

Il lavoro di Ribailhier comprende inoltre il riscontro di tutte le *auctoritates* utilizzate esplicitamente o implicitamente da Guglielmo e l'indicazione delle fonti cui l'autore si è ispirato per le singole questioni. La consultazione è agevolata dai tre indici posti in fondo: l'indice scritturistico, l'indice degli autori antichi e medievali (con i loro scritti), l'indice generale delle trattazioni.

PATRIZIA PREDÀ

TULLIO GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli 1979. Un volume di pp. 217.

*Ratio e religio, sapientia e credulitas, natura e lex* costituiscono le voci che il Gregory vuole offrire all'ascolto del lettore attraverso lo studio di un manoscritto finora inedito, il *Theophrastus redivivus*, documento e *summa* emblematici delle problematiche atee e libertine del XVII secolo. Diciamo subito che il Gregory affronta il lavoro con studio paziente delle fonti e ricchezza di documentazione, segni rilevanti dell'impegno con cui l'autore mette quest'opera a disposizione degli studiosi del pensiero seicentesco, non facile per la robustezza dell'itinerario e per la complessità dei risultati. L'anonimo autore del manoscritto si propone di riprendere un'opera perduta di Teofrasto che — secondo la testimonianza di Diogene Laerzio — narrava la storia « eorum quae de deo dicuntur ». Il manoscritto, in corsiva calligrafica di mano francese dei primi decenni del secolo XVIII, è conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, e lo stesso testo riporta più volte come data di redazione l'anno 1659.

Attento al sapiente gioco di manipolazioni operate dal *Theophrastus* nelle citazioni da testi più o meno noti, il Gregory intende sottrarre l'opera alla lettura frammentaria e limitativa del Bussan e del Pintard e misurare invece, nel vivo del suo discorso, il significato di questo documento. È infatti soprattutto il carattere erudito del testo, avverte l'autore, a dover essere inteso contestualmente alle altre opere dello stesso genere che furono scritte dai contemporanei; l'erudizione, nell'ambito del pensiero libertino seicentesco, « ...è divenuta uno strumento critico che non si limita a conquistare una nuova dimensione dell'antico... ma che, attraverso la scelta e la giustapposizione di testi sapientemente scelti, mette in crisi un pacificato mondo di valori » (p. 18).

Il *Theophrastus redivivus* verrebbe meglio valorizzato dall'inserimento nell'ambito dell'ideologia prettamente atea dei filosofi rinascimentali (Pomponazzi, Cardano, Bodin, Campanella, Vanini), da cui tuttavia esso si distingue nella radicale esaltazione di quella *ratio naturalis* che dimostrerebbe inequivocabilmente l'ateismo di ogni posizione autenticamente filosofica. La prospettiva fatta propria dal *Theophrastus* è quella del naturalismo e del sensismo epicurei, muovendo dai quali sarebbe possibile denunciare l'inconsistenza di quel *figmentum* « ...cui non corrisponde alcun essere, essendo solamente la proiezione nella sfera del divino di realtà puramente naturali » (p. 43). Partendo da questa posizione, è possibile rintracciare la prospettiva unitaria dell'autore, impegnato in una complessa analisi polemica che investe non solo la « teologia poetica » dei Greci (in particolare di Platone e di Aristotele), ma anche e soprattutto la teologia più moderna, il cui fondamento è ugualmente riposto in *fabulis* ed in *variis fictionibus*. L'argomento centrale del primo trattato, l'esistenza cioè degli dei, è svolto tenendo presente in modo particolare quella che, per l'autore del *Theophrastus*, è la comune origine delle varie religioni, che va ritrovata nell'azione coercitiva di quegli *impostores*, legislatori e capi politici « quibus admodum utile erat ut populi se diis gratos atque acceptos esse, cumque illis conversari crederent » (p. 70). Né, d'altra parte, la fenomenologia delle religioni può riconoscerne destini diversi; nessuna di esse, compresa quella ebraica e quella maomettana, può infatti sottrarsi, secondo il *Theophrastus*, al suo inevitabile tramonto.

