono nella natura, nel tempo e nello spazio; in tal modo informando e dirigendo gli uomini a come agire in relazione alle cose distanti e future, come a quelle vicine e presenti. Conseguentemente ai vostri propri sentimenti e alle vostre proprie ammissioni, dico che avete tanta ragione di pensare che l'Agente Universale, ossia Dio, parli ai vostri occhi, di quanta potete averne per pensare che qualche persona particolare parli alle vostre orecchie».

²³ Cfr. G.Berkeley, *Saggio*, §§ 127-133, pp. 157-165; *Alcifrone*, IV, § 9, pp. 455-459.

Ma questo significa per Berkeley che tale relazione è intenzionalmente costituita da una mente (perché, avendo la relazione fra apparenze un carattere segnico di tipo marcatamente linguistico, così che tale relazione appaia irriducibile a una attribuzione di natura sostanziale agli oggetti, il mondo si mostra un linguaggio attualmente parlato da una mente; il che implica l'intenzionalità della mente che parla il linguaggio nell'istituire linguisticamente il mondo).

Quanto a (c). Poiché DLA assume che il mondo è un linguaggio attualmente parlato da Dio, risulta triviale affermare che DLA caratterizza la mente divina in modo analogico rispetto alla mente umana. Questo è peraltro esplicitamente affermato nella trattazione della nozione di analogia che segue la formulazione di DLA₂. Al fine di confutare la tesi che l'attribuzione analogica a Dio di proprietà peculiari della mente umana implica una caratterizzazione indefinita dell'esistenza di Dio (equivalente all'affermazione della sua inesistenza)²⁴, Berkeley compie una ricognizione del significato del termine *analogia* guidata dall'interpretazione secondo la quale con l'attribuzione analogica si intende affermare la presenza in Dio delle medesime proprietà peculiari della mente umana private dell'imperfezione creaturale e sussistenti proporzionalmente alla infinità della natura divina:

«[...] deve essere osservato che una duplice analogia è distinta dagli scolastici, metaforica e propria. Del primo genere ci sono esempi frequenti nella Santa Scrittura, attribuenti parti umane e passioni a Dio. Quando Egli viene rappresentato come dotato di dita, di occhi o di orecchi, quando viene detto che si pente, che si arrabbia, che si addolora, chiunque vede che l'analogia è semplicemente metaforica, perché quelle parti e quelle passioni, considerate nel significato appropriato, devono necessariamente, e per la natura formale della cosa, includere imperfezione in ogni grado. [...] Ma il caso è differente quando sono attribuite a Dio la saggezza e la conoscenza. [...] La conoscenza ... nell'appropriato significato formale della parola, può essere attribuita a Dio proporzionalmente; cioè, preservando una proporzione all'infinita natura di Dio. Possiamo dire perciò che quanto Dio è infinitamente al di sopra dell'uomo, così la conoscenza di Dio è infinitamente al di sopra della conoscenza dell'uomo, e questo è ciò che Caietano chiama *analogia proprie facta*. E secondo questa medesima analogia dobbiamo intendere che tutti quegli attributi, che in sé stessi puramente, e in quanto tali, denotano perfezione, appartengono alla divinità. Possiamo perciò, coerentemente con ciò che è stato premesso, affermare che tutti i generi di perfezione che possiamo concepire in uno spirito finito sono in Dio, ma senza alcun genere di quella alterazione che si trova nelle creature»²⁵.

²⁴ Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV §§ 17-18, p. 485-491.
²⁵ Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, IV § 21, pp. 501-503.

Ora, una simile intellesione della nozione di analogia implica che nell'assumere l'identità del mondo con un linguaggio attualmente parlato da Dio, DLA attribuisce analogicamente a Dio la capacità umana di parlare un linguaggio in senso stretto, estendendo le proprietà essenziali del parlare un linguaggio proporzionalmente all'infinità della natura divina.

Quanto a (d). Entrambe le formulazioni dell'argomento (per quanto ciò appaia più chiaramente da DLA_1), difendono l'assunzione delle premesse (2_{DLA}) e (3_{DLA}) per mezzo di una confutazione della dottrina ottica tradizionalmente accettata. Infatti, ponendo a confronto la spiegazione della percezione visiva della distanza, della grandezza e della posizione degli oggetti offerte dalla dottrina ottica e dalla dottrina berkeleiana, si ha per risultato che la seconda sembra essere di superiore affidabilità epistemologica (alla luce degli argomenti addotti da Berkeley): da un lato, la trattazione dei fenomeni percettivi ordinari da parte della dottrina ottica appare fondarsi su presupposti inconsistenti con i principi empiristici all'opera nel realismo diretto da cui muove la ricerca scientifica (motivo sufficiente per dubitare dell'una o degli altri: ma cadendo con i principi empiristici all'opera nel realismo diretto anche molti principi della ricerca scientifica, dubitando di questi si è costretti a rinunciare anche ad ulteriori presupposti della dottrina ottica; di conseguenza, in un modo o nell'altro la dottrina ottica cade)²⁶; dall'altro, l'occorrenza di alcune peculiari illusioni ottiche e fenomeni fisiologici connessi alla visione (visione attraverso specchi concavi; cambiamento della grandezza apparente della luna in funzione della altezza sull'orizzonte; inversione retinica delle figure percepite) è dichiarato inspiegabile dalla dottrina ottica, mentre risulta prevedibile e giustificabile secondo la dottrina berkeleiana. Pertanto, dati i fenomeni percettivi visivi, tanto ordinari che illusori, la dottrina ottica tradizionale sembrerebbe fallire nel rendere ragione di essi, al contrario della dottrina berkeleiana, che si dimostra la migliore spiegazione.

Alla luce di tutto ciò si potrebbe costruire, del tutto legittimamente, l'assunzione di (2_{DLA}) e (3_{DLA}) come una inferenza bayesiana. Siano f_v un fenomeno ottico, $V_M(f_v)$ la visione di tale fenomeno da parte della mente M , \mathbf{O} l'insieme delle proposizioni costituenti la dottrina ottica, \mathbf{B} l'insieme delle proposizioni costituenti la dottrina berkeleiana. Si ottiene:

- 1) $P[V_M(f_v)|f_v \ \& \ \mathbf{O}]$;
- 2) $P[V_M(f_v)|f_v \ \& \ \mathbf{B}]$;

²⁶ Questa tesi dipende naturalmente dalla concezione berkeleiana del realismo diretto e del suo essere il migliore approccio epistemologico per la fondazione delle conoscenze scientifiche; concezioni che possono essere legittimamente poste in dubbio (così come accettate). Che la scienza sia incompatibile con un orientamento epistemologico che non sia realista è una tesi *mainstream* nella filosofia della scienza contemporanea; ciò, naturalmente non significa che la forma di realismo presupposto dalla scienza debba essere diretto, né che i principi del realismo diretto che Berkeley ritiene in contraddizione con la dottrina ottica pongano effettivamente un problema dal punto di vista realista alla dottrina (per esempio, potrebbe essere che tali principi non caratterizzino effettivamente il realismo diretto).

- 3) $P[V_M(f_v)|f_v \& \mathbf{B}] > P[V_M(f_v)|f_v \& \mathbf{O}]$;
- 4) $\forall(x, y)[(x \in \mathbf{B} \& y \in \mathbf{O}) \supset (x \oplus y)]$;
- 5) \mathbf{B} è la spiegazione più probabile per $V_M(f_v)$.

Ora, poichè è conseguenza di (5) che la tesi che *gli stati del mondo percepito da M sono una serie di occorrenze di espressioni linguistiche attualmente proferite da una intelligenza divina* sia la miglior spiegazione per l'essere degli stati del mondo percepito da M, risulta plausibile assumere (2_{DLA}) e (3_{DLA}). A questo punto DLA segue.

Quanto a (e). Berkeley riconosce esplicitamente che DLA non prova il Dio del cristianesimo, quanto piuttosto una intelligenza provvidente che abbia progettato il mondo. Infatti, nel procedere del confronto fra apologeti della religione e liberi pensatori che segue alla proposizione dell'argomento, Berkeley afferma che le dottrine cristiane non sono conoscenze evidenziali di ordine scientifico, quanto piuttosto credenze relative alla totalità ontologica, che sono sorrette da ragioni probabilistiche. Si legge²⁷:

«La conoscenza, lo ammetto, in senso stretto non può essere posseduta senza evidenza e dimostrazione: ma gli argomenti probabili sono un fondamento sufficiente delle fede. Chi mai ha supposto che prove scientifiche siano necessarie per fare un cristiano? È richiesta soltanto la fede; e purchè gli uomini siano persuasi in generale e nell'insieme, questa fede salvifica può essere coerente con qualche grado di oscurità, indecisione ed errore. Infatti, sebbene la luce della verità sia immutabile, e la medesima nella sua fonte eterna, il Padre dei Lumi; tuttavia, rispetto a noi, è variamente indebolita e oscurata, passando attraverso una lunga distanza e un mezzo grossolano, dove è intercettata, distorta, o alterata, dai pregiudizi e dalle passioni degli uomini».

Che dunque una analisi logico-concettuale possa provare l'esistenza di un Dio che è Uno nella Trinità e Trino nell'Unità, unitamente a tutti gli altri articoli di fede tradizionalmente affermati dal *Credo*, è quanto non è lecito aspettarsi da un argomento volto alla conoscenza della verità e alla difesa di essa.

