

FEDERICO GUARDO*

IL CONCETTO DI ENTUSIASMO NEL PLATONISMO DI CAMBRIDGE

SOMMARIO: 1. *L'entusiasmo religioso. Il problema della veridicità della "ispirazione privata"*. 2. *L'entusiasmo religioso nel pensiero dei platonici di Cambridge. Gli inganni e le imposture di natura religiosa per il platonico Benjamin Whichcote*. 3. *Enthusiasmus Triumphatus. La battaglia di Henry More contro l'entusiasmo fanatico delle sette religiose secentesche*. 4. *La polemica contro il verbalismo religioso e il falso zelo in Ralph Cudworth*. 5. *Valutazione razionale e tolleranza religiosa nei Select Discourses di John Smith*.

«Ed io oso affermare ad alta voce e in anticipo, che semmai il cristianesimo verrà distrutto, la causa sarà l'Entusiasmo. È della massima importanza opporsi rettamente a questo morbo fatale».

H. MORE

1. L'ENTUSIASMO RELIGIOSO.

IL PROBLEMA DELLA VERIDICITÀ DELLA "ISPIRAZIONE PRIVATA"

LA critica storiografica recente ha attribuito sempre maggiore rilevanza al tema dell'entusiasmo e del fanatismo religiosi che imperversarono nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo in Europa. La polemica filosofica contro le cosiddette "ispirazioni private" riveste un'importanza notevole al fine di comprendere il graduale sviluppo di un "razionalismo" teologico con il quale molti pensatori del tempo intesero non solo difendere il ruolo delle rivelazioni contenute nelle Sacre Scritture, ma anche stabilire nella maniera più rigorosa possibile il rapporto tra la ragione umana e quella divina. I platonici di Cambridge contribuirono considerevolmente a delineare gli "spazi" nonché i limiti di tale rapporto, condannando con fermezza gli eccessi di quel fanatismo religioso che confondeva, forse con estrema disinvoltura, talune individuali ispirazioni di stampo visionario con le autentiche rivelazioni divine delle Scritture. Con questo breve studio intendo analizzare lo specifico contributo filosofico-religioso dei platonici cantabrigensi alla polemica anti-entusiastica, non senza prima accennare alla complessità del problema, dovuta alle ambivalenze semantiche assunte dal termine "entusiasmo" nell'arco del diciassettesimo secolo in Inghil-

* Università degli Studi di Siena.

terra. Dopo aver menzionato alcuni importanti luoghi dell'opera di Thomas Hobbes e di John Locke, metterò in rilievo l'influenza dei platonici di Cambridge sul pensiero di Shaftesbury in merito al tema dell'entusiasmo. Mi preme tuttavia sottolineare le differenze cospicue tra il "razionalismo" dello Shaftesbury, o quello di stampo deistico, e il "razionalismo" teologico dei platonici, differenze spesso ignorate dalla critica che talvolta ha giudicato, in maniera limitante, il ruolo dei platonici cantabrigensi alla stregua di semplici precursori del deismo. L'alta opinione che Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote e John Smith avevano della razionalità umana non è da confondersi con una "umanizzazione", volontaria o involontaria, della dimensione trascendente del divino. La "ragione" dei platonici era una ragione "partecipativa" dell'ordine divino, alla quale era negata qualsiasi autosufficienza, e che anzi nella sua apertura a Dio poteva trovare la sola e vera pienezza di cui era capace.

Già Platone definiva l'ispirazione divina "entusiasmo".¹ Gli indovini, i vati, i poeti tutti e persino i politici il filosofo ateniese riteneva ispirati da Dio, perché capaci di cogliere "il giusto" pur non possedendo una pregressa e consapevole conoscenza di ciò che affermavano. Si trova nel *Timeo* un'importante definizione di "entusiasmo", con cui Platone connota la divinazione ispirata e veritiera come uno stato fuor di ragione, in cui la facoltà di coscienza rimane "legata" durante il sonno, o, per qualche malattia o "furore divino", diviene dimentica di se stessa. Ma perché l'uomo di senno sia in grado di riflettere e ragionare sulle immagini viste o sulle cose udite, è necessario superi l'invasamento, la cui permanenza non concede alcun tipo di "giudizio" né su se stesso, né sulla realtà. Il saggio, al contrario, conosce ciò che gli è proprio e se medesimo.² Platone auspicava che la temperanza fosse sempre guida dei profeti, in modo tale che la mantica, ossia la scienza del futuro, non fosse screditata dai numerosi ciarlatani.³

Il termine "entusiasmo" comincia ad assumere un'accezione negativa nella metà del XVII secolo, soprattutto in Inghilterra, dove gli "eccessi spirituali" dei religiosi radicali, durante il conflitto civile e l'Interregno, scatenarono una decisa reazione nel mondo filosofico e religioso.⁴ Il proliferare continuo di sette e la natura spesso violenta dei disordini sociali, di matrice sia politica sia religio-

¹ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 22 B, C; IDEM, *Menone*, 99 D; IDEM, *Fedro*, 241 E.

² PLATONE, *Timeo*, 71 E, 72 A.

³ PLATONE, *Carmide*, 173 C.

⁴ D. FOUKE, *The Enthusiastical concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Brill Academic Publishers, Leiden – New York – Köln 1997, p. 51. Cfr. A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1951, p. 4, il quale ha sottolineato, circa lo sviluppo del fenomeno dell'entusiasmo in Europa, che esso «did not really begin to take shape until the moment when Luther shook up the whole pattern of European theology», e che «not until the days of the Commonwealth can it be studied in its full context».

sa, fecero sì che l'accusa di "entusiasmo" avesse una assai ampia diffusione e colpisse le schiere o i personaggi più disparati, tanto che Michael Heyd, in uno studio recente, ha potuto legittimamente asserire che la ricerca di una chiara definizione di "entusiasmo" si traduce in un «malaccorto esercizio storico». ⁵

Fra il 1650 e il 1660, in Inghilterra, dilagava la credenza nel potere della profezia, a qualunque obiettivo essa facesse riferimento o fosse diretta. ⁶ Per qualche tempo sembrò che chiunque potesse aspirare all'arte profetica e presumere d'essere divinamente ispirato. Non a caso, dunque, la questione della veridicità dell'ispirazione divina, e i criteri per riuscire a stabilirla, divennero un'urgenza filosofica di rilievo. Contrassegnare i confini dell'entusiasmo, denunciarne i parossismi e le incongruenze irrazionali, significava *ipso facto* porre limiti precisi all'uso arbitrario della *ragione*, strumento precipuo del dialogo umano con Dio. Il platonismo di Cambridge fu uno dei "movimenti" più decisi nel deputare primariamente la facoltà razionale a siffatto scopo religioso. Ma se l'intelletto razionale ergeva un ponte per le verità teologiche, nel contempo esso era vieppiù chiamato a giudicare imparzialmente la presunta onestà dell'ispirazione divina. Mi limiterò qui ad esporre il pensiero dei platonici di Cambridge, tentando di illustrare come, seguendo una delicata evoluzione del pensiero religioso, i filosofi cantabrigensi abbiano a loro modo contribuito a recintare il terreno della facoltà razionale in merito alle pretese "ispirazioni di natura privata", condannando rigorosamente l'entusiasmo e il falso zelo religiosi, in nome della temperanza e della serenità di giudizio.

Recentemente Heyd ha visto nella sfida secentesca all'entusiasmo (non solo religioso) uno dei fattori propulsivi di quel "disincanto" del mondo – per usare una nota espressione weberiana – che pone maggiore enfasi sulla base naturale, scientifica e secolare dell'ordine sociale. È senza dubbio vero che, chiedendo sempre di più alla ragione l'esame del fenomeno religioso dell'entusiasmo, si andava inevitabilmente riconoscendo ad essa un ruolo progressivamente autonomo. ⁷ Tuttavia la natura di tale autonomia, nei pensatori di Cambridge, non solo non è univoca, ma non è neppure sbilanciata a favore di un individualismo razionalistico di matrice deista, ancor meno illuminista. Mario Micheletti ha già sostenuto come la razionalità, soprattutto nel platonico John Smith (1616-1652), costituisca una proprietà intrinseca della religione, e come l'autentico spirito della filosofia, secondo la tradizione platonica, abbia una «peculiare ispirazione religiosa». ⁸

⁵ M. HEYD, "Be sober and reasonable". *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Brill Academic Publishers, Leiden – New York 1995, p. 5.

⁶ C. HILL, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino 1981, pp. 79 ss.

⁷ Cfr. M. HEYD, cit., p. 9.

⁸ M. MICHELETTI, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia 1984, p. 18. Cfr. M. MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambri-*

Che l'esame razionale dell'ispirazione privata fosse divenuto tema filosofico, è dimostrato anche dal notevole interesse che Thomas Hobbes rivela per la questione. Nel *Leviatano* (1651) egli confessa di non nutrire dubbi sul fatto che Dio possa provocare apparizioni inusitate, anche se stima gli uomini eccessivamente proclivi a non analizzarne razionalmente la natura, bensì a subirne superstiziosamente le impressioni. La credenza passiva nelle false profezie mina le fondamenta dell'obbedienza civile.⁹ Sono dunque le controindicazioni di natura sociale ad allarmare Hobbes. In un uomo isolato – egli ironizza – non è sempre visibile “l'effetto della follia”, ma quando si allarga ad un gruppo nutrito di uomini che cospirano insieme, essa diviene chiara e pericolosa. Le passioni dei singoli costituiscono gli elementi di un organismo in disordine. Così germinano le scintille della sedizione che tormentano gli stati, dalla sottovalutazione delle sfrenate passioni individuali. Nell'opinione d'essere ispirati – l'ispirazione, precisa Hobbes, è comunemente chiamata “spirito privato” – si cela un errore generalmente accettato, ovvero che non sia necessario riconoscere o rammentare i percorsi *razionali* con cui si è approdati ad una verità ritenuta alquanto “singolare”. Questa assenza di metodo razionale nel giudizio delle verità sfocia immediatamente nell'autoammirazione, che si presume legittimata da una speciale grazia ricevuta dall'Onnipotente, dispensatore di rivelazioni soprannaturali per mezzo del suo spirito.¹⁰ Se la fede e la santità non sono frutto dell'esercizio e della ragione, ma discendono dall'ispirazione soprannaturale (“*supernatural inspiration, or infusion*”), per quale motivo, domanda provocatoriamente Hobbes, un uomo dovrebbe rendere ragione della propria fede? Oppure perché in qualunque cristiano non dovrebbe nascondersi anche un profeta? In questo modo basterebbe poco perché chiunque pretenda di regolare il suo modo d'agire secondo i dettami della propria ispirazione, piuttosto che secondo le *leggi* del suo paese. In ciò risiede l'errore, nell'addossare all'individuo il giudizio del bene e del male, ovvero nel renderne interpreti personaggi che pretendono d'essere ispirati divinamente. Hobbes non esclude la provenienza ultraterrena di tali ispirazioni, ma nega la loro presunta “soprannaturalità” a favore di una più scientifica “inosservabilità”. Fede e santità – aggiunge Hobbes – non scaturiscono da un miracolo, ma sono frutto di disciplina e di educazione, di molteplici percorsi “naturali” con cui Dio opera nello spirito di alcune persone provvidenzialmente elette.¹¹ Le ispirazioni private, le profezie, i miracoli sono cessati, ora, e fanno parte di un repertorio biblico da esaminare razionalmente e senza entusiasmo:¹²

dge, La Garangola, Padova 1976, p. 43. Micheletti ha posto l'attenzione sulla difesa, ad opera di Smith, della “concretezza e complessità della ragione”, il cui ambito non vede scisse la parte speculativa e la parte morale.

