

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME XLVIII

Rinascimento

direttori
Michele Ciliberto
Cesare Vasoli



Leo S. Olschki Editore

2008

Direttori

MICHELE CILIBERTO - CESARE VASOLI

Segretario di Redazione

FABRIZIO MEROI

Direzione - Redazione

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO
PALAZZO STROZZI - 50123 FIRENZE - Tel. 055.28.77.28 - Fax 055.28.05.63
E-mail: insr@insr.firenze.it - <http://www.insr.it>

Amministrazione

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI - Viuzzo del Pozzetto, 8 (V^c. Europa)
50126 FIRENZE - Casella postale 66 - Tel. 055.65.30.684 - Fax 055.65.30.214
E-mail: periodici@olschki.it

Direttore responsabile: MICHELE CILIBERTO
Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 1381 del 2 luglio 1960

«Rinascimento» ha già riservato in altre occasioni numeri speciali ad autori o temi ritenuti particolarmente significativi nella ricerca storiografica sull'Umanesimo e sul Rinascimento. È stato fatto per Leon Battista Alberti, per Giordano Bruno e, in tempi recenti, per dar conto dello stato attuale della ricerca umanistica e rinascimentale negli Stati Uniti d'America.

In questo caso abbiamo ritenuto opportuno riservare questo numero della rivista alla pubblicazione degli atti del convegno *Filosofie e teologie nella cultura moderna*, svoltosi presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento dal 25 al 27 settembre 2008.

Lo abbiamo fatto per un duplice ordine di considerazioni: le relazioni presentate in questo convegno gettano nuova luce sul nesso tra teologia e filosofia nella cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento; al tempo stesso esse contribuiscono a illustrare in modi originali le forme in cui questo nesso si è sviluppato nell'ambito della cultura moderna.

Questo numero di «Rinascimento» è dedicato a Fiorella De Michelis, collaboratrice e indimenticabile amica del nostro Istituto.

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

SOMMARIO

Saggi e testimonianze

FABIO PAGANI, *Filosofia e teologia in Giorgio Gemisto Pletone: la testimonianza dei codici platonici* p. 3

GREGORIO PIAIA, *Un'arma a doppio taglio? Sul nesso filosofia-teologia nel De pace fidei di Nicolò Cusano* » 47

EVA DEL SOLDATO, *Platone, Aristotele e il Cardinale: il De natura et arte di Bessarione* » 61

CESARE VASOLI, *Note su tre teologie platoniche: Ficino, Steuco e Patrizi* » 81

JAMES HANKINS, *Ficino and the Religion of the Philosophers* » 101

MICHAEL J. B. ALLEN, *To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino* » 123

GUIDO BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la 'scientia divinum nominum'* » 137

GIULIO BUSI, *Toward a New Evaluation of Pico's Kabbalistic Sources* » 165

MAURO ZONTA, *Due nuove fonti filosofiche giudeo-arabe conosciute e impiegate da Giovanni Pico della Mirandola* » 185

JEAN-CLAUDE MARGOLIN, «*Ex philologo theologus*»? «*Philologus et theologus*»? *Réflexions autour de la Ratio verae theologiae* » 197

CINZIA TOZZINI, *Il valore della 'auctoritas' biblica nelle Cento e dieci divine considerazioni di Juan de Valdés* » 229

MARCO MATTEOLI, *Dalla teologia al metodo: Filippo Melantone e Pietro Ramo* » 251

FABRIZIO LELLI, *L'albero sefirotico di Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari Halfan* » 271

NICOLA PANICHI, *Filosofia, teologia e libro della natura: Sebond e Montaigne* » 291

Sommario

SIMONETTA BASSI, *Bruno e Giobbe. Filosofia e religione alla fine del Cinquecento* p. 315

NICOLETTA TIRINNANZI, *Temi apocalittici nel Sigillus sigillorum di Giordano Bruno* » 335

ELISABETTA SCAPPARONE, «*Nella semplicità della divina essenza*». *Giordano Bruno sugli attributi di Dio* » 351

FABRIZIO MEROI, *Giordano Bruno, Francesco Panigarola e la teologia della Riforma* » 375

MARCO FORLIVESI, *C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez? Il caso della dottrina sul 'verbum mentis' tra 'auctoritates' e argomenti di ragione* » 397