Berkeley, del resto, attacca l'attitudine razionalista in teologia, affermando la sostanziale inadeguatezza della teologia naturale a fondare, comprendere e giustificare la fede cristiana: l'uomo religioso può evidentemente portare ragioni a sostegno delle proprie credenze e praticare una ermeneutica logico-concettuale che ne chiarisca il significato. Tuttavia, tali attività non produrranno mai un sapere analogo a quello scientifico; essendo, innanzitutto, la fede una *esperienza reale* della verità della totalità ontologica, del suo significato e del suo valore, provata dal soggetto credente nei termini del contesto socio-culturalmente condizionato in cui essa emerge. Pertanto, ciò che può essere

27 Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, VI, § 31, p. 801.

analiticamente passibile di una prassi ermeneutica logico-concettuale è niente più che l'attitudine religiosa generale dell'uomo di fede; restando, tuttavia, da essa esclusa una giustificazione positiva delle singole credenze esprimenti i contenuti della Rivelazione²⁸. Ora, DLA è propriamente un argomento che, a partire dalla esperienza in prima persona del mondo, mostra la ragionevolezza di una simile attitudine religiosa, perché l'esistenza di Dio (che per l'esperienza di fede non ha alcun bisogno di essere provata) sembra la più probabile spiegazione delle proprietà del mondo esperienzialmente evidenti; mostrandosi in ultima analisi, tale spiegazione, uno svelamento del carattere teologico dell'esperienza umana: percepire il mondo è un essere con Dio in Dio. In questo senso, dovrebbero perciò essere letti passaggi come il seguente ²⁹:

«Ma, nonostante tutto questo, chi voglia usare i propri occhi può vedere abbastanza per gli scopi della natura e della grazia; anche se grazie a una luce più pallida o più chiara, in conformità al luogo, alla distanza, all'ora e al mezzo. E sarà sufficiente se appare una tale analogia fra le leggi della grazia e della natura, come può rendere probabile (sebbene molto debba essere inspiegabile in entrambe) il supporle derivate dallo stesso Autore, e dalla stessa lavorazione di una sola e medesima mano».

3.3. Hooker e Kline su DLA.

In un noto articolo, che pone giustamente l'attenzione sull'interesse filosofico che DLA mostra avere, M.Hooker propone tre diverse interpretazioni dell'argomento³⁰:

- H₁) DLA è un *argomento analogico dal progetto*;
- H₂) DLA è una *inferenza che conduce alla migliore spiegazione (per l'ordine del mondo)*;
- H₃) DLA è un *argomento epistemologico (che pone Dio come garante della efficacia della connessione fra esperienza percettiva e mondo percepito)*.

Secondo Hooker la prima interpretazione, per quanto possibile, espone l'argomento a critiche devastanti: se (H₁) è la lettura corretta di

²⁸ Cfr. D.Bertini, *Berkeley, Theology and Bible Scholarship*, in S.Parigi, ed., *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010, pp. 123-149.

²⁹ Cfr. G.Berkeley, *Alcifrone*, VI, § 31, pp. 801-803.

³⁰ Cfr. M.Hooker, *Berkeley's Argument from Design*, in C.M. Turbayne, ed., *Berkeley. Critical and Interpretive Essays*, Manchester 1982, pp. 261-270.

DLA, contro esso varrebbero le obiezioni rivolte da Hume contro l'utilizzo della nozione di analogia nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. In particolare:

Hume₁) la plausibilità di instaurare una relazione analogica fra A e B dipende dalla congruenza fra la frequenza dell'occorrenza di A e la frequenza dell'occorrenza di B. L'analogia fra linguaggio (A) e mondo (B) cade, perché se ogni mente ha avuto molte esperienze di A, non ne ha avuta più di una di B;

Hume₂) la plausibilità di instaurare una relazione analogica fra A e B dipende dall'essere A simile a B. Ci sono ragioni evidenti per dubitare che fra A e B valga una relazione di similarità. Quindi l'analogia fra mondo e linguaggio cade ancora una volta;

Hume₃) la plausibilità di instaurare una relazione analogica fra A e B non dipende dalla similarità strutturale fra le parti di A e B. Il fatto che le apparenze percepite dalle sensazioni visive stiano rispetto alle apparenze percepite dalle sensazione tattili nello stesso modo in cui stanno le parole rispetto alle cose non vale perciò come ragione a sostegno dell'analogia di A e B.

Al contrario, (H₂) e (H₃) offrono interpretazioni di DLA che mostrerebbero una maggiore tenuta nei confronti delle ragioni contro di esso. Conseguentemente Hooker è indotto a ritenere che DLA vada caratterizzato nel senso dell'una o l'altra opzione.

Proseguendo sul sentiero percorso da Hooker, D.Kline ha creduto di poter rifiutare (H₁), offrendo ragioni per decidere fra (H₂) e (H₃) a vantaggio della prima³¹. Anche Kline ritiene che se (H₁) valesse, DLA risulterebbe talmente indefendibile da apparire triviale una sua confutazione (così che sarebbe difficile credere che Berkeley lo abbia proposto nonostante la sua debolezza). Infatti, se (H₁) fosse l'interpretazione corretta per DLA, l'argomento dovrebbe essere formulato nel modo seguente:

- 1.DLA_{H & K}) Il linguaggio parlato ha la proprietà di essere informativo e di avere una mente che lo parla;
- 2.DLA_{H & K}) I dati dei sensi hanno la proprietà di essere informativi;
- 3.DLA_{H & K}) I dati dei sensi hanno una mente che li parla come parole di un linguaggio.

Ora, tralasciando (H₂) e (H₃), intendo concentrarmi sulle ragioni che conducono Hooker e Kline a rigettare (H₁), al fine di mostrare che nessuna di esse giustifica effettivamente la tesi che DLA non sia un *argument from design*.

I due autori sono concordi nell'affermare che i problemi maggiori per

³¹ Cfr. A.D. Kline, *Berkeley's Divine Language Argument*, in E.Sosa, ed., *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Dordrecht: Reidel, 1987, pp. 129-142.

(H₁) consistono:

O_a) nel basso grado di analogia fra linguaggio e mondo: al di là del valore di (Hume₁), (Hume₂) e (Hume₃) relativamente all'adeguatezza nell'instaurazione dell'analogia, DLA prende in considerazione un unico aspetto del linguaggio per caratterizzare la relazione di esso al mondo, ossia, quello di essere informativo;

O_b) nel fatto che qualsiasi formulazione di DLA nei termini di un *design argument* non tiene debitamente conto dell'evidenza che, pur essendo DLA₂ preceduto da una lunga discussione del problema delle altre menti (da cui si dovrebbe essere indotti a credere che tale discussione debba giocare qualche ruolo nella formulazione di DLA₂), tale discussione risulta priva di significato rispetto a (1.DLA_{H & K})-(3.DLA_{H & K}).

Contro tali obiezioni possono essere fatte valere le seguenti considerazioni. Quanto a (O_a). Se Hooker e Kline avessero ragione nel rifiutare (H₁) perché esso cade alla luce delle obiezioni relative all'uso della nozione di analogia, questo significherebbe che Berkeley sia stato consapevole del basso grado di analogia fra mondo e lingua attualmente parlata e in funzione di tale consapevolezza abbia argomentato in modo da qualificare DLA in modo alternativo a un tipico *argument from design*. Ma una tale lettura di DLA è bizzarra: perché ci sono troppe evidenze del fatto che Berkeley intendesse la relazione fra mondo e linguaggio in modo addirittura molto più forte della qualificazione analogica; ossia, come una relazione d'identità. Il che esclude che ritenesse obiezioni del tipo di quelle avanzate da Hooker e Kline come corrosive nei confronti del proprio argomento.

Infatti, la maggior parte dei suoi sforzi nella proposizione di DLA₁ e DLA₂ consistono proprio nel rendere scientificamente corretta e adeguata la posizione di una tale identità, al fine di assumere due delle premesse dell'argomento. Questo significa che il mondo non è per Berkeley *una tipologia particolare* di linguaggio, come Hooker e Kline affermano a più riprese: piuttosto esso è un linguaggio esattamente nel senso delle lingue parlate dagli esseri umani. Di conseguenza, nella proposizione di DLA, (2_{DLA}) e (3_{DLA}) sono assunte come premesse al termine di una indagine scientifica sull'ontologia dell'apparenza fenomenica, secondo la tipica logica di ogni *design argument* di muovere dall'accertamento empirico di una proprietà finalistica di un organismo o del mondo nel suo complesso. Ora, si possono avanzare argomenti plausibili contro l'adeguatezza della caratterizzazione berkeleiana del linguaggio (così che dalla loro correttezza formale e plausibilità segua che debba essere rigettata la tesi che il mondo sia identico a una lingua attualmente parlata). Tuttavia non si può dubitare che Berkeley intenda caratterizzare il mondo come una lingua attualmente parlata nei termini di una indagine scientifica che porti ragioni a tale caratterizzazione. Di conseguenza, si può ritenere che DLA non funzioni perché (2_{DLA}) e (3_{DLA}) non devono essere assunte alla luce delle ragioni berkeleiane. Ciò nonostante, l'evidenza che l'assunzione di

(2_{DLA}) e (3_{DLA}) segue da una lunga e dettagliata trattazione scientifica sulla natura della percezione visiva, dovrebbe adeguatamente mostrare che Berkeley abbia pensato la relazione fra mondo e linguaggio come una relazione d'identità; posta la quale segue DLA nella sua formulazione come *argument from design*.

Probabilmente Hooker e Kline non tengono nel dovuto conto questa evidenza perché si concentrano entrambi esclusivamente su DLA₂, nella cui formulazione la trattazione berkeleiana della percezione visiva è brevemente riassunta. Appare comunque chiaro che se DLA₂ è, secondo le parole di Hooker e Kline, parassitario nei confronti della trattazione del problema delle altre menti, lo appare ancora di più nei confronti della teoria berkeleiana della visione; perché quando Eufratore inizia la sua dimostrazione per l'esistenza di Dio, comincia dall'espone proprio tale teoria al fine di accertare il carattere linguistico del mondo, e, dunque, la natura finalistica della totalità ontologica che appare alla mente esperente. Dunque, non mi sembra che ci siano ragioni valide in sostegno di (O_a).

Quanto a (O_b). Giustamente Hooker e Kline rilevano che la proposizione di DLA₂ è preceduta da una lunga trattazione del problema delle altre menti; e che questo fatto non può non avere rilevanza per la formulazione dell'argomento. Non vedo tuttavia perché questo dovrebbe costituire una difficoltà per (H₁): ciò che la trattazione conclude è infatti la premessa (1_{DLA}) dell'argomento, come peraltro rilevato proprio da Kline. Di conseguenza, essa gioca un ruolo importante per DLA, esattamente nei termini di una sua formulazione come *design argument*. Pertanto, anche (O_b) non porta ragioni efficaci a sostegno del rifiuto di (H₁).