⁹ T. HOBBS, *Leviathan*, a cura di C. B. Macpherson, Penguin Books, London 1968 (ed. or. 1651), p. 92 ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 140 ss.

¹¹ *Ibidem*, p. 366 ss.

¹² *Ibidem*, p. 414.

«C'è bisogno di Ragione e di Giudizio per distinguere i doni naturali dai soprannaturali, e le visioni, o i sogni naturali, da quelli soprannaturali. Di conseguenza gli uomini devono essere molto circospetti e guardinghi nell'obbedire alla voce di un uomo che pretende d'essere un Profeta, e che ci richiede di seguire Dio in quel modo, con il quale egli in nome di Dio suggerisce il sentiero della felicità. Poiché colui che pretende di insegnare agli uomini la strada di una felicità così grande, pretende di governarli; vale a dire pretende di legiferare e di regnare su di loro. La qual cosa è desiderio naturale di tutti gli esseri umani, e merita il sospetto di essere ambizione e impostura; di conseguenza, dovrebbe essere esaminata e messa alla prova da parte di ogni uomo, prima che le sia concessa obbedienza».¹³

Hobbes è particolarmente sensibile ai pericoli sociali dell'entusiasmo fanatico; ne scorge l'ombra minacciosa dietro i disordini e le violenze della guerra civile.¹⁴

A proposito dell'irrazionalismo professato dalle principali sette del tempo, Christopher Hill accenna al ruolo della ragione nella comunicazione con Dio, sottolineando la difficile natura dell'indagine circa la cosiddetta ispirazione irrazionale: «c'era certamente un elemento di provocazione, il desiderio di sorprendere. Ma pare anche che i radicali, e soprattutto i Ranters e i primi Quaccheri, avessero accettato l'elemento irrazionale nell'esperienza umana, e il comportamento irrazionale, molto più di quanto lo facessero i loro contemporanei [...]. Dopo tutto Dio all'uomo poteva parlare dalla coscienza irrazionale, oltre che da quella razionale: per definizione Dio è al di là della ragione umana. Poteva essere un sinonimo della semplice autoespressione, dell'autoasserzione, al di là del contenuto di ciò che veniva espresso».¹⁵

Dopo il 1660, secondo Hill, fra i fenomeni da rinnegare perché riferibili ai radicali politici, vi furono anche l'"entusiasmo" e la profezia. Gli scienziati accademici della restaurazione inglese «erano ansiosi di dissociarsi tanto dall'ateismo quanto dall'entusiasmo». Carlo II, patrono della Royal Society, oltre che capo della Chiesa d'Inghilterra, poteva controllare da una parte «l'ateismo meccanico», dall'altra «i predicatori meccanici».¹⁶ Ma, prima di giungere a questa fase storica, uno dei problemi da chiarire fu appunto quello di fondare un criterio di veridicità della ispirazione profetica. Secondo Daniel Fouke il tema dell'entusiasmo, soprattutto nel platonico Henry More (1614-1687), è molto problematico e complesso, anzitutto per le ambivalenze del termine stesso, carico di significati tutt'altro che univoci e moltiplicati dall'abuso di attacchi a religiosi radicali, alchimisti, maghi e atei del XVII secolo. Ma soprattutto l'accusa di entusiasmo presume un'analisi psicologica e spirituale, del soggetto accusato, difficilmente eseguibile e sicuramente opinabile.¹⁷

¹³ *Ibidem*, p. 466.

¹⁴ *Ibidem*, p. 469.

¹⁵ C. HILL, cit., p. 275.

¹⁶ *Ibidem*, p. 286.

¹⁷ D. FOUKE, cit., p. 11.

La questione spesso dibattuta era il dubbio se avesse potuto una nuova dottrina essere attualmente ricevuta.¹⁸ Di fatto l'entusiasmo fu avvertito come un pericoloso tentativo di sovvertimento sociale ed ecclesiastico.¹⁹ Fra il 1640 e il 1650 si assistette alle più accanite manifestazioni di disprezzo verso il clero, e l'ostilità nei confronti della gerarchia, anche episcopale, conduce Hill a parlare di «impopolarità dell'intera istituzione ecclesiastica».²⁰

Con il *Saggio sull'intelletto umano*, nell'anno 1690, anche John Locke affronterà il tema della rivelazione divina, del rapporto fede-ragione e dell'entusiasmo. Già vent'anni prima egli era divenuto un uditore appassionato dei sermoni del platonico Benjamin Whichcote (1609-1683), trasferito in quell'anno (1668) nella chiesa londinese di St. Lawrence Jewry come vicario²¹ (non sarà inopportuno ricordare l'amicizia, fra Locke e la figlia di Ralph Cudworth, Damaris Cudworth, nata presumibilmente nel 1682, e destinata a divenire fraterna e fedele sino agli ultimi anni della vita di Locke).²² È verosimile che, proprio su suggerimento della Cudworth, Locke abbia acquistato una copia dei *Select Discourses* di John Smith, tanto che, nel mese di febbraio del 1682, egli le inviava annotazioni e giudizi sull'opera, pubblicata postuma da John Worthington nel 1660.²³ In seguito accennerò ai significativi commenti di John Locke sull'opera di Smith, ma preme qui ribadire la sicura influenza che i platonici di Cambridge, soprattutto sotto il profilo religioso, esercitarono sul pensatore.²⁴

¹⁸ M. HEYD, cit., p. 27.

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

²⁰ C. HILL, cit., p. 17 ss.

²¹ Cfr. J. TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in the 17th Century*, William Blackwood and Sons, Edinburgh – London 1874, vol. II, p. 45. Il Tulloch ricorda che Whichcote fu predicatore molto influente anche sul mondo universitario, in un'epoca in cui la predicazione e la teologia incidevano in maniera consistente sugli affari della vita nazionale.

²² Una delle prime fonti del rapporto di Whichcote con Locke è il noto elogio di Jean Le Clerc in memoria della scomparsa di Locke, in J. LOCKE, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979, p. 160 ss. Per l'amicizia fra Locke e Damaris Cudworth confronta lo stesso, p. 109 ss.

²³ *The Correspondence Of John Locke*, ed. By E. S. De Beer, Clarendon Press, Oxford 1976, vol. II, p. 484 (si veda la nota del curatore).

²⁴ Cfr. M. SINA, *Il pensiero filosofico e teologico di John Locke*, in J. LOCKE, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 26 ss. È opportuno precisare, con Mario Sina, che l'incontro di Locke con Le Clerc fu notevolmente chiarificatore, per il filosofo inglese, del concetto di ispirazione e rivelazione. Con la pubblicazione dei *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande*, Le Clerc si schierava contro la dottrina dell'ispirazione proposta da Richard Simon nell'*Histoire critique du Vieux Testament*, nel tentativo di «ridurre al minimo l'ambito dell'ispirazione, non solo a livello cronologico, ma anche a livello contenutistico. Egli volle puntualizzare i momenti specifici della divina ispirazione, tenendo presenti i contenuti salvifici elementari e i passi biblici fondamentali, contenenti l'autentico messaggio della salvezza. In opposizione alla tesi del Simon – continua Sina – che concedeva troppo alla tradizione e alla fede della Chiesa, egli si richiamò alla *sola Scriptura*, richiamo questo che, nel campo del razionalismo teologico protestante, non significava altro, ormai, che riferimento a quei contenuti minimi salvifici proposti dalla Scrittura, che ogni umano e limitato intelletto era in grado di comprendere».

Locke era consapevole della necessità di stabilire una precisa giurisdizione sia della fede sia della facoltà raziocinante, per evitare le continue dispute in materia religiosa.²⁵ Locke premetteva che

«D'altra parte la fede è il consenso concesso a una qualsiasi proposizione non ottenuta mediante le deduzioni della ragione, ma sulla base della fiducia accreditata a chi la propone come proveniente da Dio con qualche maniera di comunicazione che esula dall'ordinario. Questo modo di disvelare agli uomini delle verità è ciò che chiamiamo *rivelazione*».²⁶

Per Locke nessun tipo di ispirazione divina nell'uomo e nessuna rivelazione saranno mai in grado di comunicare una nuova "idea semplice" che non si sia già potuta ricevere dalla sensazione o dalla riflessione; così come nessun tipo di rivelazione può sconvolgere o contraddire palesemente una conoscenza evidente derivata dall'intelletto.²⁷ Locke postula la sostanziale impossibilità, *a parte hominis*, di distinguere con certezza la natura autentica di una rivelazione divina da un'intuizione conoscitiva semplicemente umana:

«Sebbene la fede sia fondata sulla testimonianza di Dio (che non può mentire), con cui Egli ci rivela una qualunque proposizione, tuttavia non possiamo essere certi che essa sia effettivamente una rivelazione divina, più di quanto siamo certi della nostra propria conoscenza».²⁸

Nessuna rivelazione può manifestarsi contraria alle facoltà intellettuali e razionali umane, proprio perché esse rappresentano l'elemento migliore della creazione divina nell'uomo, "the most excellent Part of his Workmanship".