MARIANGELA PRIAROLO, *Conoscere come Dio conosce? Suárez, Leibniz e le verità eterne* » 451

MARIO BIAGIONI, *Il problema del criterio di verità nella Disputatio de incertitudine religionis Christianae di Christian Francken* » 469

PAOLO PONZIO, *Volontà divina e libertà umana. Tomismo e molinismo nella teologia di Tommaso Campanella* » 481

MAURIZIO CAMBI, *La città degli eletti di Dio. Utopia e teologia luterana nella Christianopolis di Johann Valentin Andreä* » 493

EMANUELA SCRIBANO, *Lo stato di pura natura dalla teologia alla politica* » 511

GIANNI PAGANINI, *Hobbes alla ricerca del primo motore: il De motu, loco et tempore* » 527

FILIPPO MIGNINI, *Teologi e teologie in Spinoza* » 543

Variazioni

MAURIZIO TORRINI, *Plurima corrige* » 567

Indice dei manoscritti » 575

Indice dei nomi » 577

SAGGI
E TESTIMONIANZE

LO STATO DI PURA NATURA DALLA TEOLOGIA ALLA POLITICA

Consultando la voce 'stato di natura' nei dizionari filosofici si trova sovente una chiara e netta distinzione tra l'uso teologico e quello politico di questa nozione. Nel primo caso, la natura di cui si parla si oppone alla grazia, nel secondo allo stato politico. Hobbes, poi, è portato a paradigma dell'uso politico di questa nozione, lo stato di natura di cui parla Hobbes potendosi intendere solo per opposizione allo stato politico. Tuttavia – ed è l'ipotesi che intendo qui prendere in considerazione –, l'accezione teologica della nozione di stato di natura potrebbe aiutare a chiarire una nozione presente nella filosofia di Hobbes, quella di stato di natura 'pura'.

Hobbes, riferendosi alla condizione dell'umanità considerata indipendentemente dai legami politici, la nomina costantemente «stato di natura», ma, in alcune occasioni, aggiunge un aggettivo: la natura è detta «meer», e lo stato di natura è detto «mere naturalis».¹ Questa qualificazione dello stato di natura, a suo tempo, aveva attratto l'attenzione di Norberto Bobbio che, annotando il *De cive*, l'aveva così spiegata: lo stato di natura si riferirebbe alla condizione dell'umanità storicamente constatabile, una condizione che, per quanto primitiva, non è mai completamente priva di nuclei associati; lo stato di 'pura' natura, invece, si riferirebbe ad una condizione puramente ipotetica, quella deducibile dalla sola analisi della natura umana, nella quale gli uomini vivrebbero in condizione di totale isolamento. Nello stato di pura natura, l'uomo verrebbe considerato privo anche di quelle isole di vita associata che l'esperienza di fatto attesta anche nelle popolazioni primitive.² Confortava la lettura di Bobbio la chiara teorizzazione di uno stato di natura 'puro' e di uno stato di natu-

¹ TH. HOBBS, *Elements of Law*, I, cap. XIV, § 2: «men considered in mere nature, ought to admit amongst themselves equality»; *De cive*, I, § 10: «in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxisset»; *Leviathan*, cap. 13, *in fine*: «And thus much for the ill condition, which man by meer Nature is actually placed in» (corsivi miei).

² TH. HOBBS, *Opere politiche*, a cura di N. BOBBIO, Torino 1959, pp. 90-91, nota 13.

ra 'limitato', proposta poi da Pufendorf.³ Nel primo, gli uomini vengono considerati facendo completa astrazione da ogni legame politico; si tratta di una condizione nella quale l'umanità non si è trovata mai di fatto, ma che è utile ipotizzare per avere una chiara idea del fondamento dell'autorità politica nella natura umana. Il secondo stato di natura, quello 'limitato', è quello storicamente constatabile, dove l'uomo nasce all'interno di piccole strutture gerarchiche, nelle quali l'autorità è esercitata da un sovrano. L'attenta lettura del *De cive* da parte di Pufendorf costituiva un argomento per legittimare la proiezione su Hobbes della distinzione tra uno stato di natura limitato e uno stato di natura puro, come se Pufendorf avesse reso esplicita una distinzione che avrebbe avuto buone ragioni di leggere nei testi hobbesiani. Ora, è ben vero che Hobbes, nel *De cive*, oppone lo stato di pura natura alla condizione associata dell'umanità: «allo stato naturale puro, ossia prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con qualche patto, era lecito a chiunque fare qualunque cosa e contro chi volesse»,⁴ ma né in questo testo né altrove vi è traccia di un uso della nozione di stato di natura contrapposto a quello di pura natura, come dovrebbe pur essere se la qualificazione di 'puro' intendesse opporsi ad uno stato di natura non qualificato.