Ma se legislatori e politici costituiscono il fondamento comune della storia delle religioni, la polemica del *Theophrastus* nei confronti del Cristianesimo è certamente storicizzata in maniera più consapevole; come nota il Gregory «ancora una volta l'apparato erudito rivela il suo risvolto polemico e l'attenta scelta degli *auctores* indica una linea interpretativa precisa» (p. 99). Pomponazzi, Machiavelli, Cardano, Bodin, Vanini, sono ampiamente ed abilmente utilizzati nella critica tagliente alla quale il *Theophrastus* sottopone la religione cristiana di cui viene messa in rilievo la natura politica e repressiva e di cui, insieme, viene sottolineato duramente il primato sacerdotale della gerarchia ecclesiastica sulla *plebs imperita*. Così l'istituzione della casta sacerdotale, il dogma della divinità del Cristo, il mistero eucaristico e quello trinitario, sarebbero anch'essi *fabulae* che confermerebbero, in modo più incisivo, l'origine consapevolmente repressiva del Cristianesimo.

La stessa analisi dell'oroscopo delle religioni e di quello di Cristo non è meno dissacrante, la conclusione non meno radicalmente naturalistica. Il *Theophrastus* coglie infatti, della tradizione naturalistica rinascimentale, in particolare il carattere ateistico, ed è attento ad inquadrare i pensatori dell'epoca in un'unica ed omogenea linea di pensiero: quella per cui l'astrologia è scienza capace di spiegare i grandi avvenimenti storici, primo tra tutti la nascita di Cristo, unicamente sulla base di quelle «cause» naturali che hanno la loro ragione esclusivamente in se stesse ed affermano «un identico destino circolare di tutte le leggi, con le *mutationes* che ne segnano la storia» (p. 141). Nel successivo esame degli elementi caratteristici delle altre grandi religioni storiche, cioè il paganesimo, l'ebraismo e la religione maomettana, emerge ugualmente la loro sostanziale omogeneità, riconducibile alla comune origine politica, per cui esse differiscono unicamente riguardo alle *superstitiones* proprie di ognuna.

Pur tuttavia la religione, caduta ogni discriminante che possa privilegiarne una forma rispetto ad un'altra, resta ugualmente uno strumento utile ai fini della conservazione dell'ordine politico e dell'autorità dello Stato; dimostrazione, questa, della rinuncia, da parte dell'autore, ad accogliere un ideale di scetticismo oppure un modello di vita politica dichiaratamente ateo secondo l'ideologia di alcuni pensatori dell'epoca tra cui il Bayle: poiché, infatti, ogni organismo politico è necessariamente costruito su una mitologia religiosa a cui resterà costantemente soggetto, è essenziale, per la comunità, l'obbedienza alle leggi ed all'autorità statale: «La critica libertina — cui soggiace sempre l'opposizione fra "pubblico" e "privato", fra *vulgus* e *sapientes* — si congiunge così ad un aristocratico conservatorismo: inutile e dannoso tentare di diffondere la ragione, là dove trionfano passioni irrazionali; la vita pubblica è retta dalla *vulgi opinio* e questa conferisce alla *religio* il suo valore di *lex* idonea a reggere un determinato ordine politico» (pp. 185-186).

L'affermazione del principio di tolleranza, sulla scia del *De Republica* del Bodin, si pone, allora, come la necessaria conclusione del *Theophrastus*; emergono ancora, nelle ultime pagine del manoscritto, il pensiero della sostanziale omogeneità delle religioni per cui nessuna di esse può considerarsi privilegiata e, insieme, la ribadita affermazione di un sostanziale indifferentismo che sia garanzia del mantenimento di quei principi di tolleranza e di libertà di culto che la Riforma aveva consapevolmente dichiarato.

E perfettamente adeguata al resto dell'opera la sua conclusione: l'atteggiamento polemico del *Theophrastus* che si fa qui interprete della posizione epicurea e lucianista, nella ricerca di una vita libera da passioni e quindi finalmente in possesso di una tranquilla felicità interiore, conferma quell'aristocraticismo di fondo tipico dell'ideologia libertina seicentesca, che isola e separa i sapienti dai legislatori, i filosofi dai politici, ripiegandosi infine su se stessa e sul pensiero della morte che, solo, rafforza il gioioso godimento della vita presente.