Pur se su alcuni soggetti della fede la nostra facoltà naturale è in grado di offrire soltanto «a probable Determination», e la mente, in questo caso, può solo «dare un assenso a una certa testimonianza, a proposito della quale è persuasa che proviene da Uno che non può sbagliare e non vuole ingannare», tuttavia – aggiunge significativamente Locke – spetta ancora alla ragione giudicare se si tratti di una rivelazione. Essa merita un ascolto attento in materia di rivelazione, poiché quest'ultima si trova, metaforicamente, nel suo territorio («a Matter within its Province»). Se non si può giudicare con assoluta certezza il caso che una qualunque proposizione sia dettata da una rivelazione, si può tuttavia giudicare il caso contrario, vale a dire l'ipotesi che non lo sia. Pur limitando il campo delle certezze cui l'intelletto può attingere, in questa materia, tuttavia Locke ha implicitamente avvantaggiato l'esame razionale di un evento come la rivelazione, a scapito dell'accoglienza intellettualmente passiva di qualsiasi tipo di eventuale impostura.²⁹

²⁵ J. LOCKE, *An Essay Concerning Humane Understanding*, a cura di P. H. Nidditch, Oxford 1975 (ed. or. 1700), IV, XVIII, 2; tr. it. a cura di V. Cicero e M. G. D'amico, Bompiani, Milano 2004.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, IV, XVIII, 5.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, IV, XVIII, 8.

Ora per Locke l'*entusiasmo* consiste proprio nell'accantonare indebitamente la ragione al momento di determinare la natura di una presunta rivelazione:

«In questa occasione mi concederò la libertà di considerare un terzo fondamento dell'assenso, che per talune persone comporta la medesima autorità e ottiene lo stesso credito della fede o della ragione: intendo dire l'*entusiasmo*, che, accantonando la ragione, vorrebbe determinare senza di essa che cosa sia la rivelazione. In tal modo, in effetti, l'*entusiasmo* elimina sia la ragione sia la rivelazione, e le sostituisce con infondate fantasie del cervello ("ungrounded Fancies of a Man's own Brain"), assumendo queste ultime come il fondamento sia dell'opinione sia della condotta». ³⁰

Non è necessariamente divino tutto ciò che non si riesce a spiegare. Se non è dato immediatamente di inferire la verità d'una visione, o di una proposizione, a maggior ragione non bisogna commettere l'errore di confondere una credenza personale con una verità acquisita. ³¹ Le parole di Locke suonano come una dichiarazione di guerra alla folta schiera di entusiasti e fanatici inglesi, ma non offrono una soluzione "scientificamente" propositiva alla questione centrale: in che modo si può sapere se una tale rivelazione è stata impressa nella mente dallo spirito divino? La risposta di Locke si concentra maggiormente sullo smascheramento delle eventuali imposture, sulla condanna delle esagitazioni e di tutte quelle presunte folgorazioni divine che simboleggiano soltanto un pericoloso offuscamento delle facoltà razionali:

«Quando Dio investe un uomo della facoltà di profetare, con ciò non ne annienta l'umanità; Egli lascia tutte le facoltà dell'uomo nella loro condizione naturale perché sia capace di giudicare se la ispirazione interiore sia di natura divina oppure no». ³²

Chi non voglia soggiacere all'errore, e alle «stravaganze dell'illusione, deve mettere alla prova questa guida della sua luce interiore». ³³

In tutt'altro tono filosofico, con più marcata propensione all'analisi degli aspetti psicologici, si svolge la critica di Shaftesbury all'*entusiasmo*, nella sua nota *Letter Concerning Enthusiasm*, pubblicata nell'agosto del 1708. Eugenio Garin ne rintraccia le radici del pensiero nell'umanismo lockiano, ma non manca di sottolineare l'eredità "di tanti temi del platonismo di Cambridge" che con essa acquisì Shaftesbury. ³⁴ Mario Micheletti ha anche significativamente notato che «dalla tensione in Shaftesbury tra la fedele aderenza alle tesi dei plato-

³⁰ *Ibidem*, IV, XIX, 3. È importante rilevare che per Locke la ragione è già di per sé una «rivelazione naturale» (*ibidem*).

³¹ *Ibidem*, IV, XIX, 10.

³² *Ibidem*, IV, XIX, 14. Confronta le descrizioni di Richard Baxter riportate da D. FOUKE, cit., p. 148, sul fenomeno dei tremori e del raggiungimento della cosiddetta "luce interiore" nelle riunioni dei Quaccheri.

³³ J. LOCKE, *Essay*, cit., IV, XIX, 14.

³⁴ SHAFTESBURY, *Lettera sull'entusiasmo*, a cura di E. Garin, Rizzoli, Milano 1984, p. 8. I sermoni di Benjamin Whichcote furono la prima pubblicazione di Shaftesbury, corredata da una sua importante introduzione nel 1698.

nici di Cambridge e lo sviluppo critico di quelle tesi in una direzione mondana e secolare, estranea alla loro fondamentale struttura di pensiero, si generano taluni problemi tipici della moderna filosofia della religione». ³⁵

Io mi limito qui ad osservare una sicura linea di continuità, un denominatore comune che dai platonici di Cambridge a Shaftesbury è l'urgenza più incalzante: l'esortazione all'analisi serena e razionale dell'entusiasmo al fine di sconfiggere le imposture religiose.

Se agli albori del XVII secolo Shaftesbury può enfaticamente affermare che «solo in una nazione libera come la nostra l'impostura non ha privilegi», ³⁶ egli deve certamente anche ai platonici le fondamenta teoriche della liberazione dalla superstizione crescente e dalla credulità cui tanta parte della popolazione britannica era asservita in quell'epoca.

Che la natura della disamina psicologica di Shaftesbury, nella sua polemica scherzosa contro l'entusiasmo, fosse l'esito dell'ormai avvenuta indipendenza e della conquistata autonomia da parte della facoltà razionale in materia religiosa, non è affatto ascrivibile al "razionalismo" platonico-cantabrigense, distante da questi canoni intellettuali. Era forse inevitabile che, per mettere a nudo le imposture legate all'entusiasmo, non valessero più le armi del linguaggio religioso e teologico, e che per prendere più nettamente le distanze dai fenomeni entusiastici delle sette, il confronto razionale portasse inconsapevolmente a sminuire la portata del mistero religioso. A Leibniz, ad esempio, rincreseva la difesa dell'uso dell'ironia in materia di religione. ³⁷ Altro accento possiede la critica all'entusiasmo da parte dei platonici di Cambridge, e diversa fu l'impronta filosofico-religiosa della loro battaglia. Non è privo di significato il fatto, apparentemente paradossale, che proprio il primo dei *Select Discourses* di John Smith avesse destato sospetti in John Locke. La distinzione in Smith dei quattro tipi di uomini, corrispondenti ad altrettanti tipi di conoscenza umana, era sembrata a Locke irrilevante ai fini di una discussione concernente «the distinction of men in respect of knowledge», e il quarto tipo di uomo, quello "contemplativo" *par excellence*, aveva per Locke «sapore di entusiasmo». ³⁸

Ci si può dunque chiedere quale natura avesse, per i platonici di Cambridge, l'entusiasmo religioso e quale posto occupasse la ragione nel dialogo umano con Dio.

³⁵ M. MICHELETTI, *Animal capax religionis*, cit., p. 36.

³⁶ A. SHAFTESBURY, *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times* (second edition corrected), London 1714, vol. I, p. 9.

³⁷ SHAFTESBURY, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 23 ss. A. SHAFTESBURY, *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times*, cit., vol. I, p. 21 s. Shaftesbury, per parte sua, si giustificava in questo luogo sostenendo di voler raggiungere in realtà «la maggiore serenità possibile sull'argomento».

³⁸ *The Correspondence of John Locke*, cit., vol. II, p. 488. Si tratta di una lettera di Locke, datata 21 febbraio 1682, indirizzata a Damaris Cudworth.

2. L'ENTUSIASMO RELIGIOSO NEL PENSIERO DEI PLATONICI
DI CAMBRIDGE. GLI INGANNI E LE IMPOSTURE DI NATURA RELIGIOSA
PER IL PLATONICO BENJAMIN WHICHCOTE

È opportuno precisare, con il Passmore, che i platonici di Cambridge non furono affatto della medesima opinione circa l'entusiasmo.³⁹ Per Ralph Cudworth (1617-1688), come per Shaftesbury, accanto ad un "cattivo" entusiasmo ve ne è anche uno "sano" che sprona l'essere umano ad agire. Questo aspetto, ad esempio, distanzia notevolmente il pensiero di Cudworth da quello di Benjamin Whichcote, per il quale nulla sarebbe stato più necessario alla religione che prevenire l'entusiasmo. Tale distanza nasce dalla differente psicologia morale dei due autori, poiché per Whichcote qualsiasi passione disturbi le serene deliberazioni della ragione suona sospetta. Per Cudworth la ragione senza entusiasmo sarebbe impotente. Mentre Whichcote non riscontra alcun bene nell'obbedienza servile e irrazionale, che stima degna delle bestie, Cudworth trova sterile un'obbedienza senza entusiasmo.⁴⁰

In un discorso tenuto davanti alla Camera dei Comuni il 4 febbraio del 1673, Whichcote esortava l'uditorio a far riferimento, in ogni circostanza, ai principi della ragione comune, così come alla "semplice guida delle Sacre Scritture", nell'interpretare gli avvenimenti giudicati di natura provvidenziale. Non la fantasia individuale, ma il paradigma del testo sacro costituirà un'effettiva prevenzione contro il comportamento censorio e l'asprezza delle reazioni. La facoltà razionale e l'aiuto della Bibbia impediranno il dilagare della superstizione e del "selvaggio entusiasmo", rovinoso per il mondo e scandaloso per la religione.⁴¹

Se vi è un metodo per svelare lo spirito menzognero di tanti "falsi profeti", è il tener sempre presente i fini regali e ultramondani prescritti da un agire realmente religioso, orientato all'eternità e non alle tentazioni originate da umori e desideri carnali. I sedicenti "profeti" hanno sempre uno sguardo rivolto alle faccende terrene. La delusione e l'inganno che travolgono la gente sproveduta – questa è la debolezza fondamentale dell'uomo – sono dovuti alla mancata considerazione delle principali esigenze spirituali, all'indifferenza nei confronti della "reale esistenza". I veri profeti parlano altresì in armonia con "la realtà delle cose", non in accordo con i sentimenti individuali:⁴² sono, in definitiva, persone poco "allettanti" o compiacenti.

³⁹ J. A. PASSMORE, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, p. 92.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 69 s., 96. Passmore ricorda anche che Shaftesbury è stato criticato per aver argomentato che l'entusiasmo non è una prerogativa dei cristiani, ma che ci sono anche atei entusiasti, così come fanatici entusiasti e santi entusiasti. Nella sua replica alle critiche cita il grande e dotto teologo Ralph Cudworth, che era della stessa opinione.

⁴¹ B. WHICHCOTE, *The Works*, Aberdeen 1751, vol. I, p. 128.