Prima di fare retroagire su Hobbes la distinzione che sarà di Pufendorf, sarà opportuno saggiare altre ipotesi per la lettura dello stato di natura che Hobbes designa come 'puro', tanto più che una occorrenza della qualifica di 'pura' attribuita da Hobbes alla natura si adatta male alla lettura proposta da Bobbio. Al termine del capitolo 13 del *Leviatano* inglese, dopo aver descritto la triste condizione nella quale si trova l'umanità senza legami politici, Hobbes conclude: «And thus much for the ill condition, which man by meer nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the Passions, partly in his Reason». Nella lettura che Bobbio aveva proposto della condizione di natura qualificata come 'pura', rimane alquanto misterioso l'avverbio utilizzato in questo caso da Hobbes: «which man by meer nature is actually placed in».⁵ Cosa vuol dire che l'uomo è «effettivamente», «realmente»

³ S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium libri octo*, Fancofurti et Lipsiae, ex officina Knochiana, 1759, I, l. III, *De statu hominum naturali*, p. 112a: «[status naturae] est merus vel absolutus, qui adversus omnes omnino homines aequaliter se habet, vel limitatus et restrictus, prout certam dumtaxat hominum partem respicit».

⁴ HOBBS, *De cive*, cit., § 10, pp. 88-99 (corsivi miei).

⁵ L'avverbio non è presente nel *Leviatano* latino. Cfr. TH. HOBBS, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, collecta studio et labore G. MOLESWORTH, 5 voll., London 1839-45, III,

collocato nello stato di pura natura? Se lo stato di 'pura' natura fosse una condizione del tutto ipotetica, al contrario dello stato di natura, conformemente alla tesi che sarà di Pufendorf, perché precisare che, in questa condizione, l'uomo è stato *actually* posto? Certo, potrebbe trattarsi di una pura inflessione retorica, rivolta a chi non potesse credere che la natura sia stata tanto matrigna con i suoi figli, come a dire: credetemi; se non ci fosse la società civile, questa sarebbe *davvero* la condizione dell'umanità. Ma un'altra ipotesi, concettualmente più pesante, è possibile.

Per quanto ognuno sia libero di definire le parole come vuole, quando non lo fa, è legittimo rivolgersi alla tradizione per cercare di determinarne il senso. Ora, Hobbes non conia l'espressione «pura natura», anzi, quando Hobbes scrive, è in corso una discussione vivace sullo stato di 'pura' natura, una nozione che non nasce né nel campo della politica né, più genericamente, in quello della filosofia o della antropologia filosofica, ma strettamente in quello della teologia. La nozione di natura 'pura', infatti, è uno dei molteplici nodi concettuali posti al centro della discussione teologica nei lavori del concilio di Trento, nel tentativo di definire una dottrina cattolica chiaramente distinta dalle tesi luterane concernenti la natura umana. Opera emblematica di questa riflessione è il *De natura et gratia* del padre conciliare domenicano Domingo de Soto, edita nel 1547. Contro la tesi luterana di una corruzione della natura umana in seguito al peccato originale, Soto proponeva una nozione teologica serpeggiante fin da Tommaso d'Aquino, ma finalmente messa ora pienamente a fuoco: lo stato di pura natura.⁶ Con essa doveva intendersi una condizione dell'umanità considerata indipendentemente sia dai doni della grazia sia dalle conseguenze della pena inflitta all'uomo in seguito al peccato di Adamo. Questa condizione doveva considerarsi puramente ipotetica, dal momento che Adamo era stato creato nella grazia e, dopo il peccato, aveva perduto i doni della grazia come pena del peccato stesso. Tuttavia la nozione di 'pura natura' serviva bene a chiarire come, una volta perduti i doni della grazia in conseguenza del peccato, la natura umana non dovesse essere considerata 'snaturata', poiché la pena del peccato consisteva nella esclusiva perdita dei doni soprannaturalmente e gratuitamente

p. 102: «Atque haec sufficient dicta de conditione humana mere naturali, a qua tamen partim a ratione, partim etiam a passionibus liberare potuit».

