

CLAUDIO MORESCHINI, *Rinascimento cristiano. Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del quindicesimo e sedicesimo secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 376.

«IN che modo, dunque, e perché, quelli che vollero un rinnovamento del Cristianesimo ricorsero alle teosofie antiche?» (p. 232). Questo interrogativo è il tema fondamentale di *Rinascimento cristiano*, il più recente lavoro di Claudio Moreschini, esito della rielaborazione e della raccolta di studi pubblicati precedentemente. Il libro si inserisce nell'ampio dibattito che l'Autore stesso ha affrontato nei suoi precedenti studi sul rapporto tra il Cristianesimo e le diverse forme di misticismo religioso, che dalla tardo-antichità al Rinascimento hanno segnato la cultura occidentale.

In questo caso, l'analisi si concentra sui cinquant'anni a cavaliere tra i secoli xv e xvi, un periodo storico piuttosto circoscritto, ma assai denso di accadimenti, così come di numerose figure intellettuali di spicco. Le tendenze religiose e filosofiche di tali anni rispecchiano altresì motivi di frequente trascurati, ma focali nell'ambito dell'Umanesimo italiano, ai quali la critica sta dedicando sempre maggior spazio. Epoca, questa, complessa e dinamica, contraddistinta da profondi fermenti religiosi, nonché da pregnanti contraddizioni: si afferma un Cristianesimo ermetico, neoplatonico e caldaico, alla ricerca di un certo concordismo culturale con la filosofia antica (p. viii).

Moreschini attraversa questi argomenti in modo trasversale, a partire da una traccia principale che segna tutta l'indagine del libro, ovvero la difesa – spesso apologetica – del Cristianesimo, anche alla luce delle nascenti istanze di carattere riformista. La difesa della *pia religio* si profila come recupero dell'autenticità religiosa di cui essa è portatrice. Pertanto, secondo l'opinione condivisa nell'ambiente neoplatonico ed ermetico rinascimentale, il procedere storico è un progressivo e inesorabile allontanamento dall'originaria sapienza, del quale la corruzione dei costumi è solo l'aspetto più evidente. Il messaggio cristiano, infatti, trova nuovo respiro recuperando i testi della tradizione sapienziale neoplatonica, in cui si rintracciano motivi e strumenti utili a difendere la vera religione dal decadimento imperante, e a rifonderla dall'interno sulle basi dell'antico misticismo teosofico. In questo contesto si fanno avanti, peraltro, varie forme di profetismo, che il volume non manca di evidenziare.

Emerge, dunque, una costellazione di teologi, filosofi e letterati impegnati a celebrare il Cristianesimo non mediante l'insegnamento ufficiale della Chiesa, ma pur sempre ponendosi all'interno di essa, benché spesso distanti dall'ortodossia; tra gli altri, Moreschini presenta Gianfrancesco e Giovanni Pico della Mirandola, Ludovico Lazzarelli, Francesco Zorzi, Girolamo Savonarola. I temi della difesa sono quindi quelli sapienziali – e talora magici – delle tradizioni antiche, in vista di un'apologetica del Cristianesimo e mai di una frattura con la Chiesa di Roma, a differenza di quanto avverrà con la riforma luterana.

Il libro declina l'argomento principale distinguendo tre nuclei di riflessione, che si sviluppano nelle tre parti fondamentali del volume, del tutto organiche l'una rispetto all'altra, pur nella complessità dei temi trattati; segue in appendice il testo latino con

traduzione italiana dell'*Hymnus ad Sanctissimam Trinitatem*, di Gianfrancesco Pico. Nella prima sezione si propone un accurato profilo storico della rielaborazione della teologia cristiana in ambito neoplatonico, tenendo presenti le influenze subite da parte della presunta cultura premosaica del *Corpus Hermeticum* e di quella degli *Oracula Chaldaica*. Inoltre, un capitolo tratta in modo specifico del *Corpus Dionysianum*, ritenuto nel Medioevo fonte autorevole della dottrina cristiana originaria (p. 95). Nella seconda sezione l'Autore si occupa della poesia umanistica cristiana, che condivide alcuni aspetti con la poesia didascalica latina e, tuttavia, diviene strumento nuovo per la reinterpretazione del Cristianesimo. Così, poeti come Lazzarelli e Zorzi congiungono elementi letterari classici (si pensi all'invocazione nei *Fasti Christianae religionis* di Dikeodia, la decima Musa, ossia quella cristiana), con significati ermetici, alla luce del messaggio evangelico e allo scopo di celebrare il culto, i riti e la dottrina del Cristianesimo autentico. L'ultima parte è incentrata sul rapporto tra le teosofie antiche e la religione cristiana: l'analisi si articola in tre momenti, che considerano rispettivamente la tradizione ermetica, quella caldaica e quella propriamente platonica, per la quale Platone stesso non sarebbe che un Mosé che parla attico, come attestato da Numenio (fr. 8 des Places).