⁴² *Ibidem*, p. 148.

L'apologia della religione cristiana, nei platonici di Cambridge, non è mai cieca o priva di uno sguardo critico rivolto alla realtà storica. Il cristianesimo è per Whichcote «il miglior principio di bontà che abbia mai attraversato il mondo: ma spesso accade che la corruzione della cosa migliore risulta trasformarsi nella cosa peggiore». ⁴³ Per Henry More la propensione religiosa dell'uomo è spiegabile soltanto in vista dell'esistenza e della presenza reali di Dio, poiché nessun altro fine, serio o giocoso, potrebbe guidare il credente alla religione. Se ci si soffermasse sui massacri, le intolleranze, le torture e le stragi compiuti in nome della religione, conclude causticamente il More, supponendo non esistesse Dio, «non vi sarebbe nulla di peggiore per l'uomo della religione». ⁴⁴

Proprio la crudeltà e l'impudenza, per Whichcote, si scatenano in stati e fasi di degenerazione. La faziosità e il falso zelo sono un fuoco indomabile. Quanto più false sono le professioni di fede, tanto più esse si affacceranno con furia. Più saranno infondate, più avranno natura impositiva. ⁴⁵ La temperanza dovrebbe imporsi alla coscienza dell'uomo in ragione della sua fallibilità. Whichcote così invita a “vivere nel senso della nostra *fallibilità*” e, conseguentemente, ad adottare una maggiore cautela nelle attività di giudizio:

«Dobbiamo vivere nella percezione della nostra fallibilità di creature soggette all'errore, allo sbaglio. È prudente avere cognizione di dove dimora la nostra debolezza; la coscienza di essa ci renderà modesti, moderati e prudenti. Per quale motivo la consapevolezza di essere soggetti all'errore non dovrebbe renderci attenti ad instaurare un giusto trono di giudizio nelle nostre anime, per sicurezza contro gli errori, così come la coscienza della nostra miseria ci rende attenti agli errori pratici?»

Anche un buon intendimento può divenire pericoloso, se fondato sull'ignoranza e sull'errore, ove non sia diretto dal giudizio e dal discernimento. ⁴⁶

Non v'è alcun bisogno, per Whichcote, del dono della profezia nella via della religione. Il buon uso delle Scritture e della ragione è sufficiente. «Non avrei un dubbio nel garantire agli uomini – afferma – che Dio non li abbandonerà, fintantoché essi si manterranno nelle sue vie». Se è vero che Dio si rivelerà, la sua rivelazione non metterà radici nell'entusiasmo, ma nella luce del rischiaramento interiore, dell'attenzione e del pensiero moderato. ⁴⁷

Oggi può apparire stravagante la concentrazione quasi ossessiva che molti pensatori inglesi del XVII secolo dedicavano al tema della profezia, eppure essa fu oggetto di studio “scientifico” anche da parte di studiosi come Joseph Mede e Isaac Newton. Christopher Hill ha sottolineato che «questi uomini credevano

⁴³ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁴ H. MORE, *An Antidote Against Atheism*, in H. MORE, *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662 (ed. or. 1653), p. 83.

⁴⁵ B. WHICHCOTE, cit., vol. I, p. 166 ss.

⁴⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 8.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

alla possibilità di costruire una scienza della profezia, proprio come Hobbes credeva nella possibilità di costruire una scienza della politica. Ambedue queste speranze si rivelarono irrealizzabili e tuttavia nessuna delle due è per questo da disprezzarsi. Sembra che alla metà del secolo xvii – continua Hill – si fosse giunti ad un accordo generale che prevedeva avvenimenti memorabili intorno al 1655: la caduta dell'Anticristo, forse la seconda venuta di Gesù e il millennio. Fu questo a dare quella sicura energia, quell'utopistico entusiasmo ai predicatori degli anni tra il '40 e il '50». Lo studioso ha messo in evidenza l'intenzione, anche da parte dei protestanti, studiosi dei libri profetici della Bibbia, di porre la scienza della profezia su basi razionali. Se la sensazione di libertà, sperimentata da chi si affidava alle profezie, sarebbe stata illusoria, è pur vero che le Scritture, se rettamente comprese, in quest'ambito sarebbero state un effettivo strumento di emancipazione dal senso di oppressione inflitto dal dogma della predestinazione.⁴⁸

Whichcote, dal canto suo, lamentava che lo "zelo per la verità", negli ultimi tempi, si scatenasse per le questioni più insignificanti. Polemizzava contro coloro che rammentavano, legittimandola e rivendicandola, la dura severità di alcuni antichi profeti, ricordando altrimenti il precetto giovanneo dell'amore reciproco,⁴⁹ ed esortando a tenere a freno le pulsioni più infiammate, i cui effetti sono, alla loro stregua, ingiustificabili.⁵⁰

Quasi ogni sermone di Whichcote è volto all'elogio dell'autogoverno, sia mentale sia corporeo, conseguito attraverso la disciplina cristiana della modestia, dell'umiltà e della sobrietà equilibrata. Erano altamente raccomandabili una mente scevra di vanità e un corpo in armonia con le regole della ragione, ossia della virtù.⁵¹ La ragione, come avrò modo di chiarire in seguito, è ancora per Whichcote (come per tutti i platonici di Cambridge, pur con diverse sfumature epistemologiche) l'aderenza consapevole alle virtù morali, laddove la consapevolezza nasce nell'uomo come riconoscimento spirituale di un ordine etico ed armonioso di natura divina, cui egli è chiamato, analogicamente, a partecipare. Per poter quindi camminare su un reale sentiero religioso l'uomo deve abbandonare il cosiddetto "self-will", rinunciando alle passioni e agli umori che oltraggiano la purezza della vera "ragione".⁵² La garanzia indubitabile che Cristo non fosse un impostore qualunque, è l'esclusivo scopo benefico della sua missione, lontana da qualunque genere di inganno.⁵³

Con palesi allusioni alle sette e al settarismo dei suoi tempi, Whichcote torna ripetutamente sul tema dell'impostura, riferendosi, comparativamente, proprio ad alcune predizioni delle Scritture:

⁴⁸ C. HILL, cit., pp. 79 ss.

⁵⁰ B. WHICHCOTE, cit., vol. II, p. 34.

⁵² *Ibidem*, p. 144.

⁴⁹ Gv., 13, 35.

⁵¹ *Ibidem*, p. 57.

⁵³ *Ibidem*, p. 249.

«Nella parte *profetica* della Sacra Scrittura è rintracciabile una *predizione* riguardante la diserzione e l'apostasia che si sarebbe verificata *negli ultimi tempi*. Troverete in *Daniele* una predizione inerente a questi tempi: *Daniele*, cap. vii.⁵⁴ E l'Apostolo adopera parole che sono una predizione che ci preannuncia di un qualche grave allontanamento dall'eccelsa verità del Vangelo, un allontanamento che si dimostrerà fatale e dannoso (...) e ancora nell'*Apocalisse* leggete della *bestia e i suoi adoratori, i suoi seguaci, e quelli che hanno la cifra del suo nome*: e quelli combatteranno contro i *seguaci dell'agnello*. Ap. xiv. 17. Siamo dunque tenuti a sapere cosa sia un'*impostura* nell'epoca in cui viviamo. E che questa, di necessità, è destinata ad adulterare qualche elemento della verità divina. Ora questa verità è il grande orientamento evangelico che guida a Dio per mezzo di *Gesù Cristo*. Questa è la prima e principale intenzione dell'intero Vangelo, di consigliare Cristo a noi, attraverso il quale siamo accolti e nel quale abbiamo la fiducia e la sicurezza di ottenere la grazia e il favore divini, e dal quale siamo messi al riparo dalla nostra indegnità (...). Ora, per un uomo, allontanarsi da questa via, o affiancare ad essa una via di propria invenzione, ciò sembra essere la *grande impostura*».⁵⁵

Nel periodo in cui imperversavano al massimo grado le interpretazioni individuali e settarie fra i movimenti religiosi entusiasti, Whichcote dichiara d'esser giunto alla conclusione che il riconoscimento universale di "una cosa come la verità" non può dipendere dalla ricezione personale, esclusiva, di alcun individuo. La capacità di intuire la presenza divina e le fondamentali regole che ne governano l'esistenza si fonda su un comune terreno razionale, che né le speculazioni intellettuali, né le diversità di rito o di devozione né il fiorire inarrestabile di sette possono minare nella sua sostanziale natura: «il mondo cristiano, disseminato in vari percorsi, moltiplicato in sette e fazioni, tuttavia non può non trovarsi d'accordo nelle grandi e luminose verità intrinseche alla ragione e al cristianesimo, così come esse risultano radicate e per giunta della migliore grandezza».⁵⁶

Scorrendo i sermoni di Whichcote ci si imbatte di frequente in dettagliate prescrizioni atte a proteggere dall'impostura, regole precise e numerate su come evitare la credulità religiosa. Così doveva suonare la sfida dal suo pulpito:

«Chi può pretendere di parlarvi come fece *San Paolo*? E tuttavia egli credette che gli fosse capitato di testimoniare la parola degli antichi profeti. Non compromettetevi, non siate creduli, ma lasciate che ogni uomo veda ciò che essi [gli eventuali impostori] impongono, o per qualsiasi proposta religiosa o riguardante la coscienza, ci si assicuri che essi forniscano una garanzia molto valida [...]. Questa è la mia osserva-

⁵⁴ Dn., 7, 23 ss.

⁵⁵ B. WHICHCOTE, cit., vol. II, p. 317 ss.