⁶ Si veda l'accurata ricostruzione di questo percorso in H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, «Recherches de sciences religieuses», XXXV, 1941, pp. 481-521.

te aggiunti alla pura natura, e non nella perdita di caratteristiche naturali. Le passioni, la sottomissione della ragione alla loro violenza, la concupiscenza sono naturali per l'uomo, e la pena del peccato ha semplicemente sottratto alla natura umana quell'aiuto sovranaturale che rendeva l'uomo immortale e consentiva alla ragione un pieno dominio sulle passioni.⁷

L'urgenza che aveva spinto Soto a teorizzare lo stato di natura 'pura' non poteva dirsi chiusa con la chiusura del concilio (1563), dal momento che posizioni assimilabili a quelle della Riforma serpeggiavano anche in campo cattolico. Ed era al teologo belga Baio che si doveva l'inquietante replica in campo cattolico delle tesi riformate che il concilio si stava impegnando a respingere come eretiche. Ricordiamo brevemente i termini dell'intervento di Baio. Egli sosteneva che la natura umana fosse dotata della destinazione al fine sovranaturale della contemplazione di Dio e che questa destinazione, assieme ai mezzi per raggiungerla, fosse bensì il risultato di un intervento sovranaturale, ma che questo intervento non dovesse essere considerato un dono gratuito che si sarebbe aggiunto alla natura umana stessa, ma un atto dovuto, dal momento che la natura umana, senza questo intervento, sarebbe stata indegna di essere portata all'esistenza da tanto creatore. La natura umana, di per sé, è un miscuglio inscindibile delle caratteristiche che consentono all'uomo di condurre con successo una vita finita e terrena e delle caratteristiche che consentono all'uomo di aspirare e conseguire un fine che supera i confini della vita terrena. Lo testimonia la presenza, nella natura umana, della tendenza ad un fine che può essere conseguito solo in un'altra vita e per intervento della grazia, ovvero la beatitudine. Il fine sovranaturale e i mezzi per raggiungerlo sono attribuiti alla natura umana in forza di un intervento che trascende quel che all'uomo è necessario per condurre la sua vita terrena; un intervento sovranaturale, dunque, ma il fine sovranaturale è costitutivo della natura umana, la cui caratteristica è proprio quella di tendere fin dalla vita terrena ad un fine che la supera. Per questo, il fine sovranaturale e i mezzi per raggiungerlo devono essere considerati parti integranti della natura umana stessa.

⁷ FRATRIS DOMINICI SOTO *De natura et gratia*, Venetiis, apud Iuntas, 1547, Liber I, cap. 3, *De homine in puris naturalibus mente concepto*, pp. 7r e sgg., p. 36v: «Concupiscentia [...] carnis [...] naturalis nobis est: utpote quae licet nulla praecessisset culpa, vel gratia, ex principiis naturae existeret in homine: quatenus sensibus pollet: nisi quod Deus freno originalis iustitiae creavit eam rationi subiectam: ergo cum propter peccatum, sublata est illa iustitia, nihil aliud significatur verbo, concupiscentia, quam natura dono illo destituta». I luterani, invece, «docent [...] peccatum originale, non solum reatum esse, quo rei sumus irae Dei, et mortis aeternae, sed ipsam corruptionem humanae naturae» (ivi, p. 46r).