Nella sua portata complessiva, dunque, la lettura di quest'opera si impone allo studioso del pensiero moderno come ulteriore fonte e documento di quel fervido e spesso confuso processo di formazione di una coscienza tutta laica con cui trattare il problema della religione nel suo risvolto sociale. Dalla *Lettera sulla tolleranza* del Locke ai *Dialoghi sulla religione naturale* di D. Hume ed ai discorsi di J. Toland, A. Collins e di M. Tindal, i famosi *freethinkers* inglesi definiti dal Casini «chierici o universitari

ribelli » (cfr. P. Casini, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari 1973, p. 62), cultura e coscienza collettiva, in Francia come in Inghilterra, partono dalla critica della religione, che nega una felicità tutta terrena, e si avviano a quella che sarà l'ipotesi e l'ideologia illuministica e giacobina tutta presente già nel primo articolo del maggiore documento della rivoluzione borghese, la Costituzione del '93, che esplicitamente sancisce: « Lo scopo della società è la felicità comune ».

VALERIA SORGE

EMANUELE KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. OLIVETTI, Laterza, Bari 1980. Un volume di pp. XLIV-241.

*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* è una delle opere che hanno posto i fondamenti della moderna filosofia della religione, una disciplina che, dopo l'inevitabile declino delle ontologie generali, astratte in quanto prive di coscienza storica, sembra sempre più destinata ad assumere l'eredità di quella che era un tempo la riflessione metafisica. Alla conoscenza di quest'opera fondamentale fornisce un importante contributo l'edizione curata da Marco M. Olivetti, che da una parte apre nell'Introduzione nuove prospettive interpretative, e dall'altra mette a disposizione del lettore una traduzione filologicamente accurata (la traduzione di Alfredo Poggi, che l'Olivetti ha rivisto, conteneva non poche imprecisioni, e alcune tali da compromettere la comprensione del testo kantiano, come mostreremo nel corso della presente recensione).

L'Introduzione inizia con una ricostruzione particolareggiata (pp. V-XVII), che utilizza, fra l'altro, anche l'epistolario kantiano, della complessa vicenda che indusse Kant, il quale in un primo tempo intendeva pubblicare le diverse parti dell'opera in fascicoli successivi della più importante rivista dell'illuminismo tedesco, la « *Berlinische Monatsschrift* », a raccoglierle in unico volume che ottenne poi l'*imprimatur* della facoltà filosofica, sfuggendo così alla censura di Stato prussiana, che andava orientandosi in modo sempre più restrittivo a causa delle notizie di sempre più gravi sconvolgimenti che giungevano dalla Francia rivoluzionaria (si tenga presente che l'opera kantiana fu pubblicata nel 1793).

L'Olivetti esamina poi il significato ultimo del progetto kantiano di elaborare una religione nei *limiti* della sola ragione: non si tratta — egli fa notare — di una religione di ragione, dedotta dalla ragione, nel qual caso Kant avrebbe usato la preposizione *aus*, per indicare la pura derivazione razionale della religione, sibbene di una religione che si mantiene *entro* (*innerhalb*) i confini della ragione, e che proprio per questo lascia sussistere al di là di sé la più ampia sfera della religione storica. L'Olivetti mostra come questo confine che separa le due forme di religione, la razionale e la storica, venga più volte attraversato nel corso dello scritto kantiano, sia in una direzione che nell'altra: « I confini all'interno dei quali dovrebbe rimanere la considerazione religiosa della ragione sono infatti altamente problematici — scrive l'Olivetti — non solo per quanto riguarda l'ampiezza dell'area che essi circoscrivono, ma anche per quanto riguarda la natura del limite che essi tracciano: spesso si ha l'impressione che essi rappresentino, oltre che un limite, una congiunzione... Se un vallo separa la religione razionale dagli elementi irrazionali delle religioni storiche, un ponte unisce tutto quanto in queste ultime non sia semplicemente irrazionale alla religione della ragione; e si tratta di un ponte che può essere percorso nei due sensi: dal razionale allo storico e viceversa » (p. XX). Del resto — facciamo osservare —, il problema se sia possibile porre un limite senza trascenderlo, non può non ripresentarsi in ogni discussione sul criticismo kantiano: già Hegel notava, in riferimento critico a Kant, che non è possibile porre un limite senza essere già al di là (*darüber hinaus*) di esso.

La trasgressione — nel senso etimologico del termine — dei limiti della ragione