In conclusione: le obiezioni di Hooker e Kline contro la caratterizzazione di DLA come un argomento dal progetto non sembrano cogliere nel segno, non producendo quindi ragioni antinomiche nei confronti della mia caratterizzazione dell'argomento berkeleiano.

4. Ragioni scientifiche e ragioni teologiche nell'*argument from design*: una difficoltà alla luce delle evidenze emergenti dalla formulazione berkeleiana dell'argomento.

Come emerso dalle riflessioni precedenti, l'aspetto peculiare dell'*argument from design* rispetto ad altri argomenti per l'esistenza di Dio è il suo operare secondo una logica abduttiva che innesta ragioni di ordine teologico su considerazioni di carattere scientifico:

- 1) un determinato fenomeno accertato empiricamente non è scientificamente riducibile;
- 2) l'ipotesi che Dio esiste spiega l'occorrere di tale fenomeno;

3) Dio (probabilmente) esiste.

Questo fatto pone evidentemente un problema di congruenza fra ragioni scientifiche e ragioni teologiche. Tutte le critiche tradizionali rivolte all'argomento riposano, infatti, in un modo o nell'altro sulla assunzione del principio che *l'irriducibilità scientifica dell'occorrere di un certo fenomeno non è una ragione per introdurre considerazioni epistemologiche di ordine non scientifico (PS)*.

Chi propone una versione dell'argomento ha generalmente a disposizione strumenti sufficientemente raffinati per tenere a bada le preoccupazioni epistemologiche di chi non vuol confondere la scienza con la teologia: l'irriducibilità dell'occorrenza di certe proprietà alle leggi di natura formulate dalla scienza consolidata non viola PS, perché le ipotesi alternative che sono ritenute spiegare tali occorrenze ambiscono allo *status* di dottrina scientifica, nella misura in cui sono in grado di adeguare tutti gli standard metodologici che la comunità scientifica ritiene necessari alla trattazione di un determinato campo epistemologico. Vale a dire, la comparazione del potere euristico delle dottrine in esame che porta alla conclusione ($5_{\text{DesignArgument}}$) non avviene fra scienza e non scienza, ma fra scienza consolidata e un'ipotesi scientifica capace di trasformarsi in scienza consolidata. Questo ha per conseguenza anche il rifiuto di ragioni come (5_{Kant}), perché se l'ipotesi alternativa alla scienza consolidata si trasforma in quest'ultima, essa vale evidentemente come la dimostrazione richiesta da Kant per l'assunzione di (2_{Kant}).

Naturalmente questo non significa che l'*argument from design* non ponga problemi: ognuno può valutare il peso delle ragioni pro o contro di esso e decidere di conseguenza. Ora, tali ragioni sono per lo più ben note e non è, pertanto, il caso di insisterci in questa sede. Vale invece la pena di formulare quella che mi sembra una difficoltà intrinseca dell'argomento, che, a mio avviso in modo esemplare, risulta particolarmente evidente dallo studio di DLA.

Il mattone su cui il *design argument* tiene o meno è l'assunzione di ($3_{\text{DesignArgument}}$). Poiché PS non deve essere violato, la comparazione fra la conferma che l'occorrenza di una certa proprietà offre alla scienza consolidata e quella che offre all'ipotesi ad essa alternativa, fa pendere l'ago della bilancia dalla parte di quest'ultima solo se l'ipotesi alternativa alla scienza consolidata riesce a costituirsi come una dottrina scientifica vera e propria. Questo è particolarmente evidente in DLA: l'assunzione di (2_{DLA}) e (3_{DLA}) fa senso solo se la teoria berkeleiana della visione è in grado di mostrarsi una spiegazione epistemologicamente adeguata e corretta dei fenomeni percettivi visivi.

Ma se così stanno le cose, sembra evidente che l'esistenza di Dio provata dall'*argument from design* si mostra una materia *theory-dependent*. Infatti, l'accertamento empirico di una proprietà irriducibile alle leggi di natura conosciute è una materia *dipendente dalla teoria*, perché dipende dalla teoria scientifica consolidata il qualificare la proprietà empiricamente accertata come irriducibile alle leggi di natura

conosciute. Di conseguenza, l'introduzione di una ipotesi scientifica che la spieghi è a sua volta dipendente dalla teoria scientifica consolidata. Ma, essendo per PS anche la nuova ipotesi una dottrina scientifica, la spiegazione offerta da essa risulta ancora dipendente dalla teoria (stalmente dell'ipotesi alternativa a quella della scienza consolidata). Se ne conclude, quindi, che la prova dell'esistenza di Dio dipenderebbe dalla teoria (scientifica consolidata e ipoteticamente scientifica).

Sembra ovvio che questo non possa essere accettato: la storia della scienza mostra che dottrine scientifiche ieri accettate, appaiono non più sostenibili in seguito a *paradigm shifts* della comunità scientifica. Pertanto, se la prova dell'esistenza di Dio è una materia dipendente dalla teoria scientifica, la prova dell'esistenza di Dio è passibile di essere confutata da qualsiasi cambiamento di paradigma scientifico. Per esempio, DLA si fonda su certe assunzioni semantiche e su una teoria del riferimento che al tempo di Berkeley potevano essere considerate scienza consolidata, ma che oggi sembrano decisamente false alla luce della linguistica strutturalista. Pertanto, la verità di DLA dipende da una concezione di linguaggio che le scienze del linguaggio contemporanee considererebbero falsa.

Il problema a questo punto è chiaro: sorvolando sull'evidenza che una dimostrazione deve rispondere a requisiti di necessità logica che non possono farne oscillare il contenuto dalla falsità alla verità in funzione del momento storico in cui la dimostrazione è analizzata, poichè l'*argument from design* inferisce da proprietà mondane l'esistenza di Dio, esso non si limita ad attestare che Dio esiste, ma dice anche qualcosa di empiricamente accertabile sulle sue intenzioni progettuali. Ora, tali intenzioni progettuali non possono essere qualcosa di contingenziale, ma devono necessariamente esprimere la natura di Dio. Pertanto, il *design argument* dice qualcosa sulla natura di Dio. Ma la natura di Dio non può essere una materia *theory dependent*: se Dio è qualcosa per gli uomini, tale qualcosa non può essere dipendente dal modo in cui viene concepito, ma deve essere necessariamente indipendente dalla natura storicamente contingenziale che esibiscono le teorie scientifiche. Altrimenti si dovrebbe ammettere, per esempio relativamente a DLA, che se Dio parla o meno agli occhi degli uomini, mostrandosi così provvidente per gli esseri umani, questo non dice niente di necessario relativamente a Dio; essendogli attribuito un parlare soltanto perché, in un determinato momento storico gli uomini si sono fatti certe concezioni scientifiche sul funzionamento del linguaggio.

Scienza e teologia nell'aristotelismo padovano del Cinquecento e del Seicento: La questione metodologica e la sua ricezione da parte di Galileo e Copernico.

di Pasquale Vitale

1. Scienza e teologia nell'aristotelismo padovano del 500 e del 600.

Scopo del presente articolo è indagare, attraverso il filtro del dibattito sul metodo, il rapporto fra scienza e teologia nell'aristotelismo padovano del Cinquecento e del Seicento e nel frattempo mostrare, al di là di ogni ermeneutica del precorritamento, il contributo offerto da autori come Pietro Pomponazzi e Jacopo Zabarella alla scienza moderna.

Il Peretto imposta la questione metodologica nella *Quaestio de universalibus* (1503-1504), operando una sostituzione della teoria gnoseologica aristotelico - tomista¹, con quella proposta da Gregorio da Rimini, per il quale l'intelletto ha una conoscenza diretta dell'individuale anteriormente all'elaborazione del concetto astratto². Si mette, così, in evidenza come il processo astrattivo non sia altro che la facoltà dell'immaginazione creatrice di indicare una spiegazione logica fra le tante possibili, avendo sempre come riferimento le questioni inerenti alla filosofia naturale.

Nello specifico, Pomponazzi si mostra refrattario ad attribuire un'importanza decisiva al metodo scientifico riguardante la *demonstratio*

1 Seguendo in un primo momento la *solutio* di Tommaso d'Aquino, Pomponazzi ritiene che gli universali non esistano nelle cose, ma nella mente che li ricava tramite il processo di astrazione. Si veda P. Pomponazzi, *Quaestio de universalibus*, in *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, ed. A. Poppi, Padova, 1966-70, pp. 115-116.

2 Si veda P. Pomponazzi, *Quaestiones physicae et animisticae decem. Quaestio de universalibus*, op. cit cit., p. 127.

*propter quid*³, poiché insoddisfatto di un sapere che, servendosi solo di concetti qualitativi, finiva per diventare sterile⁴. Infatti, se è innegabile che le cause metafisiche regolino tutti i processi della natura, è pur vero che nell'indagare questi ultimi i *naturales* devono ricorrere alle cause specifiche e dunque fare riferimento al procedimento induttivo (*quia*). Certamente tra le due vie tracciate vi è uno scarto, infatti, tra le cause individuate induttivamente e quelle collocate alla base del procedimento deduttivo manca un legame che garantisca l'unità del processo metodologico.

Averroè e gli averroisti tentarono di risolvere il problema ricorrendo alla dimostrazione *potissima*, che avrebbe dovuto congiungere i due diversi ordini gnoseologici, ma Pomponazzi evita un'aggiunta surrettizia ai soli due metodi considerati come possibili⁵. Il richiamo all'*Ars Parva* di Galeno e ai suoi modi di indagine (*ordo analyticus, compositivus e definitivus*) funge da pretesto per identificare il metodo non solo come uno strumento valido per riordinare il sapere, bensì anche per scoprire l'ignoto dal noto⁶. Proprio nel commento al *De partibus animalium* (1521-1526), si farà notare come solo per la realtà naturale si possa parlare della causalità efficiente e finale, poiché «*in divinis non est efficiens nec finis, nisi equivoce te non verus*»⁷, e che quindi non si esprime la stessa cosa quando ci si riferisce alla causalità divina e a quella naturale⁸. Stabilita, così, la distinzione fra le sostanze eterne e quelle naturali, diviene chiaro che la conoscenza delle prime può essere soltanto parziale, poiché il sapere degli uomini è limitato a ciò che «*Deus et intelligentiae non habent*»⁹, ossia agli accidenti¹⁰.