Alla fine del Quattrocento, la difesa apologetica del Cristianesimo ricerca una concordia tra esso e la *pia philosophia* (p. 231). Riprendendo la distinzione posta da Hanegraaff, Moreschini separa questo "pio sapere" dalla *prisca theologia*, introdotta da Marsilio Ficino, e dalla *philosophia perennis*, appannaggio soprattutto di Agostino Steuco. Questi concetti non si equivalgono, ma evidenziano il rapporto problematico tra filosofia e/o teologia e sapienza classica. Tuttavia, la *prisca theologia* racchiude l'intendimento comune – e dunque non solo ficiniano – di far fronte al decadimento del Cristianesimo riscoprendo le sue radici nell'autorevole sapienza pregreca (ivi). In tal senso le teosofie antiche precorrerebbero quella cristiana (p. 293), tracciando una profonda continuità fra i teologi pagani e la rivelazione cristiana (p. 274).

Il Cristianesimo deve quindi essere ritenuto la sola vera religione, giacché si fonda non soltanto sulla rivelazione contenuta nelle Scritture, ma anche sulla sapienza pregreca e greco-romana, nonché su quella egizia. Rievocando gli antichi concetti di anima cosmica, di natura e di mondo, Ludovico Lazzarelli narra in versi la creazione del mondo e dell'uomo, platonizzando il racconto di *Genesi*: tutto è stato creato a somiglianza dell'archetipo – ma, a differenza del *Timeo*, si tratta di un venire all'essere *ex nihilo* –, e tutto ciò che era nella mente divina ha avuto forma nella realtà sensibile. La mente dell'uomo è immagine prediletta di Dio e possiede essa stessa la capacità di creare, perché, come la mente divina crea ogni cosa, così la mente umana crea le realtà intelligibili che da questa derivano. Dio è considerato "alma Monade", e solo grazie alla sua azione creatrice nasce il tempo (p. 152).

Inoltre, è letta in chiave platonica ed ermetica anche la nozione di uomo in quanto immagine di Dio, *simulacrum* perfetto del creato e creatura superiore a tutte le altre. Pertanto l'uomo si configura come "microcosmo" rispetto al "macrocosmo", ovvero al resto della creazione, assumendo in sé la nobiltà e la ricchezza del mondo intero. Ricorre quindi l'assunzione platonica per cui il cosmo è costituito da un corpo (la *physis*) e da un'anima (l'anima del mondo), ricalcando così la struttura dell'uomo stesso. Ancora, archetipo di tutte le cose è Gesù Cristo che, quando viene considera-

to nella sua funzione trinitaria di creatore, possiede le idee della realtà sensibile ed è chiamato *Archimusaesus* (“Musicista sommo”), vale a dire “colui che dà ordine e bellezza al creato” (p. 72).

Con attenzione e ricchezza di dettagli, il testo di Claudio Moreschini rende conto di queste tematiche, così come di altri aspetti peculiari nei decenni di passaggio tra il xv e il xvi secolo. Il libro si presenta, dunque, come un valido strumento per lo studio approfondito della sensibilità religiosa e culturale di questi anni, caratterizzati da un ricco intreccio di motivi e di temi differenti. In tale contesto, *Rinascimento cristiano* fornisce un utile contributo alla storiografia dedicata al rapporto tra l’età tardo antica e il Rinascimento italiano.

VALENTINA ZAFFINO

GIACOMO SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene*, ETS, Pisa 2017, pp. 342.

IL nuovo libro di Giacomo Samek Lodovici è una bussola preziosa per addentrarsi nel complesso panorama dell’etica applicata alla comunità politica istituzionale e al suo cuore pulsante, che è la società civile. L’autore fonda la nozione di bene comune sulla prioritaria dignità della persona, che esige un riconoscimento nel consorzio umano, supportato da due principi: solidarietà e sussidiarietà.