⁵⁶ B. WHICHCOTE, cit., vol. III, pp. 32 ss., 128. Per Whichcote la natura dei precetti morali è eterna e immutabile, almeno per quanto riguarda le grandi questioni della "giustizia" morale. La necessità dei fondamenti morali è insita nelle cose stesse e quivi essi trovano la loro origine, prima ancora che nella mente dell'uomo.

zione: è la più grande delle debolezze essere creduli. Mettiamo da parte la credulità e l'eccessiva leggerezza nel prestare la nostra fede». ⁵⁷

Per scovare i pericoli dell'illusione e delle eventuali imposture celati dietro le pretese di tante ispirazioni di natura privata, che indeboliscono il ruolo e l'autorità delle Sacre Scritture, bisogna sempre assicurarsi, per Whichcote, che il contesto garantisca le interpretazioni, e la natura delle proposte sia imparziale, in armonia con i dettami della "sobria ragione". Questi sono i due fondamentali "principi certi" da seguire. ⁵⁸ Altra certezza è data dal fatto che lo zelo di qualunque istituzione, fosse anche divina, è inaccettabile per Dio se è congiunto con l'immoralità. ⁵⁹ Inoltre non esiste verità che possa essere imprigionata o tenuta sotto controllo. Questo atto costituisce l'oltraggio più grave contro Dio. Qualunque cosa si stimi provenga da sorgente divina, tramite l'illuminazione della mente, chi non la persegue al fine di migliorare sul piano spirituale, lavora contro Dio. ⁶⁰

Una delle cause dell'entusiasmo individuate da Whichcote è rappresentata dagli stati melanconici che opprimono molti sedicenti religiosi. Il tema della melanconia come stato mentale "principe" dell'entusiasmo, si rintraccerà in Henry More ⁶¹ e in Shaftesbury. ⁶² Uno degli errori umani più gravi, per Whichcote così come per Shaftesbury, è di figurarsi i percorsi spirituali della religione come esperienze melanconiche e costellate di vessazioni. L'inquietudine e i sentimenti di paura sono lo specchio dell'animo umano, non le prescrizioni della religione cristiana, la quale, nella sua intima natura, dovrebbe suggerire apprensioni gioiose. ⁶³ Così Whichcote compendia le conseguenze di questo fraintendimento:

«Le vite malate dei cristiani e le loro assurde opinioni, il loro dedicare zelo alle questioni con cui in seguito si costituiscono le fazioni, hanno tenuto lontani i paesi dalla possibilità di diventare cristiani. Queste cose sono state lo scandalo del cristianesimo. Ma, d'altra parte, nella religione cristiana autentica, non vi è nulla che non sia onesto e solido, nulla che suggerisca vane supposizioni, nulla che non sia consonante e in armonia con i principi della ragione, nulla che non sia rappresentato amabilmente agli occhi di tutte quelle persone che hanno per regola il principio della ragione. La

⁵⁷ *Ibidem*, p. 113 s. Confronta, sull'argomento, anche il vol. iv, p. 143.

⁵⁸ B. WHICHCOTE, cit., vol. III, p. 117.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 207.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁶¹ H. MORE, *Enthusiasmus Triumphatus; or, A Brief Discourse Of The Nature, Causes, Kinds, and Cure Of Enthusiasm*, in H. MORE, *A Collection of Several Philosophical Writings*, cit., *passim*. Cfr. J. SMITH, *Select Discourses*, London 1660, pp. 86, 119, 195. Su come il termine "melancholy" entrò a far parte del vocabolario del XVII secolo, sulle questioni etimologiche che lo concernono si veda D. FOUKE, cit., p. 8.

⁶² A. SHAFTESBURY, *A Letter concerning Enthusiasm*, cit., p. 32.

⁶³ B. WHICHCOTE, cit., vol. III, p. 231.

soavità della religione cristiana è questa, che essa accarezza ed allietta la natura dell'uomo». ⁶⁴

Sono le speranze insane e gli appetiti smisurati che frustrano l'essere umano, gettandolo in uno stato melanconico. È la coscienza, vittima dell'impurezza, a scontare il tormento interiore. La religione cristiana è balsamo solo per chi ha deciso di rinunciare all'arroganza e all'ambizione personali. Un tema caro a Whichcote, ereditato anche dal suo allievo John Smith, è quello della denuncia dell'idolatria di se stessi. Se per Whichcote si possono moltiplicare i *motivi* che spingono a infiammare l'animo di una persona che sostenga con passione la sua causa, è vero anche che egli non ha neppure una *ragione* per provocare il suo prossimo. Quando un uomo cade in una passione di tal genere alimenta "un idolo dentro se stesso", una crescente devozione per qualche sua fantasia mentale, che subito vuole furiosamente imporre agli altri. ⁶⁵ Questo atteggiamento origina, come diretta conseguenza, l'avventatezza, nonché la sconsideratezza, con cui si cela un sostanziale disimpegno nella valutazione di quegli stessi argomenti per i quali si è fatta la scelta di lottare. ⁶⁶

3. *ENTHUSIASMUS TRIUMPHATUS*. LA BATTAGLIA DI HENRY MORE CONTRO L'ENTUSIASMO FANATICO DELLE SETTE RELIGIOSE SECENTESCHE

Sin dalle prime considerazioni della "Prefazione generale" alla sua opera, Henry More sottolinea il ruolo della ragione, la sua necessità e la sua eccellenza, nel mantenimento della verità della religione cristiana. Come egli stesso dichiara, uno dei principali obbiettivi della sua ricerca filosofica è di dimostrare l'assoluta razionalità del cristianesimo. ⁶⁷ Che egli abbia avuto l'onestà intellettuale di ammettere d'esser sempre stato affetto da "un pizzico naturale di entusiasmo", pur governabile sempre a sufficienza, ⁶⁸ è dato che in maniera più significativa deve convincere della sua buona fede nell'impegno per la lotta contro il fenomeno stesso dell'entusiasmo. Lo scritto più emblematico di More sull'argomento è noto come l'*Enthusiasmus Triumphatus* (1656), un discorso

⁶⁴ *Ibidem*, p. 252 ss.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 416 ss. Cfr. J. SMITH, cit., p. 6. Sempre sul concetto di "idolatria di sé" si veda anche R. CUDWORTH, *A Sermon Preached before the House of Commons (31 marzo, 1647)*, in *The Cambridge Platonists*, a cura di C. A. Patrides, Edward Arnold Publishers, London 1969, p. 101.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 425. Cfr. B. WHICHCOTE, cit., vol. IV, p. 203, dove il pensatore afferma che «the more of our fancy there is in that we take up for our religion, the more warm we are in defence of it. We love our own creatures, and doat on our own notions. Who hath reason on his side, satisfies himself that the best is done that can be done, when reason is shewn: he trusts to it, fits down, expecting that reason should prevail».

⁶⁷ H. MORE, *The Preface General*, in *A Collection of Several Philosophical Writings Of Dr. Henry More*, London 1662, p. III ss.

⁶⁸ *Ibidem*, p. x.

aggiuntivo a due trattati precedentemente scritti dal filosofo contro l'alchimista Thomas Vaughan.⁶⁹ Sarebbe limitante, stando al parere di Daniel Fouke, individuare nella polemica anti-entusiastica di More una esclusiva motivazione politico-religiosa. La teoria di More sull'entusiasmo – ma l'osservazione può ben valere per tutti i platonici di Cambridge – fu anche “un veicolo per esprimere la sua concezione della vita spirituale e delle caratteristiche spirituali del mondo”.⁷⁰ Le due sette religiose radicali che maggiormente preoccuparono More furono i Quaccheri del suo tempo e i cosiddetti “Familiisti”, ossia i componenti della “Famiglia dell'Amore”. Ma, giova rammentarlo, l'accusa di entusiasmo era talmente diffusa che è molto difficile connotarne tutte le implicazioni e le sfumature. Si pensi solo che l'aristotelico Meric Casaubon considerò Descartes, Platone e i neoplatonici tutti entusiasti. Dal canto suo More riteneva l'aristotelismo una pericolosa seduzione volta all'entusiasmo, per via di alcune evidenti affinità di pensiero con le sette da lui medesimo criticate, Quaccheri compresi. Non contribuisce a semplificare il panorama del tempo il fatto che More sia stato storicamente in stretto contatto con l'importante e influente quacchero George Keith, e che anzi quest'ultimo si sia convertito al Quaccherismo proprio dopo aver letto una delle sue opere più importanti, *An Explanation Of The Grand Mystery Of Godliness*.⁷¹ Non ha torto, dunque, il Powicke, nel sostenere che la disputa di More contro gli entusiasti gravitava attorno ad un unico punto, tuttavia molto delicato e di notevole portata: la *Vox Dei* e la “luce interiore” rivendicate dai Quaccheri avevano entrambe una natura sopra-razionale, la “inner light” di More, nella sua esperienza personale, simile a quella quacchera, «non fu mai altro che la voce della *Ragione*». La parte interiore della coscienza costituiva per i Quaccheri uno strumento più immediato, semplice e convincente che non quello della ragione. Essa è in grado di instaurare e seguire i processi logici, mentre le verità immediate non la coinvolgono, non verificabili o dimostrabili con linguaggio e decifrazione razionali. Powicke nota come More non abbia mai seriamente contestato questo aspetto “epistemologico”. La ragione dipende secondo il suo pensiero da quel processo di purificazione interiore che ne dissipa l'intrinseca nebulosità, e se la purificazione non ha per forza precedenza “gerarchica” rispetto alla facoltà razionale, è anche vero che rappresenta una *condicio sine qua non* perché quest'ultima possa attivarsi. Powicke insinua, opinabilmente, che il messaggio moriano si possa stimare perlomeno assai simile a quello di George Fox, l'esponente di maggior rilievo dei Quaccheri.⁷²

La reale conoscenza di Dio e della religione è per More parimenti minacciata dall'ateismo come dall'entusiasmo. È sufficiente considerare che i due fenomeni implicano lo stesso pericolo per misurarne la sostanziale affinità contro

⁶⁹ D. FOUKE, cit., pp. 2, 5, 119.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁷¹ *Ibidem*, p. 12.

⁷² F. J. POWICKE, *The Cambridge Platonists. A Study*, G. Olms, New York 1970, pp. 167 ss.

ogni superficiale apparenza. L'entusiasmo non è che la presunzione, priva di fondamento, d'essere divinamente ispirati. Ciò che distingue l'analisi di More da quella degli altri Cantabrigensi, è la sua maggiore attenzione agli aspetti psichici e medici del fenomeno. L'entusiasmo è infatti indagato alla stregua di un "distemper", un disturbo del comportamento, una vera e propria malattia.⁷³ Se alle origini di questo male si nasconde la causa di una immaginazione alterata, certi nutrimenti, quali, ad esempio, la carne di taluni animali, sono da bandire. Heyd ha parlato di una "medicalizzazione del dibattito" sull'entusiasmo.⁷⁴ In realtà dal tardo Cinquecento i sintomi "religiosi", quali la melanconia, la divinazione, la profezia tennero occupati alcuni medici. Una delle figure chiave nell'introdurre la tradizione medica sulla melanconia fu il teologo Robert Burton, con un'opera intitolata *Anatomy Of Melancholy*.⁷⁵ More fa chiaramente riferimento a questo trattato nel suo scritto polemico: torna nelle sue parole la preoccupazione per l'eccessiva credulità della gente e per la difesa dall'inganno degli impostori:

«Non intendo dire *come* può accadere (ne abbiamo già parlato), ma *quale* eccellente uso se ne può fare [degli esempi menzionati in precedenza, riguardanti vari personaggi della storia aggrediti da stati melanconici] per prevenire quel semplice ed ordinario sofisma che si approfitta di tanta gente che, se un *entusiasta* parla *eloquentemente*, e magari in maniera *razionale* e *devota* (potete star certi con sufficiente *zelo* e *fervore*, e con la più grande *baldanza* che si possa immaginare), si dimostra così credula da avere fiducia in lui anche circa ciò che non solo non è probabile, ma è vano e pazzesco, a causa di questa assai chiara parvenza di virtù così lodevoli, pur se a volte i contenuti sono assai nocivi ed empî da credere».⁷⁶

L'entusiasta, in special modo quello settario, sotto i fumi della melanconia, ritiene d'essere un autentico missionario di Dio inviato per mutare o, addirittura, demolire il sistema di regole della religione. Pur non credendosi inferiore né a Mosè né a Cristo, non ha sana ragione, né il supporto di qualche miracolo visibile per estorcere alcun credito.⁷⁷

Se la melanconia tocca anche i poeti, vi è tuttavia una differenza sostanziale fra questi e i veri *entusiasti*: il poeta è un entusiasta per gioco, l'entusiasta è un poeta che si prende sul serio.⁷⁸ More non nega in assoluto una capacità di presaglio allo spirito dell'uomo, una sorta di timoniere interno che lo può

⁷³ H. MORE, *Enthusiasmus Triumphatus*, cit., pp. 1 ss.