3 Sulla teoria del *regressus* si veda G. Papuli, *La teoria del 'regressus' come metodo scientifico negli autori della scuola di Padova*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, 1983. Si veda anche A. Poppi, *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del 'regressus'*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1969, pp. 243-266.

4 P. Pomponazzi, *Quaestiones physicae et animisticae decem, Utrum detur regressus*, op.cit., p. 165. Si veda, invece, A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pomponazzi*, Padova 1970, pp. 109,123.

5 Sui tentativi umanistici e cinquecenteschi di imporre un ordine del sapere si veda C. Vasoli, *I tentativi umanistici e cinquecenteschi di un nuovo 'ordine' del sapere*, in Id., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 398-415.

6 P. Pomponazzi, *Quaestiones physicae et animisticae decem, Utrum detur regressus*, op.cit., p.158.

7 P. Pomponazzi, *Expositio super primo et secundo de partibus animalium*, a cura di S. Perfetti, Firenze 2004, cit., p. 49.

8 *Ivi*, pp. 48-49, dove si dice: “[...] ALIUD ARGUMENTUM quod restat solvere est. Nam dixit: in rebus abstractis a materia non dicitur esse causa finalis, nec efficiens, ergo cum in scientia debeamus, et indagare et efficientem, <etc>. SED hoc non videatur verum, quoniam in methafisica, ut videtur, est efficiens et finis. Nam, in Methafisica X, dicit quod Deus movet tanquam amatum et desideratum, quomodo ergo dicitur quod abstracta carent fine et efficiente? [...] Unde si teneamus littera Theodori quid dicemus? Dico quod in divinis non est efficiens nec finis, nisi equivoce et non verus. In naturalibus vero verus reperitur. Et haec mihi videntur dicenda in ista materia”.

9 *Ivi*, *lectio octava decima*, cit., p. 101. Si fa notare come la conoscenza dell'uomo avvenga per “*saltim iniative*”.

10 *Ivi*, p. 102.

In questo senso, Pomponazzi analizza sul piano della filosofia naturale la necessità o la non necessità delle relazioni causali e coglie la differenza concettuale fra il dominio della fattualità e quello di un sapere che “*procedit probabiliter*”¹¹. Il problema della distinzione fra fisica e metafisica è anche alla base della polemica che il filosofo mantovano conduce contro il *nominalismo dei calculatores*. Non bisogna, però, pensare che tale polemica sia il segno di un’ostilità nei confronti della razionalità scientifica: l’insoddisfazione per il modo di fare scienza dei *calculatores* non riguarda l’utilizzo della matematica *tout court*, che può benissimo essere concepita come uno dei molteplici modi di riordinare i dati osservati¹², bensì il suo uso distorto atto a cancellare ogni riferimento alla realtà¹³. Nel *Tractatus de maximo et minimo* e nella *Quaestio de minimis*, composti fra il 1496 e il 1500 il Peretto si scaglia, infatti, contro l’apriorismo dei calcolatori che spostavano l’attenzione dal mondo, risolvendolo in una trama complicata di relazioni logiche, semantiche e matematiche¹⁴. Invece, nel *De reactione* (1515), palesa la sua forte

11 *Ibidem*.

12 P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell’insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi, p. 128-129, dove si dice: «[...] Dico quod, II Phys., abstrahentium non est mendacium, unde eadem, inquit, sunt lineae naturales et mathematicae, sed diversitas harum scientiarum non est ex lineis ipsis cum de eisdem utraque consideret, sed est diversum modum considerandi : unde mathematicus abstrahit a material sensibili, et abstrahent non est mendacium».

13 L. Bianchi, *Fra Ermolao Barbaro e Ludovico Boccadiferro: Qualche considerazione sulle trasformazioni della “Fisica medievale” nel Rinascimento italiano*, “Medioevo”, II, 2007, pp. 348-351, vedi anche Id., *Le scienze nel Quattrocento. La continuità della sapienza scolastica, gli apporti della filologia, i nuovi ideali del sapere*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 93-109. La tesi di un umanesimo del tutto sterile dal punto di vista scientifico, sostenuta da Randall, è stata ampiamente confutata da studiosi come Boas, Garin, Rossi, Vasoli. Si veda M. Boas, *Il Rinascimento scientifico 1460-1630*, Milano 1973; P. Rossi, *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Milano 1971; E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989.

14 P. Pomponazzi, *Tractatus de maximo et minimo ad Laurentium Molinum*, in *Corsi inediti dell’insegnamento padovano*, op. cit., pp. 226-229.

avversione per il modo di procedere di Swineshead che disquisisce sulla *reactio* senza mai averne provato l'esistenza¹⁵.

Bruno Nardi (come riporta anche Luca Bianchi) segnala che anche nel suo commento al VII libro della *Fisica* del 1517, Pomponazzi si sarebbe scagliato contro i logici inglesi e i loro epigoni italiani, definendoli come «solisti specializzati in truffe matematiche che non avevano a che vedere nulla con la filosofia»¹⁶.

Stefano Caroti, interpretando il violento attacco del filosofo mantovano contro i mertoniani, rileva, poi, come le principali critiche rivolte da Pomponazzi ai *calculatores* (abuso della matematica, distacco dai dati dell'esperienza, abbandono dell'originario insegnamento aristotelico), siano tese a evidenziare non tanto un abuso della logica che, aggiungiamo noi, concepiva legata all'indagine della realtà naturale, quanto quello della matematica¹⁷. Dunque, se può ritenersi condivisibile la tesi di L. Olivieri, secondo cui l'interesse di Pomponazzi per la matematica restava

15 «[...] quarta autem conclusio fuit: nullo modo sive inter aequalia reactio est possibilis secundum qualitates eiusdem contrarietatis et secundum easdem partes. Mirum autem est de his doctissimis viris quod magis rationi quam sensui adhaerent, cum tamen Aristoteles tertio *De generatione animalium* capite nono ad finem dicat quod magis sensui quam rationi credendum est, rationi etiam fides adhibenda est si quae demonstrantur convenient iis quae sensu percipiuntur rebus. Et octavo *De physico auditu* textu commenti 28: quaerere rationem et dimittere sensum arguit imbecillitatem intellectus, experimentum denique sermonum vero est ut concordet sensatis. Modo sensui manifestum est reactionem esse, hacque dempta auferuntur naturalia, immo totus ordo generabilium et corruptibilium destruitur, quod manifeste apparet... Docet namque Aristoteles in fine repatiatur, tunc erit generatio et non mixtio; si vero superet et superetur, tunc fit mixtio. Hoc autem accipit Aristoteles tamquam sensui manifestum; unde, etsi aliqua ratio ad hoc adduci potest, firmitatem tamen habebit ab ipso sensu, unde istud potest raziocinante colligi ex causa finalis, quia si debet fieri mixtio, necessarium est reactionem fieri secundum easdem qualitates, sed mixtio est necessaria, ergo etc. Modo minor in hac argumentatione est accepta per sensum. Verum istos viros neque sensus neque ratio neque auctoritas aliqua movet, sed solum sibi ipsis credunt, inhaerentes suis phantasticis imaginationibus», in S. Caroti, *Pomponazzi e la reactio. Note sulla fortuna del pensiero oxionense e parigino nella filosofia italiana del Rinascimento*, in *Filosofia e scienza classica arabo-latino medievale e l'età moderna*, ciclo di seminari internazionali, 26-27 gennaio 1996, a cura di G. Federici Vescovini, Louvain-la Neuve, 1999, p. 276, nota quarantuno.

16 «Et ubi Aristoteles in hoc loco fuit parcus, Entisbery in suo tractatu et Calculator fecerunt de hoc magnus tractatus. Aristoteles enim dimisit hec, quia ille compositiones et truffe spectant ad mathematicam: et calculatores latenter vincunt philosophos; interponunt enim geometricalia. Sed philosophus, ut philosophus est non se intromittit ad hec. Et isti calculatores sophiste appellantur; quare non se debent intromittere in philosophia, sed in geometria», cit., in B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 112. Si vedano anche le discussioni citate dal Nardi fra Pomponazzi, Gerolamo Donati e Alberto Pio. Cfr. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1965, pp. 55-59; 61-63.

17 S. Caroti, *Pomponazzi e la reactio. Note sulla fortuna del pensiero oxionense e parigino nella filosofia italiana del Rinascimento*, in G. Federici Vescovini (cur.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna*, Fidem, Louvain-la-Neuve, 1999, pp. 261. Sull'avversione di Pomponazzi verso i *calculatores* si vedano C. Wilson, *Pomponazzi's Criticism of Calculator*, «Isis», 44 (1952) F.P. Raimondi, *Il Pomponazzi e la tradizione calculatoria in Italia*, «Bollettino Stor. Filosofico», II (1993-1995), pp. 53-94, Id., *Pomponazzi's Criticism of Swineshead and the decline of the calculator tradition in Italy*, «Physis», II s., XXXVII, 2000, pp. 311-358.

ancorato ai termini medievali e averroistici¹⁸, è vero anche che la distinzione del filosofo mantovano fra verità *secundum naturam* et *secundum imaginationem* non comporta un rifiuto del valore metodologico delle *calculations*¹⁹.