Sin dall’Introduzione, l’autore nota che nel conflitto attuale tra etiche delle regole ed etica delle virtù, occorre precisare che anche l’etica delle virtù ha e avrà bisogno di regole, ma prima e sempre, di uomini virtuosi. Ritenere che possano sostenersi strutture istituzionali, governi e stati, con la semplice osservanza delle regole e correlativa punizione di eventuali trasgressioni, senza bisogno di cittadini virtuosi è destinata al fallimento e a generare apatia politica, come l’autore del libro poi argomenta. Le regole sono utili, ma prima vengono le virtù, perché prima vengono le persone (e la dignità umana), cui le regole sono finalizzate. Il vero conflitto è dunque tra etiche “delle sole regole” ed etiche che coniugano regole e leggi, a virtù personali che – in una convivenza umana allargata – devono ulteriormente espandersi in virtù civili.

Le etiche “delle sole regole” sembrano avere oggi specialmente per destinatari cittadini e stili di vita puramente individualisti: ma è difficile coordinare le diverse individualità, che nei singoli presuppongono pur sempre una concezione autoreferenziale del bene, e pertanto li rende cronicamente inadatti a percepire qualcosa che anche solo si avvicini al bene comune politico. L’individualismo implica la mancanza di amore, come donazione all’altro, come apertura a un bene comune relazionale e non solo autoreferenziale. Vigge solo un rapporto di *do ut des*, di complicità, di amicizia interessata, basata sull’utile o sul piacere, definita accidentale da Aristotele (oggi si direbbe “liquida”); l’altro estremo è il conflitto competitivo con altre individualità, per cui, complicità o conflitto, sempre soli si resta: rannicchiati nel proprio *ego*.

Nel cap. 1 (*Bene [oggettivo] e Democrazia*) l’autore mostra l’errore di chi oggi ritiene che la verità soffochi la libertà, il pluralismo e sia generatrice d’intolleranza e violenza. Un detto ricorda che “se dici la verità, perderai gli amici”; ma un amico che non sa dirti la verità, che amico è? Non diverrà presto un’ipocrita? In pubblico, recita la commedia del politicamente corretto; in privato – in tua assenza – dice di tutto e di peggio: quel che pensa. È davvero un amico? Dobbiamo invece far tesoro delle cri-

tiche a tu per tu, di un vero amico, anche se possono far male sulle prime; sapendo che lui continua a sostenerci: ci vuole migliori. Non è forse questo che desideriamo?

Nel cap. II (*Il bene comune*) si affronta il problema della proprietà, contesa tra coloro che la ritengono diritto assoluto (liberalismo spinto) e quanti la giudicano delitto assoluto (comunismo), trovando la sua dimora in quella di diritto relativo (limitato dal principio di destinazione universale dei beni). Si mostrano i limiti del concetto di bene comune nel liberalismo, che è media ponderata tra atteggiamenti di complicità/conflittualità, in cui è perennemente diviso l'individuo, assetato dell'unica felicità auto-referenziale in grado di concepire. Se taluni beni comuni possono sopravvivere, sono sempre e solo finalizzati a una felicità individualistica.

Nel cap. III (*Bene comune e personalismo*) si mostra il volto relazionale di un autentico personalismo, dove è possibile donarsi per l'altro: il vero altruismo. Il bene relazionale è condivisibile con altri. È ovvio, che gli uomini necessitano gli uni degli altri, ma questo non è generativo di soli rapporti interessati. Così come un'amicizia nasce spesso da moventi iniziali di piacere e/o utilità, ma diviene sostanziale solo quando, senza per questo abolirli, arriva a volere il bene dell'altro come fine: a donarsi, per agevolare il bene dell'altro. Voler bene a un amico significa anche "godere" della sua amicizia e scoprire che sa esserti utile, nel bisogno. L'amicizia autentica non è un dovere morale che si contrappone all'utile e al piacere; ma li sa valorizzare, senza farne un movente assoluto. L'autore polemizza quindi con la teoria della neutralità etica dello stato e propone come base della relazionalità umana la persona con i suoi legami famigliari. La famiglia è il luogo dove si percepisce in modo originario e diretto la presenza di un bene comune. In società si è giudicati per quanto si ha; sul lavoro per quanto si rende; solo in famiglia ciascuno è valutato per ciò che è, il che significa il rispetto della dignità di ognuno e il desiderio di promuoverne la manifestazione, nel "noi" della famiglia. La relazionalità si fonda sull'originario nesso generativo di filiazione, che è relazione sostanziale: ogni essere umano è sempre figlio di qualcuno e riceve la vita da qualcuno. Non tutti siamo padri, ma certamente tutti siamo figli.