⁷⁴ M. HEYD, cit., pp. 44 ss.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 59 ss. Cfr. J. C. LAURSEN, *L'antimillénarisme de Bayle: la menace de ceux qui prétendent connaître l'avenir*, in *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Honoré Champion, Parigi 2004, p. 203. Il Laursen sospetta che More abbia voluto, consapevolmente o inconsapevolmente, prendere le distanze dai movimenti millenaristi attaccati nell'opera del Burton.

⁷⁶ H. MORE, *Enthusiasmus Triumphatus*, cit., p. 9 ss.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 14.

guidare, insieme con la mano della Provvidenza, nelle circostanze più significative della vita. Si tratta di una coscienza interiore, un entusiasmo benefico,⁷⁹ laddove invece, quello più acceso e di natura fanatica, si traduce in un'attiva ferocia, pronta all'imposizione e ai comportamenti persecutori.⁸⁰

Ma vi è anche un "entusiasmo filosofico" per More, le cui immediate manifestazioni sembrano molto simili a quelle dell'"idolatria di se stessi", tema di Whichcote e di Smith, di cui prima si è detto. La capacità contemplativa dell'essere umano, sostenuta da pulsioni e affezioni per loro natura elevate, crea facilmente l'illusione d'un agente sovranaturale che investa le ordinarie percezioni; la presunzione che spesso ne consegue porta all'inorgoglimento, alla certezza d'essere divinamente illuminati.⁸¹ Il pensatore proporrà "tre ingredienti eccellenti" contro tutti questi generi di entusiasmo: *temperanza, umiltà e Ragione*,⁸² dacché il carattere che predispone l'essere umano all'entusiasmo rappresenta il più grande nemico della ragione, quindi della religione. Il fanatismo entusiastico è una "malattia della religione" e non implica che la religione stessa non esista, o che non debba esistere, più di quanto la pazzia possa implicare che non esista la razionalità, come se i malesseri corporei, per il solo fatto di esistere, escludessero lo stato di salute.⁸³

La natura profonda dell'entusiasmo per More doveva essere sostanzialmente affine a quella della superstizione, tanto è vero che egli, nella *Preface General*, confessa il suo rammarico per non aver potuto aggiungere un trattato sulla superstizione a quello sull'entusiasmo.⁸⁴

Nella figura di Cristo inviato da Dio More vede la sconfitta dell'idolatria e della "sanguinosa superstizione" che ammantò i riti e le cerimonie pagani. Il fine della religione cristiana – afferma More in *An Explanation Of The Grand Mystery Of Godliness* – è quello di far progredire la "vita divina" sulla terra; la sua natura va considerata un completamento e un perfezionamento non solo della religione ebraica, ma del paganesimo universale.⁸⁵ L'insolenza degli en-

⁷⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁸¹ *Ibidem*, p. 28 s. Una delle cause scatenanti è sempre la melanconia: «And *Melancholy* here making them prone to Religion and devotion, as well as to the curious Contemplation of things, these natural motions and affections towards God may drive them to a belief that he has a more than ordinary affection towards them, and that they have so special an assistance and guidance from him, may such a mysterious, but intimate and real, union with him, that every fine thought or fancy that steals into their mind ought to be look't upon by them as a pledge of the Divine favour, and a singular illumination from God himself».

⁸² *Ibidem*, p. 36.

⁸³ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁴ H. MORE, *The Preface General*, cit., p. III.

⁸⁵ H. MORE, *An Explanation of The Grand Mystery of Godliness, or, A True and Faithfull Representation of the everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ, the onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels*, London 1660, p. 97. Confronta anche H. MORE, *Modesta Inquisitio In Mysterium Iniquitatis*, in *Opera Omnia* Tomo I, London 1674, p. 498, in cui More non mancherà, coerentemente con il suo pensiero, di condannare la crudeltà di

tusiasti è tale da far loro presumere d'essere sulla via della perfezione propria del Cristo, la loro ignoranza non sa in che cosa consiste la vera perfezione.⁸⁶

Un altro obiettivo della polemica anti-entusiastica di More è stata la critica contro l'allegorizzazione dei testi biblici, in senso esclusivamente moraleggiante e portata all'eccesso. I Quaccheri, ad esempio, sono colpevoli d'aver reso l'intero Vangelo una fiaba lunga e borsa, i miracoli dell'Antico Testamento semplici narrazioni simboliche, la loro illuminazione essendo il fenomeno maggiormente privo del carattere prodigioso negato alle Sacre Scritture. Gli entusiasti, millantando un'ispirazione tutta privata, pretendono di vanificare l'ufficio di Cristo e la sua dolorosa permanenza terrena. Nulla di più arrogante e blasfemo per More; una sospetta anticamera dell'ateismo.⁸⁷ I suoi tempi vengono paragonati a quelli in cui il Messia stava per giungere sulla terra, mentre un gran numero di impostori, istigati da Satana, ingannava il popolo ebraico, sbraitando false rivelazioni.⁸⁸

In effetti, per H. Nicolas di Amsterdam, non esisteva conoscenza né di Cristo né delle Scritture, se non all'interno della sua "famiglia". Fuori della sua comunità, a quanto ci dice More, non esisteva possibilità di remissione dei peccati.⁸⁹ Tale era il carattere dogmatico di questo entusiasmo, cieco «Veicolo dell'inferno – secondo una colorita definizione di More – che porta all'ateismo e alla profanità, il carro trionfale di Satana».⁹⁰

4. LA POLEMICA CONTRO IL VERBALISMO RELIGIOSO E IL FALSO ZELO IN RALPH CUDWORTH

L'insofferenza verso le controversie teologiche e gli slanci religiosi di natura entusiastica circoscritti alle sottigliezze dottrinali qualifica il discorso di Ralph Cudworth tenuto davanti alla Camera dei Comuni il 31 marzo del 1647. Egli rivendicava soprattutto la necessità dell'attuazione pratica come dimensione fondamentale della religione cristiana e del messaggio evangelico. La competenza dottrinale e l'erudizione affinata sfoggiate nelle contese religiose contribuiscono a scatenare una fuorviante arroganza nei credenti e la presunzione di percorrere spavalidamente un sentiero religioso illuminato, privilegiato:

«Desidererei che, mentre parliamo della luce, e disputiamo intorno alla verità, potessimo camminare di più come figli della luce [...]. Ci sono ora molti grossi volumi

alcune consuetudini approvate dalla chiesa, quali, ad esempio, la "flagellatio", con cui per il filosofo si finisce col ridurre in servitù il genere umano.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 131. R. CUDWORTH, *The Second Sermon: or a Discourse on 1 Cor. xv. 57*, London 1664, in R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe... With a Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper; and Two Sermons, on 1 John II, 3, 4 and 1 cor. xv, 57*, ed. T. Birch, London 1743, vol. II, p. 77 ss. Si veda la critica, molto simile, di Ralph Cudworth, in questo discorso poco noto.

⁸⁷ H. MORE, *An explanation*, cit., p. 134.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 203.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 247 ss.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 273.

e discorsi scritti su Cristo, migliaia di controversie discusse, infiniti problemi stabiliti circa la sua divinità, la sua umanità, l'unione di entrambe; e cos'altro ancora? Cosciché i nostri cristiani libreschi ("our bookish Christians"), che possiedono tutta la loro religione in scritti e carte, pensano ora di essere completamente provvisti di tutti i tipi di conoscenza su Cristo [...] e non possono fallire la via del Cielo». ⁹¹

Ma la regola della prima lettera di Giovanni (I Gv. II, 3, 4, «da questo sappiamo d'averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: 'Lo conosco' e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui») comporta che la conoscenza di Cristo non concerne un'abilità libresca, bensì l'effettiva capacità di rispettare i comandamenti divini.

Sembra, accenna il Patrides, che Cudworth condividesse il diffuso credere dell'imminenza del giudizio finale. ⁹² Il timbro del discorso non lo esclude. Non esiste, ammonisce Cudworth, certezza assoluta della salvezza eterna. Né è compito degli uomini presumere l'orientamento dei sentieri divini, dei decreti insondabili, mentre occorre rendersi degni della elezione e conformarsi alla vita di Cristo.

«Chi costruisce la sua consolazione sopra l'infondato convincimento che Dio lo ha amato da tutta l'eternità, e che lo ha assolutamente destinato alla vita e alla felicità, e non si mette alla ricerca del Signore per costruirne realmente la dimora nella sua anima, ebbene costui costruisce la sua casa sulle sabbie mobili [...]. Nessun comandamento ci prescrive di indagare questi segreti, ma tutto il consiglio e l'avvertimento che ci è stato dato è questo; di rendere la nostra chiamata e la nostra elezione sicure. ⁹³ Non abbiamo nessuna garanzia nelle Scritture di poter sbirciare in quei rotoli e volumi di Eternità, e di reputarle la prima cosa da fare quando andiamo a Cristo, credendo di compitare i nostri nomi fra le stelle, convincendoci che siamo certamente eletti a una felicità sempiterna, prima di aver contemplato l'immagine di Dio, in giustizia e vera santità, formata nei nostri cuori». ⁹⁴

Il riferimento agli eccessi di entusiasmo è chiaro, così come la polemica contro la presunzione dell'ispirazione privata che, fra le sette dei radicali, si appoggiava alle numerose interpretazioni allegorizzanti e fanatiche del testo biblico. Ricordiamo, con Christopher Hill, le testimonianze di Walter Cradock, secondo il quale, nel 1648, appena un anno dopo il discorso di Cudworth, si conta-

⁹¹ R. CUDWORTH, *A Sermon Preached before The House Of Commons*, cit., p. 90 ss.