Di fatti, se per metodo intendiamo, coerentemente alla distinzione pomponazziana²⁰, la *cognitio modo tractandi*, allora il procedimento dei calcolatori è pienamente legittimo, mentre se facciamo riferimento alla scienza intesa come *cognitio rei* allora la fisica dei martoniani non fa altro che privare la speculazione scientifica di ogni convalida empirica. E' a questo punto chiaro che Pomponazzi non rinnega in senso assoluto nessuna metodologia scientifica, neanche quella dei maestri parigini, che utilizzavano la logica come strumento di indagine della natura. Nicola d'Oresme, infatti, cerca di risolvere il delicato problema riguardante il fatto "che la conoscenza scientifica deriva da premesse non evidenti, e che l'*evidentia naturalis* non è ricavabile da una precedente *evidentia simpliciter*"²¹, facendo uso di casi immaginari atti a stabilire con certezza i limiti della conoscenza della natura²². La vicinanza fra il Peretto e Nicola d'Oresme, per quanto riguarda l'indagine scientifica dei fenomeni, sta proprio nell'intendere il concetto di possibilità in termini puramente fisici. Dunque, nonostante l'ostilità del filosofo mantovano nei confronti degli autori tardo-medievali²³, noi riteniamo che egli condivida le loro obiezioni al concetto aristotelico di possibile inteso in maniera "statistica"²⁴, per intenderlo come ciò che è tale solo perché ci sono le condizioni sufficienti

18 L. Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Padova 1983, p. 128.

19 Sulla fisica del Trecento si veda F. Zanin, *Matematica e nuova fisica del Trecento. Le leggi del moto e il significato di "natura"*, "Medioevo", XXXIII, 2008, pp. 150. Sul pensiero scientifico nel medioevo si veda G. Federici Vescovini. *Il pensiero scientifico del medioevo e l'emergere delle scienze arabe*, «Paradigmi», n°26, 1999, pp. 265-302, F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, 1982. Sulla ricezione della fisica medievale nel Quattrocento si veda L. Bianchi, *Le scienze nel Quattrocento. La continuità della scienza scolastica, gli apporti della filologia, i nuovi ideali di sapere, l'influsso dei "parigini" e dei "mertoniani"*, in *Le filosofie del Rinascimento* a cura di Cesare Vasoli, Mondadori, Milano, 2002, p. 100.

20 P. Pomponazzi, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium, lectio III*, op.cit., pp.15-16.

21 F. Zanin, *Possibilità e probabilità nella scienza naturalis secondo Buridano e Oresme*, «Medioevo», XVIII, 2003, cit., p. 206.

22 Cfr. E. Grant, *Nicole Oresme and Certitude in Science and Pseudo-Science*, in P. Souffrain-A.P Segonds (cur.), *Nicole Oresme. Tradition et innovation chez un intellectual du XIV siècle*, Programma e I+I editori-Les Belles Lettres, Brugine (PD) 1988. Si veda anche J. Sarnowsky, *God's Absolute Power, Thought Experiments and the Concept of Nature*, in the «New Physics» of the XIVth Century Paris, in S. Caroti-P. Souffrain (cur.), *La nouvelle physique du XIV siècle*, Firenze 1997, p. 200.

23 Si veda S. Caroti, *Da Buridano a Marsilio di Inghen: La tradizione parigina nella discussione "de reactione"*, «Medioevo», XV (1989), pp. 173-233, e Id., *Da Walter Burley al "Tractatus sex inconvenientum": La tradizione inglese nella discussione medievale "de reactione"*, «Medioevo», XXI, 1995, pp. 257-374.

24 S. Knuuttila, *Natural Necessity in John Buridau*, in S. Caroti (cur.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, introduction of J.E. Murdoch, Firenze 1989, p. 160-161. Per possibilità in senso statistico s'intende ciò che né esiste sempre, né esiste mai, ma a un tratto passa dalla potenza all'atto.

ad attuarlo. L'impianto metodologico tracciato dal Peretto si regge, però, solo attraverso il ricorso alla *potentia dei absoluta* intesa come ipotesi euristica funzionale a uno studio autonomo della natura liberata dall'intervento divino²⁵. Infatti, dall'analisi delle opere fin qui condotto, emerge un concetto di 'natura'²⁶ che gradualmente perde i caratteri della sostanzialità attribuitagli da Aristotele e dagli aristotelici più ortodossi, per ridursi a oggetto di un tipo di conoscenza congetturale. L'autonomia nomologica del mondo è mantenuta, infatti, attraverso l'efficace, anche se controverso concetto dell'autolimitazione di Dio che non manifesta *de facto* la sua azione sul mondo. Nella seconda metà del 500 l'aristotelico Jacopo Zabarella imposterà un discorso metodologico, che in linea con tutto l'aristotelismo veneto, decreterà l'impossibilità di afferrare le profonde leggi della natura se non per supposizione²⁷. Del resto, la necessaria ricerca delle forme sostanziali, dovendo poggiare sulla dimostrazione risolutiva (*quia*), non garantisce nessun dato certo, in quanto è impossibile conoscere tutti i principi impliciti nell'ontoteologia aristotelica. La distinzione fra filosofia e teologia, fondata sull'inconoscibilità di Dio e sulla dipendenza dell'anima dal corpo, diviene allora necessaria per restituire alla logica la sua indipendenza epistemologica e conmetterla direttamente alla questione del metodo. Essa, infatti non è un'*ars*, bensì uno strumento della scienza²⁸ che si pone lo scopo di riordinare i concetti in base al reale meccanismo di

25 Sul concetto di onnipotenza divina si veda E. Grant, *La scienza del Medioevo*, Bologna 1983, L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984, M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluto di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo 1986, E. Randi, *Potentia dei conditionata: Una questione di Ugo di Saint-Chér sull'onnipotenza divina*, in «Rivista di storia della filosofia», 1984, pp. 521-536. Sul tema della *potentia absoluta/ordinata* in Pietro Pomponazzi e sulla relativa bibliografia, si veda, P. Vitale, *Un aristotelismo 'problematico': Libertà e necessità in Pietro Pomponazzi*, in «Lo Sguardo», V, 2011, pp. 120-135 e Id., «*Potentia dei absoluta*» e libertà in Pietro Pomponazzi», *Dialegethai*, anno 12 (2010), pp. 1-16.

26 Sul concetto di scienza nel contesto dell'aristotelismo si veda P. Rossi, *Aristotelici e moderni: le ipotesi e la natura*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova 1983, pp. 124-154. Sul rapporto scienza-magia nel Rinascimento si veda Id., *Il tempo dei maghi*, Milano 2006; B.P. Copenhaver, *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, 1984; Id., *Did science have a Renaissance*, in «*Isis*», v. 83, n° 3 (1992), pp. 387-407. Per una panoramica storica sulla magia nel pensiero medievale si veda P. Lucentini, *Sulla questione della magia nella storia del pensiero medievale*, in «*Giornale critico della filosofia italiana*», 83 (2004), pp. 257-274.

27 A tal riguardo, Poppi sottolinea come l'aristotelismo padovano abbia una netto orientamento fisico-logicista, si veda A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, 1970, p. 14.

28 Si veda F. Bottin, *Giacomo Zabarella: La logica come metodologia scientifica*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di Gregorio Paia, Roma-Padova, 1992, p. 40, A. Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, 2001, p. 133, e il recentissimo contributo di C. Vasoli, *Jacopo Zabarella e la "natura" della logica*, «*Rivista di storia della filosofia*», I, 2011. Su Zabarella si vedono, poi, le monografie di H. Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Helsinki 1992; A. Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1972; W. E. Edwards, *The logic of Jacopo Zabarella (1533-1589)*, Unpublished Ph. D. thesis, Columbia University 1960.

funzionamento del mondo²⁹. La teoria generale del metodo zabarelliano riprende le formule tradizionali della *resolutio* e della *compositio*, integrandole e connettendole grazie alla *consideratio mentalis*. La *demonstratio quia* ovvero il metodo risolutivo riguarda, infatti, il modo di procedere che va dal più noto al meno noto³⁰, mentre la *demonstratio propter* o *compositio* riguarda la cognizione delle cause per il reperimento degli effetti³¹. Tra le due dimostrazioni Zabarella inserisce la facoltà immaginativa³², di cui già aveva parlato il Nifo³³ e che l'autore accosta al concetto platonico del "vedere con la mente"³⁴. La considerazione mentale sulle cause scoperte tramite l'induzione avrebbe, dunque, il compito di rendere autoevidenti quei rapporti tra i fenomeni che a prima vista appaiono ermetici. In altri termini, lo scopo di Zabarella è di connettere *l'ordo naturae* con quello della mente, per compiere implicitamente quello che Paolo Rossi ha definito il capolavoro del naturalismo rinascimentale, cioè la rottura del principio aristotelico che sancisce la differenza fra *naturalia* e *artificialia*³⁵. Zabarella, infatti nonostante si proponga di ritornare al pensiero genuino di Aristotele circa la natura della logica, rifiuta poi la prova circolare enunciata negli *Analitici primi*, per l'impossibilità di dimostrare la premessa maggiore³⁶, e mette in discussione il procedimento aristotelico descritto negli *Analitici secondi*, consistente nella *cognitio per causam*, in quanto sterile se non basato sul procedimento risolutivo e sul rapporto sussistente fra l'oggetto da conoscere e il soggetto che rielabora, in una sorta di illuminazione, i dati dell'esperienza³⁷.

Proprio l'aggiunta di un elemento spurio (nel senso di non aristotelico), impreciso nel senso epistemologico e poco chiaro come quello di *consideratio mentalis* è alla base di una forte flessibilità metodologica in grado di rappresentare un punto di partenza per l'elaborazione dei successivi metodi di indagine scientifica. Di certo, il concetto di scienza in Zabarella è ancora legato al programma sostanzialistico di Aristotele, poiché lo scopo prefissato è quello di svelare la natura essenziale dei fenomeni. Ma, è anche vero, come ha rivelato F. Bottin³⁸, che il riferimento

29 F. Bottin, *Nota sulla natura della logica in Giacomo Zabarella*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LII 1973, pp. 39-51.

30 G. Zabarella, *De regressu*, in *Opera logica*, op. cit., 481 c-d

31 G. Zabarella, *De methodis*, in *Opera logica*, sumptibus Lazari Zetzneri, Coloniae 1597 (rist. an presso Olms, hg. von W. Risse, Hildesheim 1966) lib. III cap. diciotto, col. 226D e lib. III cap. 17, col. 265 F, 266 A. Id., *De regressu*, in *Opera logica*, op. cit., 484 e-f. Si vedano poi F. Bottin, *la teoria del "regressus" in Giacomo Zabarella*, in *Saggi e ricerche*, a cura di C. Giacon, Padova 1972, pp. 49-70.

32 G. Zabarella, *De regressu*, in *Opera logica*, op. cit., 5 488 E.

33 G. Papuli, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della scuola di Padova nel Rinascimento*, Bari 1967, p. 43.