L'autore passa ad affrontare il tema della legge naturale, mostrandosi capace di eludere le sue due caratteristiche tentazioni. Quella di rigettarla, come quanti ritengono che solo l'uomo che si emancipa dalla natura diviene libero e, pertanto, la natura deve cedere alla cultura: la meta è una libertà assoluta. La soluzione non consiste nell'abolire la natura con la cultura, viste come irrimediabilmente conflittuali. La cultura, altro non è che un'umanizzazione della natura (Spaemann), una sua elevazione. Così che – per l'uomo – è naturale umanizzare la natura. E al contempo, umanizzare la natura è la formula della cultura. L'autore respinge anche la tesi di quanti sostengono un'interpretazione talebana della legge naturale, da cui derivare un'etica esatta, di tipo spinoziano; dimenticando che la legge naturale pone divieti, ma in molti casi lascia liberi. Almeno, in molte iniziative è lecito e poi necessario assumersene il rischio e la responsabilità. L'autore respinge anche l'idea di adottare forme di paternalismo etico, mostrandone l'inefficacia.

Il cap. IV (*Bene comune: diritti e doveri*) affronta il rapporto tra bene comune e il tema dei diritti/doveri. Qui, onestamente, avrei preferito un'inversione dei termini in doveri/diritti. Autori come S. Weil, G. Chalmers e C. Sartre – che pure nel testo sono citati – non mancano di rilevare che la rivendicazione di diritti esige, sempre e

prima, il simmetrico riconoscimento di doveri (nel testo c'è solo un breve accenno, che meritava di essere meglio valorizzato). Oggi si assiste a un'illimitata proliferazione di diritti, che di universale non hanno nulla: espressione di una cultura, che vuole abolire la natura. Questi sì che erodono il bene comune; e non quelli universali che sono tali, proprio perché presuppongono una natura umana determinata e una legge naturale comune. Il vero diritto dev'essere precontrattuale e morale; custodito da un linguaggio che non può, né deve impoverirsi e omogeneizzarsi, per non perdere il contatto con la realtà e la verità.

Il cap. v (*Bene comune: diritti, leggi e virtù*) mostra la necessità di affiancare a leggi, norme e regole istituzionali – comunque necessarie – le virtù civili. Sono indispensabili, per sostenere quel bene comune, altrimenti solo velleitario: *flatus vocis*. Sanno davvero cooperare i soggetti virtuosi, non i viziosi (se non al vizio). Comunque sia, lo Stato non può comandare amore e altruismo, che nascono in famiglia. L'amore stesso è una virtù, anche se Aristotele non osa definirla tale per non contraddire la sua teoria, che erge la virtù a vertice, tra due vizi contrapposti: per difetto e per eccesso. Ora, lo stesso Aristotele ammette che, nel caso dell'amore di amicizia proprio della natura umana (*l'homo homini naturaliter amicus* dell'Aquinate contrasta con *l'homo hominis lupus* del contrattualista Th. Hobbes), l'eccesso non è vizio ma pregio dell'amore. Ciò deriva dal fatto che per Aristotele e l'Aquinate, intelletto e volontà dell'uomo sono aperti all'infinito: *quodammodo ad omnia*. A sua volta, l'Aquinate nota che l'amore, la *charitas*, è *mater, motor et forma virtutum*. Svolge un ruolo fondamentale e perfettivo di ogni altra virtù. Le virtù civili sono l'espressione dell'amore per il bene comune. Se l'amore e la relazionalità, che inclina al bene comune, sorge in famiglia con le altre virtù, è chiaro che questo costituisce il vero patrimonio prepolitico su cui, solo dopo, lo stato liberale si può fondare (omaggio anche a Otto Apel, deceduto nel 2017). Non manca un rinvio a quella italice "economia civile" che sa coniugare le virtù anche in un campo, l'economico, dove si è soliti assistere alla prevalenza di logiche pragmaticamente utilitarie; e nemmeno manca il solito e particolareggiato corredo di citazioni, mai banali, che mostrano la capacità di tener presenti autori anche molto diversi tra loro, classici, moderni e contemporanei, che impreziosiscono il saggio, ultimo anello (?) di un ciclo sui diversi aspetti del bene etico.

A differenza di altre comunità scientifiche, che relegano – seppur con gratitudine – i propri predecessori all'archeologia del passato, l'autentica comunità filosofica – se la filosofia può essere definita "indagine ininterrotta sulle questioni ultime" (Spaemann), ossia, oggetto delle domande perenni ed esistenziali dell'uomo – non manda nessuno in pensione. Non gli antichi, non i moderni, non i contemporanei e neppure gli antagonisti: resta trasversale alla storia, per l'innata vocazione alla *theoria*, per sua natura atemporale, in un contesto di dialogo aperto a tutti, senza rinunciare alla versione che ognuno ritiene più vicina alla verità (che resta stella polare). In tal senso la filosofia, ivi quella sociale, è autentica impresa collettiva. Aristotele, se pure osa definire la filosofia "scienza della verità", non esita a confessare: «la ricerca della verità è per un verso difficile, ma per un verso è facile: infatti, se bisogna riconoscere che nessuno può raggiungere completamente la verità, è altrettanto evidente che nessuno si sbaglia in maniera totale» (*Metafisica*, 993a 20).