⁹² *Ibidem*. Cfr. C. HILL, *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 9, 78. «La credenza che il mondo stava per giungere alla fine nel prossimo futuro – sottolinea Hill – era intellettualmente rispettabile» in quel periodo e fu condivisa anche da John Milton. Non mancarono pubblicazioni di *pamphlet* nelle quali si ipotizzava che il 1647 sarebbe stato l'anno della caduta di Anticristo.

⁹³ *Il Pt.*, 1, 10: «Quindi, fratelli, cercate di rendere sempre più sicura la vostra vocazione e la vostra elezione. Se farete questo non inciamberete mai».

⁹⁴ R. CUDWORTH, *A Sermon Preached before the House Of Commons*, cit., p. 93 ss.

vano nel Galles almeno ottocento predicatori erranti che spesso si auto-elevavano al ruolo di Messia. Il più blando dei provvedimenti operati dai giudici di pace del tempo era l'applicazione del "Vagrancy Act" (1656), volto a colpire i vagabondi, contro il quale i Quaccheri manifestarono una vivace protesta, sostenendo che questa legge avrebbe "fatto arrestare Cristo" e i suoi apostoli.⁹⁵

Cudworth non scoraggia la capacità di indagine individuale, ed è significativo del suo aperto orientamento teologico il fatto che egli precisi di non disprezzare affatto i processi intellettuali e conoscitivi umani, simbolo della nobiltà e della perfezione dell'intelletto. Ma se è raccomandabile una onesta ricerca della verità, non è invece auspicabile che il vigore della religione cristiana si spenga nelle attività speculative, trasformato in «nient'altro che un semplice scheletro morto di *opinioni*».⁹⁶

La censura e l'atteggiamento di condanna nascondono sempre un eccessivo coinvolgimento nelle corrotte vicende mondane. Non si può pretendere di parlare in nome di Dio ospitando ancora nello spirito stati d'animo tempestosi, bramosi di vendetta e di persecuzione.⁹⁷ Il Vangelo si diffuse nel mondo, originariamente, nella mitezza, e gli errori altrui, in special modo quelli concernenti una diversa apprensione del divino, vanno cristianamente tollerati. L'ultima parte del discorso di Cudworth è tutta tesa a porre la distinzione tra l'amore per la verità cristiana e l'impeto pericoloso del falso zelo:

«I dorati raggi della verità e le seriche corde dell'Amore, insieme intrecciati, trarranno gli uomini a un gentile impeto, che essi lo vogliano o no. Stiamo attenti a non chiamare ciò, alle volte, zelo per Dio e per il suo Vangelo, ché questo non è altro se non la nostra passione burrascosa. Il vero zelo è una fiamma dolce, celeste e gentile, che ci rende servizievoli nei confronti di Dio, ma sempre entro la sfera dell'amore. Esso non fa mai appello al *fuoco dell'inferno* per bruciare coloro che differiscono anche solo in piccola misura da noi nella loro comprensione delle cose».⁹⁸

Pure alcune forme di ateismo sono di genere fanatico. Nella sua principale, nonché monumentale opera, *The True Intellectual System of The Universe*, Cudworth distingue i cosiddetti "atei filosofici" dagli ateisti entusiasti, che non hanno considerato razionalmente, né hanno fondato il loro convincimento su basi filosofiche. Tuttavia, precisa il platonico, non sono privi di entusiasmo anche i difensori razionali del pensiero ateo. La natura razionale e filosofica presente nell'intelletto umano non si può disgiungere per Cudworth (come del resto

⁹⁵ C. HILL, cit., p. 38. L'opera di Walter Cradock cui Hill fa riferimento è *Glad Tidings* (1648).

⁹⁶ R. CUDWORTH, *A Sermon Preached before the House Of Commons*, cit., p. 98.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 114.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 118 s. J. LOCKE, *A Letter concerning Toleration*, London 1690, in IDEM, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, a cura di M. Montuori, Bompiani, Milano 2002, p. 120. Si pensi all'affinità di tematiche presenti nella posteriore *Lettera sulla tolleranza* di John Locke.

per tutti i platonici cantabrigensi) da una tensione spirituale verso il divino. La capacità di comprensione dell'intelletto, prima ancora di potersi volgere agli oggetti del mondo, è investita dalla percezione d'una presenza divina che rende chiara, del mondo stesso, la natura profonda. È lo spirito di Dio. Esiste per gli entusiasti, invece, un'ispirazione mondana, prigioniera dei confini corporei e terrestri, che Cudworth giudica cecità irrazionale: l'incapacità di cogliere il principio della vita che avvolge ogni slancio speculativo.⁹⁹ Ogni pensiero, ogni conoscenza umana, nascono, platonicamente, in una anticipazione interiore dell'intelletto, qualcosa di "nativo e domestico" – dirà Cudworth – che trascende la passiva percezione dei sensi; la ragione individuale attinge alle fonti di quella universale e divina per poter comporre un pensiero sugli oggetti circostanti, una sorgente astratta e libera dai confini materici.¹⁰⁰

5. VALUTAZIONE RAZIONALE E TOLLERANZA RELIGIOSA NEI *SELECT DISCOURSES* DI JOHN SMITH

John Smith, allievo accademico di Benjamin Whichcote, deplorò con decisione, nei suoi *Select Discourses* pubblicati postumi da John Worthington nel 1660, il dogmatismo nei suoi risvolti fanatici. La conoscenza pratica degli aspetti divini, conquistata con la disciplina della purezza e della sincerità spirituali, è sempre avulsa da accenti dogmatici.¹⁰¹

Con la dovuta diffidenza nei confronti delle sette dei suoi tempi, egli ammoniva:

«[...] non imparate a votarvi o a concedervi ad alcuna opinione privata o ai precetti umani in materia religiosa, e non propugnete con troppo zelo i *dogmi* di alcuna setta. Così come non dovremmo, alla stregua di rigidi censori, biasimare e condannare la dottrina di coloro con i quali non troviamo accordo, prima d'averle comprese in maniera piena e matura, cresciute non solo nella naturale sagacia dei nostri ragionamenti, ma anche nella benefica influenza d'una affezione santa ed umile: così neppure dovremmo, troppo frettolosamente, *credere in fidem alienam*, sottoscrivere i simboli e gli articoli del prossimo. Non sono sempre gli uomini *migliori* a segnare la maggior parte della carta; temo che la Verità non sia così voluminosa né si gonfi in un così enorme spessore, come fanno i nostri libri».¹⁰²

⁹⁹ R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, p. 134.

¹⁰⁰ R. CUDWORTH, *A Treatise Concerning Eternal And Immutable Morality*, London 1731, pp. 93 ss.: «The Eye which is placed in a Level with the Sea, and touches the Surface of it, cannot take any large Prospect upon the Sea, much less see the whole Amplitude of it. But an Eye Elevated to a higher Station, and from thence looking down, may comprehensively view the whole Sea at once, or at least so much of it as is within our Horizon. The Abstract Universal Reasons [in nota "Rationes"] are that higher Station of the Mind, from whence looking down upon Individual things, it hat a Commanding view of them, and as it were *a Priori* comprehends or knows them» (p. 95).

¹⁰¹ J. SMITH, cit., p. 2.

¹⁰² *Ibidem*, p. 11 s.

Se i dogmi privati non hanno natura spuria o adulterata devono poter sostenere una prova razionale,¹⁰³ tenendo conto che la verità intrattiene un'atavica amicizia con la Ragione.¹⁰⁴

Smith tratta il tema dell'ispirazione divina in un discorso interamente dedicato alla profezia, il sesto dei *Select Discourses*. La via di cui Dio dispone per comunicare le verità riguardanti le cose divine nell'uomo è "profetica" o "entusiastica". Scopo dello spirito profetico è di sospingere l'intelletto umano verso un più sostanziale contatto con le "eterne verità della ragione", il cui discernimento è ostacolato dall'umana natura carnale. Le Sacre Scritture sono da considerare una incarnazione linguistica delle verità divine, non trasmissibili all'uomo nel loro intrinseco linguaggio eterno, né per il tramite dell'altissima astrazione di cui pure l'anima umana è capace. La Bibbia è il veicolo attraverso il quale la rivelazione si offre alla gente della specie più "rozza" e illetterata.¹⁰⁵ Seguendo la tradizione rabbinica, Smith individua quattro gradi di profezia, dal più "basso" al "mosaico", a seconda del coinvolgimento della facoltà, o potere dell'anima, nella quale vengono infuse le impressioni della luce divina. Nella vera profezia sono attivi sia il potere razionale sia quello immaginativo dei quattro gradi:

«Il primo e più basso di tutti è quello in cui il potere *immaginativo* risulta perlopiù predominante, così che le impressioni ad esso trasmesse sono troppo movimentate, e la visione diventa eccessivamente confusa perché la facoltà razionale possa discernere il suo significato mistico ed anagogico in maniera chiara; e in questo caso gli entusiasmi si esauriscono fino all'estremo in *parabole, similitudini, e allegorie*, in maniera oscura, come risulta evidente in *Zaccaria*, e nelle molte profezie di *Ezechiele*, come pure quelle di *Daniele*, laddove, anche se rintracciamo la prima struttura superficiale delle immagini *drammaticamente* spiegata in maniera così potente nella fantasia del profeta, come se la sua mente non fosse capace nello stesso tempo di cogliere il significato mistico, e tuttavia in un secondo momento fosse posta nelle condizioni di conoscerlo, e tuttavia con molta oscurità ancora incombenza su di essa».¹⁰⁶

Sottolineando il carattere drammatico delle rivelazioni degli antichi profeti, trattando il tema con molta erudizione e complessità d'argomenti, Smith ha in mente senz'altro (lo si coglie in implicite ancorché rapide allusioni) la faciloneria dei molti suoi contemporanei che aderivano a sette di entusiasti:

«E in *Geremia* 14. 14¹⁰⁷ troverete i falsi profeti presentati come imitatori scimmieschi

¹⁰³ Questo stesso criterio valutativo lo ritroveremo in A. SHAFTESBURY, *A Letter concerning Enthusiasm*, cit., p. 32.

¹⁰⁴ J. SMITH, cit., p. 14.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 170 ss.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 178 ss.