34 F. Bottin, *Giacomo Zabarella: La logica come metodologia scientifica*, op. cit., p. 47.

35 P. Rossi, *Aristotelici e "moderni": le ipotesi e la natura*, op. cit., pp. 124-154.

36 F. Bottin, *Giacomo Zabarella: La logica come metodologia scientifica*, op. cit., pp. 44-45.

37 G. Zabarella, *De regressu*, in *Opera logica*, op. cit., coll. 494B.

38 F. Bottin, *Giacomo Zabarella: La logica come metodologia scientifica*, op. cit. p. 39.

principale alle *notiones secundae* si basa pur sempre sulla reale struttura della realtà³⁹, e che per questo i concetti che si ricavano dall'esperienza non sono più le forme immutabili che si predicano di un elemento e che lo individuano per classificarlo in un determinato genere, ma sono generalizzazioni che la nostra mente opera per formulare ipotesi. Certamente non si può rendere Zabarella un precursore di Galileo sulla sola base di una comunanza terminologica relativa all'uso di termini come *resolutio* e *compositio*, in quanto il metodo galileiano ha il pregio di inserire tra i due tipi di dimostrazione l'esperimento *ad hoc* per la verifica delle deduzioni. L'unica via per sottrarsi all'ipotesi del precorrimiento è, allora, non cercare di rintracciare una sorta di *continuum* epistemologico fra l'aristotelismo e la scienza moderna, per privilegiare l'apporto di elementi esterni alle dinamiche dei processi scientifici. In effetti, è una concezione diversa del concetto di 'natura' ad aver consentito il passaggio dall'"universo del pressappoco" all'analisi quantitativa degli elementi fisici. Saranno poi gli aristotelici padovani del 600, come ci informa Maria Laura Soppelsa, che in virtù di una lenta acquisizione del sistema copernicano e del metodo galileiano, arriveranno a impostare un discorso scientifico contraddistinto dal netto rifiuto per qualsiasi schema preconstituito⁴⁰. Andrea Argoli (1568-1657), Stefano degli Angeli (1623-1697), Claudio Berigard (1590-1663), manifesteranno una certa ambiguità metodologica, in bilico fra l'anti-aristotelismo e il timore di dichiararsi copernicani o galileiani a causa delle ripercussioni della chiesa. Berigard, ad esempio, confuta le teorie aristoteliche, ma preferisce rifarsi a Pitagora piuttosto che a Copernico o a Galilei⁴¹. Sarà poi con Geminiano Montanari, (1633-1687), Domenico Guglielmini (1655-1710), Giovanni Poleni (1683-1761) e Antonio Vallisneri (1661-1730) che si abbandonerà una visione metafisica del reale per una dai tratti decisamente sperimentali⁴².

39 P. Palmieri, *Science and authority in Giacomo Zabarella*, «Science History Publications», 2007, p. 406, dove si dice: «Zabarella's production of *scientia naturalis* was regulated by multiple sources of authority: (a) the corpus of Aristotelian writings circulating in the Renaissance (an object of emotional value¹³), (b) reason (to be further qualified in what follows), and (c) a whole host of *authores*. Zabarella and his fellow *traditores* must respond to many *authores*. The articulated summaries/discussions of opinions of *authores*, which historians of medieval and Renaissance thought are so familiar with, bear witness to the uniformity and consistency of this process. In the texts of Zabarella and his fellow *traditores* we discern a sense of responsibility to respond to multiple authorities, back to Aristotle, the author/authority par excellence. Zabarella's practice, the details of which we shall see in Section 3, consists in mobilizing his allegiance to these multiple authorities, in such a way that reason and Aristotle are set free to compete with each other, though under the constraint that they must always be reconcilable. So what is Zabarella's originality about, in essence? Zabarella claims that instead of assuming that Aristotle's writings are always the undisputed starting point of inquiry (as, in his view, most *traditores* erroneously do), he will assume that the starting point of inquiry is the *truth of the matter* [*rei veritas*]». Si veda anche J. South, *Prime matter, and the theory of Regressus*, in «Graduate faculty Philosophy Journal», vol. 26, numero 2, 2005, pp. 79-98.

40 M. Soppelsa, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'aristotelismo nella scuola di Padova*, Padova 1974, p. 115-116.

41 *Ivi*, p. 102.

42 *Ivi*, p. 118.

La scienza, in altri termini non si pone più l'obiettivo di "salvare i fenomeni", riportandoli a una teoria in cui possano essere ordinati e classificati secondo il criterio della necessità. Il supporto teoretico e metafisico che faceva da sfondo ai vari eventi naturali si sfalda ed è sostituito dalla trama di relazioni che s'instituiscono fra i fenomeni e che il ricercatore può individuare solo grazie alla formulazione delle ipotesi e alla loro convalida sperimentale. Di certo, l'uso del termine 'sperimentale', per gli aristotelici pre-galileiani e post-galileiani fa ancora riferimento a un concetto di 'esperienza' che conserva molto dell'ingenuità sensistica aristotelica, tant'è che ci si ferma a una descrizione sistematica dei fenomeni⁴³. Ma al di là dei limiti della filosofia naturale della scuola di Padova, il dato che può essere acquisito dalla disamina fin qui condotta, è che l'apporto degli umanisti che, mettendo in discussione le traduzioni latine dall'arabo e i commentari medievali di Averroè, posero gli aristotelici, come Pomponazzi e Zabarella, nella condizione di dubitare dei lavori esegetici dei commentatori e poi, alla luce dei nuovi problemi scientifici, delle stesse dottrine di Aristotele. A partire da Pietro Pomponazzi si assiste, così, al ripensamento dell'aristotelica *philosophia naturalis*, intesa come conoscenza delle forme sostanziali dei fenomeni, e del processo metodologico che ne era alla base⁴⁴. La distinzione fondamentale fra il piano fisico e metafisico genera, infatti, un probabilismo metodologico, che consente un'indagine della natura priva di ogni presupposto sostanzialistico. Invece, la corrispondenza fra *ordo mentalis* e *ordo naturalis* proposta da Jacopo Zabarella, elimina la barriera aristotelica fra ciò che è naturale e ciò che artificiale, mettendo in primo piano il contributo dell'uomo nella formulazione delle ipotesi. Gli aristotelici del 600, infine, riprendendo e per certi aspetti svilendo la scienza sperimentale di Galilei avranno gli strumenti per la verifica delle loro supposizioni. Il quadro così delineato risulterebbe una semplificazione se non si specificasse che l'esperimento *mentalis* di Zabarella, così come quello degli aristotelici del 600 non è paragonabile all'*experimentum* galileiano basato sulle sensate esperienze e condotto con l'ausilio alla matematica, ma, come già ribadito nell'indagare i rapporti fra scienza moderna e aristotelismo padovano non è stato adottato il punto di vista 'internalista', che, del resto, ci avrebbe portato ad aderire o a una

43 *Ivi*, p. 206.

44 Il processo induttivo, aristotelicamente inteso, permetteva di risalire alle forme intelleggibili, mentre quello deduttivo legava gli effetti osservati alle sostanze empiricamente individuate.

logica del precorrimiento o alla negazione *tout court* del valore scientifico del dibattito metodologico precedente a Galilei⁴⁵.

Nostro interesse, piuttosto, era mostrare il progressivo e lento cambiamento culturale che ha dissolto il concetto greco di *physis*, generando una crisi del paradigma aristotelico.

2. Scienza e teologia in Niccolò Copernico e Galileo Galilei.

Nell'ambito dell'aristotelismo padovano del 500 e del 600 il forte interesse per le dinamiche che inerivano ai processi naturali, portò ad attribuire una funzione solo euristica alla teologia. Non che sia stata mai prospettata, secondo l'ormai superato schema della "doppia verità"⁴⁶, l'esistenza di due diversi ordini gnoseologici, in quanto l'unico scopo degli aristotelici era di contenere la conoscenza entro "i limiti della semplice ragione"⁴⁷.

La teologia, infatti, rappresentò per aristotelici come Pomponazzi e Zabarella, il presupposto atto a garantire le uniformità della natura in base alle quali era possibile concepire il processo metodologico *quia*. Ma è proprio il ricorso a un principio extra-scientifico a non aver permesso ai filosofi sopra menzionati di lasciarsi alle spalle l'analisi qualitativa della natura per una che ne indagasse gli aspetti quantitativi. Per usare un'espressione dell'epistemologia contemporanea, si potrebbe dire che i fenomeni erano ancora "carichi di teoria" ovvero di implicazioni metafisiche e teoretiche. Del resto, anche il passaggio dalla teoria geostatica a quell'eliostatica attuato da Niccolò Copernico nel 1543, con la pubblicazione del *De revolutionibus*, era il risultato di una concezione estetica e teologica della natura. Le insolubilità della teoria geocentrica, infatti, mal si conciliavano con l'armonia e la perfezione dell'universo di

45 La tesi che individua in Zabarella il precursore del metodo scientifico galileiano è stata sostenuta da J. H. Randall, *The development of the scientific method in the school of Padua*, in «Journal of the history of idea», 1940, pp. 177-206; Id., *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padua, 1961, W.F. Edwards, *The logic of Jacopo Zabarella (1533-1589)*, Columbia University, 1960, Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin 1922; N.W. Gilbert, *Galileo and the school of Padua*, in «Journal of the History of Philosophy», 1, 1963, pp. 223-231. Per una confutazione della tesi di Randall e quindi per una diversa prospettiva si vedano G. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Prolusione all'attività dell'anno 25° di fondazione del centro*, presentazione di E. Riondato, Padova MCMLXXXI, pp. 22-24; Charles Schmitt, *L'Aristotelismo nel veneto e le origini della scienza moderna: Alcune considerazioni sul problema della continuità*, in L. Olivieri, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, 1983, pp. 79-103, James B. South, *Zabarella, prime matter, and the theory of regressus*, op. cit., pp. 79-98; Antonino Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, op. cit., p. 22; Antonino Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e Seicento*, op. cit., pp. 125-52; Francesco Bottin, *Giacomo Zabarella: La logica come metodologia scientifica*, in Gregorio Piaia (ed.), *La presenza dell'Aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, op. cit., p. 48; E. Berti, *Differenza fra il metodo risolutivo degli aristotelici e la «resolutio» dei matematici*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, op. cit., pp. 435-457.