Al fondo della proposta di Baio stava il rifiuto dell'opposizione tra natura e grazia nell'uomo. Poiché i doni della grazia sono dovuti alla natura umana, la grazia finiva per fare parte della stessa natura umana. Una delle conseguenze più radicali di questa tesi concerneva la condizione della natura umana dopo il peccato di Adamo. Nell'interpretazione di Baio, infatti, la perdita dei doni sovranaturali avrebbe determinato un vero e proprio snaturamento dell'uomo. La natura umana integra è solo quella di cui ha goduto Adamo, creato immortale, nella condizione di giustizia e destinato alla beatitudine; la natura attuale dell'umanità, invece, è da considerarsi corrotta, proprio come pensavano i luterani.⁸

È contro la dottrina di Baio che Suarez prende posizione nei *Prolegomena* all'opera dedicata alla grazia, il *De divina gratia*, riprendendo le tesi già esposte da Domingo de Soto nel *De natura et gratia*. L'opera di Suarez sarà pubblicata postuma, nel 1619. Nel quarto dei sei *Prolegomena* premessi al *De divina gratia*, Suarez concentrava la sua attenzione sullo stato di pura natura. Nel prendere posizione contro Baio, Suarez intendeva però collocare quella che ai suoi occhi doveva considerarsi la posizione ortodossa alla debita distanza anche dall'estremo opposto, quello dei pelagiani, un estremo dal quale anche Soto aveva ritenuto indispensabile prendere le distanze, tanto più che proprio all'interno del movimento riformato il pelagianesimo sembrava rialzare la testa.⁹

Il lavoro di Suarez, nel muoversi tra questi diversi 'errori' teologici ruota attorno alla nozione di natura 'pura', con la quale Suarez individua una condizione stabile – uno 'stato', appunto – distinto sia da quello della grazia sia da quello della natura decaduta in conseguenza del peccato di Adamo. Suarez sostiene che il desiderio di un fine sovranaturale, ovvero il desiderio della contemplazione del primo principio di cui godranno i beati, e i mezzi per conseguire quel fine sono effetti di un intervento sovranaturale – una tesi tutt'altro che scontata,¹⁰ e, proprio facen-

⁸ Una prima censura delle tesi di Baio era stata pronunciata dall'Università di Parigi nel 1560; al 1567 risale poi la condanna di 76 (o 79) proposizioni da parte di Pio V. Le proposizioni censurate sono riportate nella *Grande antologia filosofica*, Milano 1954-85, IX, pp. 1825-1835.

⁹ SOTO *De natura et gratia*, cit., Liber I, cap. 10, *Adversus recentes pelagianos de originali peccato*, pp. 32 e sgg. Soto polemizza con le tesi di Zwingli che aveva interpretato l'azione di Adamo come una malattia e non come un peccato, e le conseguenze che ne erano derivate non come una pena ma come una diminuzione naturale delle capacità umane.

¹⁰ Tommaso, infatti, aveva attribuito alla natura umana stessa il desiderio della contemplazione del primo principio, pur delegando ad un intervento sovranaturale la realizzazione di questo fine, ed era proprio sulla naturalità o meno di un fine perseguibile solo grazie ad un intervento sovranaturale che si era poi aperta la discussione successiva. Cfr. TOMMASO D'AQUINO

do leva sul carattere sovranaturale del fine ultimo, dissente radicalmente da Baio nel ritenere che quel fine sia attribuito all'uomo con un atto dovuto, e che quindi la natura umana non avrebbe potuto essere creata senza quel fine e senza i mezzi atti a realizzarlo. Di conseguenza, poiché la condizione umana, considerata indipendentemente dai doni sovranaturali, è, in senso proprio, una 'natura', il peccato, che ha determinato la perdita di quei doni, non l'ha snaturata. Dopo quella privazione, non manca alla natura umana niente che le sia dovuto perché essa possa considerarsi, a tutti gli effetti, una natura 'integrata', anche se la pena del peccato consiste nella perdita di quei doni. Infine, proprio perché è possibile individuare una condizione naturale dell'umanità facendo astrazione sia dai doni sovranaturali, sia dalla loro perdita come pena del peccato, Dio avrebbe potuto creare l'uomo in quella condizione, una condizione che Suarez identifica con lo stato di natura 'pura'.¹¹