GIORGIO FARO

PAUL SYMINGTON, *On Determining What There Is: The Identity of Ontological Categories in Aquinas, Scotus and Lowe*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2010, pp. 172.

DEPUIS quelques années l'historien de la philosophie a pu constater un intérêt récent portant sur la métaphysique et l'ontologie de Thomas d'Aquin en lien avec la tradition analytique. Christopher Brown fut le premier à avoir proposé un ouvrage (2005) dédié à ces questions, en explorant à partir du problème métaphysique de la constitution la pensée et l'actualité de l'Aquinat. Le deuxième ouvrage de la collection *EIDE, Foundations of Ontology* d'Ontos Verlag constitue la deuxième œuvre cherchant à fournir une lecture contemporaine de la métaphysique et l'ontologie de l'Aquinat. De ce fait, nous pouvons féliciter tant l'éditeur que l'auteur pour nous offrir cette stimulante lecture.

Le livre de Symington est divisé en quatre grands chapitres. Le lecteur trouvera au début de l'ouvrage une excellente introduction portant sur la tâche de la métaphysique et de l'ontologie en termes contemporains. Dans le premier chapitre l'auteur explore les catégories ontologiques à l'intérieur de la pensée de Thomas. La critique de Duns Scot constitue l'intérêt du deuxième chapitre et c'est également le moyen que l'auteur utilise pour confirmer sa lecture. Le troisième chapitre est sans doute la partie la plus importante de son ouvrage car il propose de réinterpréter la position de Thomas à propos des catégories ontologiques. Au dernier chapitre, l'auteur compare l'ontologie de l'Aquinat à celle défendue par l'un des plus importants métaphysiciens de la philosophie analytique, le philosophe anglais E. J. Lowe, en défendant la supériorité de l'ontologie du philosophe médiéval face à celle du philosophe contemporain.

Comme de nombreux philosophes contemporains, l'auteur comprend l'ontologie comme la discipline cherchant à établir *ce qu'il y a*, c'est-à-dire, quelles sont les catégories fondamentales de notre monde et ses entités. L'étude de Symington se distingue d'un ouvrage plus récent, celui de Jeffrey E. Brower (2014), car son point de départ pour comprendre les catégories ontologiques de Thomas d'Aquin se situe dans les 10 catégories aristotéliennes, plus précisément dans les commentaires d'Aristote (et notamment celui de *Métaphysique*). Qui plus est, la méthode employée par l'auteur consiste à se centrer sur les modes de prédication afin d'établir les catégories présupposées par le philosophe médiéval (p. 122). Le lecteur pourra sans aucun doute apprécier la qualité technique de son argumentation et de son style.

L'un des mérites du livre de Symington est celui de soutenir que l'ontologie de Thomas d'Aquin peut contribuer aux discussions contemporaines en métaphysique et ontologie, au même temps qu'il affirme la supériorité de l'ontologie de l'Aquinat face à celle de Lowe. En outre, le lecteur appréciera l'un des défis de la position défendue par Symington: montrer que Thomas fournit un excellent exemple du rôle qui peut jouer la logique afin d'établir une ontologie. En ce sens, il s'oppose à Lowe qui défend une méthodologie totalement différente: la métaphysique se fait *directement*. Il s'agit ici du leitmotiv de la métaphysique *sérieuse* prônée par Lowe: donner à la logique sa juste place, celle d'un outil. Lowe a défendu avec zèle qu'en aucun cas la métaphysique peut se faire *à travers* la logique. Le lecteur sera alors étonné

par la démarche de l'auteur: proposer de déduire le carré ontologique à partir des modes de prédications, et montrer ainsi les vertus d'une syntaxe logique. C'est donc au lecteur d'apprécier le rôle qu'il veut ou non attribuer à la logique à l'intérieur de la recherche métaphysique. Que l'on soit d'accord ou non avec cette conclusion, cet ouvrage reste un livre de référence et l'une des meilleures introductions, tant pour le philosophe analytique que pour l'historien, afin de comprendre comment Saint Thomas (le métaphysicien) comprenait le monde, et se laisser séduire par sa conception philosophique.

ALEJANDRO PÉREZ