46 La tesi di una doppia verità negli averroisti latini è stata recentemente smentita da L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Paris, 2008.

47 E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, op. cit., cit., p. 22.

cui Dio era il garante. Dunque, possiamo affermare che proprio le ipotesi teologiche o filosofiche⁴⁸ hanno condotto a un nuovo concetto di natura (come nel caso degli aristotelici padovani), e a una nuova fisica e scienza del movimento (come nel caso di Copernico).

La teoria eliostatica è in effetti un'ipotesi in cui Copernico crede fermamente⁴⁹, ma che non ha una sicura convalida empirica, infatti della dottrina aristotelica - tolemaica conserva ancora la supremazia del moto circolare, la differenza fra mondo celeste e sublunare e la sfera delle stelle fisse (che rende l'universo copernicano ancora lontano dal concetto di infinito espresso da Giordano Bruno). Del resto, l'astronomo polacco, nella sua prefazione al *De revolutionibus* dedicata al papa Paolo III, confessa di essersi spinto a riflettere su un modo diverso di concepire i movimenti delle sfere dell'universo, in quanto le soluzioni tradizionali ipotizzate dai matematici, per quanto avessero ridotto le irregolarità apparenti dell'universo, non fornivano un sistema coerente dal quale trasparisse l'armonia del cosmo⁵⁰.

Le teorie dei cerchi omocentrici, eccentrici e quella degli epicicli comportavano rispettivamente: una scarsa corrispondenza fra teoria e fenomeni effettivamente ravvisabili, una contraddizione con i principi di uniformità del movimento, e l'impossibilità di stabilire la forma dell'universo e la simmetria delle sue parti⁵¹. Copernico decide, così, di consultare tutti i testi dei filosofi antichi da cui potesse trarre una concezione dei moti celesti differente da quella proposta dai matematici del suo tempo, e trova conferma, dal pitagorico Filolao, del movimento della terra attorno al fuoco⁵². A partire da tale spunto, coglie l'occasione per riflettere sulle aporie della teoria geocentrica e redige un'opera in cui descrive i movimenti della terra e il loro accostamento al moto degli altri corpi celesti, con il fine di ridurre il caos delle osservazioni ai principi dell'armonia e dell'ordine⁵³. Ciò che il nostro astronomo vuole garantire è la corrispondenza fra *l'ordo mentalis* e quello della costituzione dell'universo, e onde evitare le calunnie di quanti ignorano le scienze matematiche, si affretta a puntare il dito accusatore contro coloro che distorcono a loro vantaggio i passi canonici della *Vulgata*⁵⁴. In questo

48 Di certo si dà anche il caso opposto di rivoluzioni culturali determinate da importanti scoperte scientifiche.

49 L'introduzione al *De revolutionibus*, in cui si professa l'eliocentrismo solo *ex suppositione*, è in realtà opera di Osiander.

50 N. Copernico, *La struttura del cosmo*, Introd. Di M. Blay, commento di J. Seidengard, traduzione di R. Giroladini, Firenze 2009, p. 12. Su N. Copernico si vedano, P. Duhem, *Le systeme du monde de Platon à Copernic*, 10 voll., Paris, 1913-17 e 1954-1959; A. Koyré, *La révolution astronomique. Copernic Kepler Boreli*, Paris 1996; T. Khun, *La rivoluzione copernicana*, Torino, 1957; E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari 1976; M. Lerner, *Il mondo delle sfere*, Firenze, 2000; A. De Pace, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico. Contesto, trad. e commentario del L. I. delle rivoluzioni celesti*, Milano 2009.

51 *Ivi*, p. 13.

52 *Ibidem*

53 *Ivi*, p. 15

54 *Ivi*, p.16.

senso l'espressione: "la matematica si scrive per i matematici"⁵⁵, utilizzata da Copernico, lungi dal voler indicare un'opposizione tra la sua teoria e quella fornita dalla sapienza divina, significa che per interpretare correttamente l'ordine dell'universo voluto da Dio, è necessario ricorrere a strumenti che talvolta sembrano in contrasto con la verità rivelata. L'obiettivo che ci si prefigge, infatti, non è più aristotelicamente quello di "salvare le apparenze", ma di elaborare una teoria che determini la vera struttura del cosmo.

È la relatività e la provvisorietà della teoria tolemaica rispetto al soggetto che conosce a suggerire un'altra ipotesi⁵⁶, che smette, però, di essere tale nel momento in cui è ricondotta alle ragioni rispondenti a determinati criteri epistemologici⁵⁷. Per quanto il rapporto gnoseologico tra il *videns* e il *visum* ricordi il criterio metodologico della *consideratio mentis* utilizzato da Zabarella, bisogna sottolineare che ormai è il concetto di 'esperienza' ad aver perso il carattere ingenuo dell'attestazione dei sensi, per assumerne uno più 'sistematico'. Ma per rendere ragione del sistema copernicano era necessario concepire l'indagine empirica totalmente slegata da formulazioni o interpretazioni preconcepite, in questo senso anche i principi estetici e teologici di Copernico dovevano essere messi da parte per vagliare e organizzare le testimonianze in una nuova forma. Il grande merito di Galilei è stato proprio il non aver garantito le regolarità dei fenomeni, (che è *la conditio* senza la quale la scienza non avrebbe ragione di esistere), su presupposti extrascientifici⁵⁸.

Il ricorso alla matematica, intesa come linguaggio decifrante le relazioni che s'instaurano fra i fenomeni, ha portato, infatti, a far coincidere l'esperienza con l'esperimento, la natura con Galileo ha smesso, così, di essere *physis*, ovvero disvelamento del divino, per essere ricondotta al dominio dell'uomo calcolante. Il riferimento alla tecnica si esprime appunto nella ricerca di strumenti utili attraverso cui condurre le "sensate" esperienze che esplicitano la struttura matematica del reale. Infatti, una volta raccolti i fatti, selezionati secondo i criteri della qualità e il valore che posseggono, si passa con il momento *analitico* alla risoluzione dei fenomeni naturali nei loro aspetti quantitativi, e quindi alla formulazione della legge matematica che ne esprime il rapporto, e infine alla convalida sperimentale della legge tramite il metodo *compositivo*. Il carattere inventivo della metodologia galileiana, che sottende la fine del sostanzialismo e del finalismo aristotelico, si traduce immediatamente nella possibilità operativa dell'uomo di plasmare liberamente la natura coniugando l'esperimento con la tecnica.

E' in forza del programma di ricerca sopra menzionato, e non ancora pienamente elaborato, che Galilei verso la fine del 1609, costruisce un cannocchiale più potente di quello presentato pochi mesi prima al senato di Venezia grazie al quale conferma, correggendola, l'ipotesi eliostatica di

55 *Ibidem*

56 *Ivi*, p. 30

57 *Ivi*, p. 37

58 Nell'indagare il rapporto fra scienza e teologia in Galileo, si prenderanno in considerazione solo il *Sidereus Nuncius* (1610) e le *Lettere copernicane* (1613-1615).

Copernico. Il *Sidereus Nuncius* pubblicato nel 1610, per esporre i risultati delle osservazioni condotte con il cannocchiale, decreta la fine di un modo di concepire il mondo, in quanto demolisce le credenze ritenute incrollabili dagli aristotelici. La luna perde la perfezione della sua sfericità per diventare “disuguale, scabra, ripiena di cavità e di sporgenze”⁵⁹, viene così a cadere la differenza ontologica fissata da Aristotele tra il mondo sublunare e quello terrestre e tutto è ricondotto alla caducità del generabile e corruttibile. La scoperta, poi, della via Lattea e delle nebulose mina il finitismo cosmologico che cingeva l’universo con il cielo delle stelle fisse. La fine del geocentrismo che significava la fine dell’antropocentrismo suscitò non poche polemiche e dibattiti.

Troppo ardito, per le autorità ecclesiastiche e per gli aristotelici⁶⁰, era stato il gesto di puntare il cannocchiale verso il cielo. Esso si tradusse, infatti, nel simbolo dello svincolamento da qualsiasi *ipse dixit* e della fiducia nelle possibilità tecniche e conoscitive dell’uomo. Ma a Galilei, come ci informa L. Geymonat, non interessava rinnovare l’impianto dottrinale della teologia per accordarlo con la struttura del cosmo emersa grazie alle nuove scoperte scientifiche, piuttosto, persuaso che la scienza fosse un bene comune, cercava il sostegno dei principali detentori del potere, e quindi della chiesa⁶¹. Di qui il numero cospicuo di lettere che il nostro autore invia, dopo la pubblicazione del *Sidereus Nuncius*, a importanti esponenti della gerarchia ecclesiastica. Fra i primi a mettere in guardia Galilei sui possibili ‘mormorii’ dei teologi contrari all’eliocentrismo fu Tommaso Campanella che gli suggerisce di appellarsi alla saggezza dei padri della chiesa e specialmente ad Agostino che, nel *De genesi ad litteram*, aveva consigliato di non negare le opinioni dei matematici in nome delle sacre scritture⁶².

Galilei si persuade, allora, della necessità di interloquire con il card. Conti per ottenere dei ragguagli circa la possibilità che, alla luce delle prove acquisite, il sistema cosmologico copernicano non ripugnasse alle

59 G. Galilei, *Sidereus Nuncius*, a cura di A. Battistini, trad. di M.T. Cardini, Venezia (edizione speciale per il Corriere della sera) 2010, cit., p. 73 e pp. 74-90.

60 Nel 1610 l’aristotelico L. Delle Colombe, senza mai citare Galilei, nel suo “*Contro il moto della terra*” fa appello all’autorità di Aristotele, nonché di letterati e filologi per dichiarare incompatibile alle scritture il moto della terra. Si veda L. Guerrini, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*, Roma, 2010.