Suarez sapeva di rischiare, così, un pericoloso avvicinamento all'eresia pelagiana. Si ripetevano infatti i termini dell'antica disputa agostiniana contro questi eretici. Ora come allora la posta in gioco era la risposta alla domanda sulla presenza costante e essenziale dell'intervento divino nella natura umana. A suo tempo Agostino insisteva nel considerare la presenza del divino come un elemento intrinseco alla natura umana; i pelagiani, al contrario, difendevano la tesi secondo la quale nella natura umana dovessero distinguersi con nettezza le caratteristiche che le appartenevano indipendentemente dai doni della grazia, i quali potevano ben aggiungersi alla natura umana, ma ne rimanevano concettualmente distinti e non ne divenivano parte integrante. Questa opposta concezione del rapporto tra natura umana e presenza del divino aveva poi ripercussioni importanti sulla considerazione della condizione attuale della natura umana: è questa una natura corrotta dal peccato di Adamo, perché privata di qualcosa che, all'origine, le apparteneva di diritto – tesi agostiniana – o invece la natura umana ha tutto quel che le è dovuto perché possa dirsi tale, e i doni perduti, primo tra tutti l'immortalità e la destinazione alla beatitudine, non l'hanno in nessun modo snaturata – tesi pelagiana? Vista in questa prospettiva, la disputa Suarez-Baio appare come una discussione

NO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 48. Per il dibattito sulla naturalità del fine cui aspira l'uomo si veda, naturalmente, H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, e ID., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965.

¹¹ *De divina gratia. Prolegomenum IV, De statibus humanae naturae*, in F. SUAREZ, *Opera*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1740, t. VI, cap. I, *An possit homo in statu purae naturae creari, in ordine ad finem supernaturalem?*, pp. 101a-124b: 101a-105b.

nella quale la posta in gioco è l'accettazione o il rifiuto dell'antropologia agostiniana. Del resto, questo era stato uno degli esiti della Controriforma: la spinta ad un allontanamento dal pensiero di Agostino, per distanziare adeguatamente la teologia cattolica da quella riformata.

Tutte le difese, sul fronte del pelagianesimo, Suarez le affida al tener fermo che lo stato di pura natura, di fatto, non è mai esistito, e l'errore dei pelagiani sarebbe consistito solo nel considerare quella condizione come realmente realizzata, prima, in Adamo e, poi, nei suoi discendenti, dal momento che, secondo questi eretici, l'attuale condizione dell'umanità non deve considerarsi segnata dalle conseguenze della colpa originale. Lo stato di pura natura di cui parla Suarez, invece, è un puro esperimento mentale, legittimo e anzi necessario per capire cosa spetti o meno alla natura umana, ma nessun uomo ha mai conosciuto quella condizione, perché allo stato puramente naturale di Adamo si è aggiunto l'intervento gratuito di Dio che ha attribuito alla natura umana una destinazione sovranaturale assieme ai mezzi per conseguirla, quindi quello di Adamo era uno stato di giustizia, mentre la condizione attuale dell'umanità è una conseguenza del peccato, che le ha fatto perdere quei doni, e deve dunque essere considerata uno stato di pena: «His positis dicendum est primo, de facto nullam creaturam intellectualem fuisse aut extitisse unquam in puris naturalibus conditam cum solo ordine ad connaturalem finem». ¹² Ma – e questa è l'aggiunta sulla quale si appunterà l'attenzione dei contemporanei –, proprio perché quel che Adamo aveva ricevuto in più rispetto alla pura natura era un dono gratuito, Dio avrebbe potuto creare l'uomo nella condizione di pura natura, non essendo all'uomo stesso dovuto niente di più di quel che spetta alla sua natura: «Secundo dicendum est, potuisse Deum creare hominem in puris naturalibus respectu finis ultimi, non immutando naturam ejus, vel aliquid ei naturaliter debitum negando». ¹³ Conseguenza stringente della tesi di Suarez è, ancora una volta, che il peccato originale, privando l'uomo dei doni sovranaturali della giustizia, non ha però snaturato la natura umana, contro quel che andavano sostenendo Baio e i luterani.

¹² Ivi, p. 103b.

¹³ Ivi, p. 104a. Suarez era in questo più radicale di Soto che aveva preferito sottolineare come lo stato di pura natura dovesse essere considerato una ipotesi mentale che non avrebbe mai potuto realizzarsi, date le condizioni nelle quali l'uomo è stato creato. Cfr. SOTO *De natura et gratia*, cit., Libro I, cap., p. 7: «licet numquam fuerit nec ex lege posita esse possit extra culpam et gratiam in mera sua natura creatus et relictus homo, concipere illum tamen animo et fingere nihil vetat, clarioris disputationis gratia».