¹⁰⁷ Ger., 14, 14: «Il Signore mi ha detto: 'I profeti hanno predetto menzogne in mio nome; io non li ho inviati, non ho dato ordini né ho loro parlato. Vi annunciano visioni false, oracoli vani e suggestioni della loro mente».

dei veri profeti di Dio, i quali fortificavano le loro fantasie con il potere di divinazione [...]»¹⁰⁸

Lo spirito pseudo-profetico, nel tempo dei veri profeti così come in quello attuale, è sempre in agguato. Esso si manifesta quando le *rivelazioni*, presunte o pretese, non *informano* la facoltà razionale, bensì solo quella immaginativa e fantastica. La vera profezia deve condurre a una comprensione intelligibile, razionale e coerente dei contenuti pronunciati. Per tale ragione – soggiunge Smith – i filosofi platonici erano inclini a ripudiare questo tipo di rivelazione e a non riconoscere legittimità ad alcun contenuto rivelativo che trascendesse la ragione e l'intelletto dell'uomo: perché «the prophetic spirit doth never alienate the Mind».¹⁰⁹

È significativo che Smith riconosca apertamente la necessità di trattare i temi della profezia, proprio come l'avvertirono gli scrittori ebrei.¹¹⁰ Sarebbe arduo esporre sistematicamente le riflessioni del discorso sulla profezia di Smith, di sicuro il più erudito e il più complesso dei dieci che compongono la sua opera, incompiuta per la morte precoce (7 agosto 1652). Ciò che interessa è cogliere, così anche nei suoi "collegi" di Cambridge, da un lato l'istanza razionale, sempre più pressante, nella considerazione degli eventi rivelativi divini e della religione cristiana in generale, dall'altro la sempre crescente diffidenza per la facoltà dell'immaginazione "fantastica", concessa, in parte, alla natura propria della manifestazione profetica degli antichi, pur sempre sotto il controllo e il giudizio razionale sui contenuti rivelati.

Se concessione è fatta da John Smith a una dimensione per così dire "irrazionale", essa è giustificata solo nell'ipotesi del raggiungimento d'uno stato di quiete mistica, priva di turbamenti e quindi di desideri carnali, sulle orme dell'ascesi plotiniana, in cui lo spirito entusiastico trova sede nella parte più alta e purificata dell'anima.¹¹¹

«Né è probabile che coloro i quali avessero menti impazzite, o coloro i quali soffrissero interiormente di caratteri incoerenti a cagione di qualsiasi turbamento, potessero essere adatti a queste serene impressioni. Una fantasia agitata non potrebbe più accogliere dentro se stessa quelle idee di divina verità, e farle riflettere chiaramente nell'intelletto, non più che un vetro rotto o una superficie d'acqua agitata può riflettere fedelmente qualsiasi tipo di immagine».¹¹²

Non sono mancate, anche molto recentemente, interpretazioni fuorvianti circa il "razionalismo" religioso del platonismo di Cambridge. Chi ha ritenuto di poter scorgere in esso l'embrione di «tutte le successive tendenze razionaliste

¹⁰⁸ J. SMITH, cit., p. 181. Anche Smith, come Whichcote, farà riferimento agli «*enthusiastical impostors of our Age*» (p. 192).

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 202.

¹¹² *Ibidem*, p. 244.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 193, 196 ss.
¹¹¹ PLOTINO, *Enn.*, VI. 9. 11. J. SMITH, cit., p. 231.

inerenti alla Chiesa inglese sul finire del diciassettesimo secolo»,¹¹³ ponendo esclusivamente in rilievo il carattere opinabilmente “individuale” dell’indagine religiosa dei platonici di Cambridge, ha mal valutato la loro concezione di “ragione” e il ruolo preponderante che il messaggio evangelico esercita sulla loro filosofia della religione.¹¹⁴

Con questo breve scritto ho inteso mostrare che proprio la battaglia contro i fenomeni entusiastici e gli eccessi del fanatismo religioso, implicò, nello sviluppo della filosofia dei neoplatonici cantabrigensi, una rivendicazione dell’uso della ragione a controllo d’una eventuale, nonché pericolosa, dismisura del sentimento religioso. Con la richiesta sempre più urgente dell’intervento razionale in materia religiosa, i platonici (Whichcote per primo) intesero moderare l’uso sfrenato della facoltà immaginativa, specialmente se corrotta nel senso della valutazione di natura esclusivamente “fantasiosa” o “fantastica”, nelle sconsiderate allegorie bibliche del loro tempo e nei fenomeni di falsa ispirazione.¹¹⁵ Inoltre se i criteri morali più elevati, comprensibili all’essere

¹¹³ F. C. BEISER, *The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 134.

¹¹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *La Rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze 1947, p. 32 ss., il quale distinse il razionalismo platonico-cantabrigense dal razionalismo che sarebbe divenuto predominante nel XVIII secolo: il concetto di «ragione religiosa» dei neoplatonici «non si può ridurre alla pura forza del pensiero». Cfr. anche T. MANFREDINI, *Ragione ed esperienza religiosa nel Platonismo di Cambridge*, in *Studi sul pensiero americano*, Alfa, Bologna 1960, p. 421. J. SMITH, cit., p. 124. L’impronta che l’uomo ha nell’anima per Smith è Dio stesso, che «non avrebbe potuto scrivere il suo nome, così da poter essere letto, se non in Nature Razionali». M. MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 11. La stessa accettazione del platonismo da parte di Smith, per Micheletti, rientra in uno «schema categoriale entro cui l’interpretazione della fede si colloca, ma non arbitrariamente, sibbene in base alla convinzione di una sua intima consonanza con la viva esperienza religiosa e il contenuto stesso del messaggio cristiano». W. INGE, *The Platonic Tradition in the Religious Thought*, London 1926, p. 49. Inge ha giustamente rilevato che la “ragione” esaltata da Whichcote è una ragione “above rationalism”. Certo essa conta sull’aiuto intellettuale, ma fa soprattutto appello all’esperienza interiore, all’inscindibilità della vera fede dalla condotta cristiana.

¹¹⁵ Per comprendere in maniera approfondita la polemica dei neoplatonici contro gli eccessi dell’immaginazione fantastica a favore di un auspicabile discernimento razionale in materia religiosa, segnalo i seguenti luoghi: B. WHICHCOTE, cit., vol. I, pp. 68 ss., 116, 150 ss., 154, 169, 280 ss., 393, vol. II, pp. 17, 46 ss., 58, 301, 353 ss., 407, vol. III, pp. 16, 48, 103, 194 ss., 222, 227, 256 ss., 273, 349, 358, vol. IV, pp. 70, 98, 140, 395. H. MORE, *The Preface General*, cit., pp. VII, IX, *Enthusiasmus Triumphatus*, cit., p. 38, *An Explanation of The Grand Mystery of Godliness, or, A True and Faithfull Representation of the everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ, the onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels*, London 1660, p. 51, *The Immortality of the Soul*, a cura di A. Jacob, Nijhoff, Dordrecht 1987 (ed. Or. 1659), pp. 32 ss.; B. WILLEY, *Nineteenth-Century Studies. Coleridge to Matthew Arnold*, Penguin Books, London 1964, pp. 19 ss. ha opportunamente precisato che immaginazione e fantasia non sono nei platonici di Cambridge ancora differenziate. Sarà Samuel Taylor Coleridge a di-

umano proprio per mezzo della facoltà razionale, coincidono, nelle supposizioni teologiche dei platonici, con quelli divini (solo se e in quanto adottati con assenso, per l'appunto, razionale), con ciò i Cantabrigensi non hanno in nulla inteso sminuire o "umanizzare" la dimensione trascendente del divino,¹¹⁶ accordando un'autosufficienza alla facoltà razionale, che essi stessi avrebbero giudicato indebita e insolente.

La polemica neoplatonica di Cambridge contro gli eccessi dell'immaginazione fu complementare a quella per l'affermazione del razionalismo teologico e significò in special modo il rifiuto di veder la religione cristiana confinata all'insincerità e alle oscillazioni emotive delle sfrenate fantasie individuali (fonti di entusiasmo fanatico), nonché all'ipocrisia del verbalismo religioso: con esso taluni, gonfi di una erudizione teologica o scientifica, perlopiù tralasciano il necessario rinnovamento spirituale, in mancanza del quale i precetti cristiani sono, parafrasando Smith, ricerca della vita in mezzo ai morti.¹¹⁷

ABSTRACT: *The aim of the present essay is to analyse the thought of Cambridge Platonists concerning religious enthusiasm, and their concept of fanaticism. In seventeenth century England the problem of religious enthusiasm was perceived as a real danger, both social and religious. The ever increasing number of sects that claimed they were able to receive individually divine revelations through private inspiration, actually resulted in generally discrediting authentic divine revelations from the Holy Scriptures. In their effort to fight against these rampant trends, Cambridge Platonists reappraised the role of "reason" and "temperance", which they adopted as a standard to assess the several religious impostures that marked their time. Their theological "rationalism", though far from deistic rationalism, all the same guided their purpose, shared by numerous thinkers (even of later times), to outline the role of man's rational powers as related to God's.*

stinguere l'immaginazione (la mente nel suo più alto stato di creatività e attenzione, intelligenza) dalla fantasia (nient'altro, questa, che un tipo di memoria emancipata dall'ordine dello spazio e del tempo). Cfr. infine C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 515 ss. Taylor ha rilevato che l'immaginazione creativa, come componente centrale della cultura moderna, emerge sostanzialmente con l'età romantica, e da allora rappresenterà un «indispensabile punto di accesso alle fonti di moralità». Per un'adeguata interpretazione del concetto di "ragione" dei platonici di Cambridge rimando ai seguenti studi: R. A. GREENE, *Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis*, in «Journal of the History of Ideas», LII, 1991, p. 617. M. SERAFINI, *Dall'uomo a Dio. Il "desiderio naturale di Dio" nel platonismo cristiano di John Smith*, Cesati, Firenze 2005, p. 19. S. HUTTON, *Lord Herbert di Cherbury and the Cambridge Platonists*, in «British Philosophy and the Age of Enlightenment», London 1996, p. 24; IDEM, *Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza*, in «Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung», Heidelberg 1984, p. 185; IDEM, *The Prophetic Imagination: A Comparative Study of Spinoza and the Cambridge Platonist, John Smith*, in «Spinoza's Political and Theological Thought», Amsterdam-Oxford-New York 1984, pp. 73, 77.

¹¹⁶ A. LICHTENSTEIN, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1962, p. 57.

¹¹⁷ J. SMITH, cit., p. 3.