61 L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Torino 1957, p. 115. Su Galileo scienziato e tecnico si veda inoltre P. Rossi, *Galileo Galilei*, Istituto poligrafico dello Stato 1997. Per un’interpretazione platonica del pensiero di Galilei si veda invece A. Koyrè, *Dal mondo chiuso all’universo infinito*, Milano, 1974. Si vedano inoltre i saggi pubblicati in occasione del quarto centenario della nascita di Galilei editi dalla società editrice Vita e Pensiero nel 1966. In Particolare si vedano C. Ferro, *Galilei e il problema del metodo agli inizi dell’età moderna*, Milano, 1966, pp.53-80; A. Pupi, *Una riflessione a proposito delle critiche di Galileo all’aristotelismo*, Milano 1966, pp.171-190; S. V. Rovighi, *Il significato di Galileo nella storia della filosofia*, Milano 1966, pp.207-222; W. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio: aspetti della rivoluzione scientifica*, Roma, 1989, pp. 107-129; C. Vinti (a cura di), *Copernico e Galileo. Alle origini del pensiero scientifico moderno*, Città di Castello, senza data.

62 P. Ponzio, *Copernicanesimo e teologia, Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini*, presentazione di William Shea, Bari, 1998, p.47.

sacre scritture⁶³. Infatti, i decreti sull'interpretazione della Bibbia approvati dal Concilio di Trento nel 1546 prevedevano l'autorità esclusiva della chiesa "in rebus fidei et morum"⁶⁴ e quindi era plausibile, "in rebus naturae", sottrarsi all'interpretazione letterale delle sacre scritture. Il cardinale risponde a Galilei, rilevando in un primo momento le difformità della cosmologia aristotelica con determinati passi della Bibbia e dichiarando, poi, come non conforme alle scritture il moto della terra⁶⁵. Galilei, intuiva la seria possibilità di essere accusato di eresia, invia a privati delle lettere definite 'copernicane', perché in esse si tenta di difendere, entrando questa volta nel merito delle questioni teologiche, la teoria eliocentrica. Nella prima lettera, datata 21 dicembre 1613, e inviata al Padre benedettino Benedetto Castelli, egli asserisce che nelle questioni naturali la sacra scrittura non deve essere interpellata, o almeno non deve avere la priorità, in quanto i passi della sacra Bibbia, dovendo essere adattati alle esigenze del volgo, richiedono di essere interpretati in sensi diversi da quello letterale⁶⁶. Si esorta, dunque, a non dubitare degli effetti naturali noti grazie alle "sensate esperienze" e alle "necessarie dimostrazioni"⁶⁷. Il compito della Scrittura riguarda, infatti, ciò che non è raggiungibile con i mezzi naturali, ovvero la salute spirituale dell'uomo⁶⁸. La seconda e la terza lettera sono inviate, rispettivamente il 16 febbraio 1615 e il 23 marzo 1615, all'arcivescovo di Ferrara Monsignor Dini, in esse si replica a una serie di accuse mosse da Tommaso Caccini e Niccolò Lorini al sistema copernicano e si rifiuta di considerare l'eliocentrismo solo *ex suppositione*, in quanto frutto di conclusioni naturali ottenute tramite le esperienze e le dimostrazioni necessarie⁶⁹.

Lo scienziato non condivide, dunque, il consiglio dell'Arcivescovo Dini, di "salvare le apparenze", ritiene, di fatti, di non dover aggiungere alla dottrina copernicana nessuna postilla attestante il suo neutralismo epistemologico⁷⁰. Il rapporto fra fede e scienza torna poi come tema principale nell'ultima lettera copernicana inviata, nel 1615, alla Granduchessa di Toscana Cristina di Lorena. In tale occasione si torna a ribadire la necessità di andare oltre il senso letterale delle Bibbia e si

63 *Ivi*, p. 50.

64 J.D. Mansi, *Sacrorum concilio rum nova et amplissima collectio*, rist. an. Akademische Druk- U. Verlagsanstalt, Graz 1961, cit. in P. Ponzio, *Copernicanesimo e teologia*, op. cit., p. 29, sul tema si vedano anche R. Fabris, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Città del Vaticano 1986, O. Pendersen, *Galileo and the Council of Trento*, Città del Vaticano 1991, W. Shea, *La controriforma e l'esegesi biblica di Galileo Galilei*, in *Problemi religiosi e filosofia*, a cura di Babolin, Padova 1975.

65 *Ivi*, p. 51.

66 G. Galilei, *Lettere copernicane*, a cura di M. Baldini, Roma, 1995 p. 29. Sulle lettere copernicane si veda M. Pesce, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione*, «Annali di storia dell'esegesi», 4 (1987), pp. 239-84, Id, *Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della "Lettera a Cristina" nel XVII secolo*, «Annali di storia dell'esegesi», 8, 1991, pp. 55-104, Id., *Le redazioni originali della lettera "Copernicana" di G. Galilei a B. Castelli*, in «Filologia critica», 17 (1992), pp. 394-417.

67 *Ivi*, pp. 29-30.

68 *Ivi*, p. 31.

69 *Ivi*, p. 37.

70 *Ivi*, pp. 40-42.

riafferma la priorità del discorso scientifico su quello teologico per quanto concerne le questioni naturali. Ma, in più, Galilei sfida le autorità ecclesiastiche in materia di esegesi biblica, citando un passo in cui S. Agostino invita a non temere la verità per l'amore verso i propri errori⁷¹. Dalle lettere copernicane emergono, dunque, i criteri esegetici che orientano l'ermeneutica galileiana delle sacre scritture. E' chiaro, infatti, che ciascuno intende i testi sacri secondo le proprie possibilità conoscitive, e che dunque qualsiasi discorso su di essi non può essere preso come punto di riferimento per la scienza naturale. Inoltre, si stabilisce un primato delle verità dimostrate su quella rivelata, tant'è che in caso di conflitto fra le due verità è necessario adottare una chiave di lettura che adegui il senso delle scritture alle conclusioni dimostrate dalla scienza⁷². L'atteggiamento anti-conformistico di Galilei⁷³, convinto di non voler "salvare le apparenze", nonché la sua intromissione nelle questioni di esegesi biblica, causeranno la reazione del cardinale Roberto Bellarmino, che in una lettera del 12 Aprile del 1615 giudicherà nocivo per la Santa Fede, il ritenere vera, e non una semplice supposizione, l'ipotesi eliocentrica⁷⁴. Dunque, il clima di ostilità generato nella Firenze prelatizia e domenicana porterà nel febbraio-marzo 1616 alla condanna della teoria copernicana, con la sospensione (previa correzione) del *De revolutionibus* e all'ammonizione del cardinale Bellarmino a Galileo. Condivisibile è, quindi, la tesi di Guerrini che tende a mettere in evidenza il ruolo decisivo dei frati e dei prelati, quali i domenicani Raffaello Delle Colombe, Tommaso Caccini e Niccòlo Lorini nonché dell'aristotelico Ludovico Delle Colombe nell'elaborare il complotto anti-galileiano⁷⁵. La condanna del 1633 scaturisce proprio dalla risonanza che i frati di Firenze avevano dato al caso Galileo fino al punto da costringere il tribunale dell'inquisizione a intervenire⁷⁶. Ma i provvedimenti della Santa Sede, per quanto basati su una consolidata tradizione patristica, tomistica e inquisitoriale, risultano, come ci informa V. Frajese anomali, in quanto il processo del 1633 appare incentrato unicamente sulla censura del libro "*Sopra i massimi sistemi*", senza che ci fosse stata alcuna denuncia o atto d'accusa⁷⁷. L'atteggiamento delle gerarchie ecclesiastiche trova, però, una sua spiegazione nell'accusa

71 *Ivi*, pp. 52-56.

72 Mc Mullin, *Galileo as Theologian*, in *Scienza e sacre scritture nel XVII secolo*, a cura di Mamiani, Napoli 2001, pp.69-105

73 Ma anche del Foscarini.

74 G. Galilei, *Opere*, XII, 171-172.

75 L. Guerrini, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze 2009, p. 27. Guerrini sottolinea anche l'importanza del *De coelo* del Tolosani come testo paradigmatico su cui basare la condanna della teoria copernicana. Cfr. Id., *Cosmologie in lotta. Le origini del processo a Galileo*, Firenze 2010, p. 85-86. Sul tema si veda anche G. De Santillana, *Processo a Galileo*, Milano 1955; M. Bucciantini, *Contro Galileo, Alle origini dell'affaire*, Firenze 1995.

76 *Ibidem*.

77 V. Frajese, *A proposito dei falsi. Ritornando sul processo a Galileo*, «Dimensioni e problemi di ricerca storica», I, 2010, pp. 123-147. Frajese sottolinea anche come il giudizio di censura del 1633 «ebbe una base impropria nel decreto del 1616», *ivi*, cit., pp. 123-124. Di Frajese si veda anche, *Il processo a Galileo. Il falso e la sua prova*, Morcelliana 2010.

di Urbano VIII a Galileo di svilire del concetto di *potentia dei absoluta*, poiché, ritenendo vera la teoria copernicana, donava consistenza ontologica alla natura⁷⁸.

Il passo decisivo compiuto da Galileo, rispetto ai maggiori esponenti dell'aristotelismo padovano, ma anche rispetto a Copernico è consistito, quindi, nel garantire un'autonomia nomologica alla natura, fondata sull'estromissione del discorso teologico dall'indagine razionale della natura. Se dunque è vero che la rivoluzione scientifica galileiana è debitrice dell'insoddisfazione degli aristotelici del 500 e del 600 per la gnoseologia aristotelica, che aveva portato autori, come Pomponazzi e Zabarella, ad attribuire importanza al metodo inventivo (passaggio dal noto all'ignoto) oltre che a quello meramente espositivo, è altrettanto certo che il tentativo di stabilire una sorta di continuismo metodologico con la scienza moderna è un falso obiettivo. Infatti, il tratto caratterizzante il sistema scientifico galileiano, ovvero lo sperimentalismo, è il frutto sia di una radicale trasformazione del concetto aristotelico di *physis* su cui poggiava la struttura categoriale della scienza classica, sia del rinnovato rapporto fra scienza e fede rivisitato alla luce dell'indagine matematica dei fenomeni fisici.

78 Si veda E. Berti, *Implicazioni filosofiche della condanna a Galileo*, in «Giornale di Metafisica», 1983, pp. 239-261.