Per sapere come sia fatta la natura 'pura' dell'uomo non sono necessari molti sforzi. Lo stato di pura natura, infatti, è identico alla condizione attuale dell'uomo, che, avendo perduto in seguito al peccato tutti i contributi gratuiti che si aggiungevano alla sua natura, ha ritrovato, come pena, la stessa condizione nella quale avrebbe potuto essere creato, con la differenza che, in quell'ipotesi, le passioni aggressive, la concupiscenza, la difficoltà nel sottomettere alla ragione gli istinti, sarebbero state caratteristiche del tutto innocenti, mentre ora portano il segno del peccato di Adamo.

Nella sua teoria di una natura 'pura' Suarez, come prima Soto, si mostrava buon interprete dello spirito della filosofia di san Tommaso che aveva insistito sul fatto che la natura delle creature non può essere modificata, e quindi la mutazione tra lo stato attuale e quello originario dell'umanità deve misurarsi sul possesso o meno di aggiunte gratuite, non costitutive e non dovute alla natura umana e non su modifiche della natura umana in quanto tale. «Ea quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum»,¹⁴ così si era espresso Tommaso d'Aquino, aprendo, anche su questo fronte, quella battaglia contro l'agostinismo che rappresenta un tratto così caratteristico della sua ispirazione filosofica.¹⁵

Nel '900, la questione aperta dallo scontro Baio-Suarez ha appassionato il pensiero cattolico, con i noti interventi di de Lubac,¹⁶ in relazione al doppio fine – naturale o sovranaturale – dell'umanità. Ma il dibattito sulla condizione di pura natura non può essere circoscritto alla questione, certo centrale, della destinazione ultima dell'uomo, poiché la discussione, oltre che sulla naturalità o gratuità del fine ultimo dell'uomo, si incentrò sulla naturalità o gratuità dei mezzi per realizzare quel fine, e segnatamente sullo stato di giustizia nel quale sarebbe stato creato Adamo, e sulla sua natura 'integra'. Ciò di cui si discuteva, in questo caso, era la struttura psico-fisica dell'uomo. L'attuale condizione dell'umanità presenta una grande difficoltà da parte della ragione – facoltà superiore – a dominare le passioni – facoltà inferiori – e quindi a fare il bene, seguire la virtù e le leggi naturali. Sembra quindi logico pensare che la natura

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 98, a. 2.

¹⁵ Su cui il classico E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», I, 1926, pp. 2-217 (ora Paris 1986).

¹⁶ DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, cit., e ID., *Surnaturel. Etudes historiques*, cit.

attuale dell'umanità non sia 'integra', ma, al contrario, corrotta, in quanto privata di caratteristiche che dovevano costituire parte integrante della natura stessa, e ad essa dovute in forza della perfezione del suo creatore. Così almeno pensava Baio, a fianco dei luterani. Suarez, per parte sua, affrontava questo aspetto della questione distinguendo due accezioni della parola 'integra'. Se per natura 'integra' si intende una natura nella quale la ragione domina e regola le passioni, ebbene, essa fu data effettivamente ad Adamo, ma come «donum re ipsa distinctum ab essentia hominis, et ab omnibus physicis facultatibus ejus».¹⁷ La capacità di dominare le passioni e di operare il bene senza sforzo è un dono divino, gratuito, non dovuto, e Dio poteva creare l'uomo senza elargirgli questa capacità. La mancanza di quel dono non implica affatto che la natura umana, nel suo stato puro, non sarebbe stata 'integra', se con la sua integrità si intende designare una condizione nella quale non manca niente di ciò che a tale natura compete di diritto. La difficoltà di operare il bene e di condursi secondo ragione, infatti, nasce dalle inclinazioni delle facoltà naturali dell'uomo, e dal ruolo privilegiato che, nella costituzione umana, hanno i sensi, dai quali inizia necessariamente ogni conoscenza,

ergo repugnantia est tam connaturalis homini, sicut corporis corruptibilitas, vel sicut difficultas, et lassitudo in motu progressivo, quae ex corporis gravitate nascitur. Praetera homini naturale est, ut a sensu cognoscere incipiat [...] neque [...] per aliquod naturale homini potest impedire appetitus inferior, ne superior praeveniat, quia est naturale agens, et naturaliter immutatur: ergo donum impediens hos motus non potest esse naturale.¹⁸

E, proseguiva Suarez, è necessario che sia così, perché altrimenti «natura humana nunc esset monstrosa, quia careret perfectione debita suae naturae».¹⁹ Al contrario, «concupiscentia haec, et fomes, quem patimur, licet sit poena peccati, non est aliquid monstrosum in humana natura, ergo nec opposita perfectio est illi debita».²⁰

Se poi, con Baio, si dicesse che, siccome la natura attuale dell'uomo gli impedisce di seguire la legge naturale, Dio doveva crearlo nello stato

¹⁷ SUAREZ, *De divina gratia*, cit., t. IV, cap. II, *Utrum potuerit homo in statu purae naturae creari in ordine ad naturae integritatem, et consequenter, an potuerit cum illa integritate creari*, pp. 105a-108b: 106a.

¹⁸ Ivi, p. 107a.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

di integrità, e quindi quelli che vengono qualificati come doni gratuiti di Dio non lo sono affatto, ma sono, per così dire, atti dovuti per un creatore che si sia comportato secondo giustizia, si replicherà che gli ostacoli che gli appetiti inferiori oppongono alla ragione sono una conseguenza necessaria della costituzione umana, e anzi l'«ordo mere naturalis» richiede che Dio concorra a operare tali atti. Come la mortalità è una condizione naturale dell'uomo così lo è il dominio delle passioni sulla ragione e Dio non era tenuto né a rendere l'uomo immortale né a renderlo padrone delle proprie passioni (come di fatto fece, gratuitamente, nel caso di Adamo).²¹ Lo stato di giustizia originale differisce di gran lunga dallo stato di pura natura, e quest'ultimo, una volta che i termini siano stati chiariti, può bene essere definito una condizione di natura «integra» ovvero non corrotta.

Come si diceva, la posizione di Suarez contro Baio obbediva ad una ispirazione profondamente antiagostiniana, ovvero a quello sforzo di separare la natura umana dalla presenza della grazia che era iniziato almeno da san Tommaso. Non stupirà, pertanto, che la reazione più vivace contro lo scritto di Suarez sia stata quella di Giansenio nel suo *Augustinus*, ovvero nell'opera nella quale il vescovo di Ypres si proponeva di stabilire il primato dell'ispirazione agostiniana nella dottrina della Chiesa cattolica. L'*Augustinus* esce nel 1640, postumo, come l'opera sulla grazia di Suarez, e si compone di tre parti distribuite in tre tomi. Nella prima parte, Giansenio espone e confuta la teoria pelagiana; nella seconda, espone le tesi di Agostino sullo stato di natura attuale dell'umanità, sullo stato di natura decaduta e sullo stato di natura pura; la terza parte è dedicata alla dottrina della grazia. Un'ampia sezione, composta di tre libri della seconda parte, è dedicata alla discussione dello stato di pura natura. Qui Giansenio riprendeva largamente le tesi di Baio e criticava aspramente i *Prolegomena* di Suarez.

Secondo Giansenio, la creatura razionale è dotata dell'amore per il fine ultimo, che, essendo un fine sovranaturale, non può appartenere allo stato di pura natura. Insieme al fine sovranaturale, Dio ha dotato la creatura dei mezzi per conseguirlo, la giustizia e la capacità di operare il bene. Lo stato di pura natura sarebbe la condizione nella quale l'uomo non avesse ricevuto da Dio questi doni. In questa condizione, l'uomo nascerebbe nell'ignoranza, nella concupiscenza, nella condizione morta-

²¹ Ivi, p. 107b.

le e con gli altri difetti che constatiamo attualmente nella natura umana, senza che sia preceduto il peccato e sarebbe stato creato «sine ordinatione ad beatitudinem sempiternam seu clara visione Dei». ²² Ma la dottrina cattolica, con Agostino, insegna che l'animo del primo uomo «sine omni concupiscentiae motum creatum esse, [...] adversus illum errorem pelagianorum, quo docebant, libidines illas, sive concupiscentias, sive cupiditates quibus in hac vita jugiter perturbamur ac tentamur, et ad vitia quaelibet sectanda propellimur, humanae naturae concreatas esse». ²³ Quindi, se l'uomo non avesse peccato, non avrebbe conosciuto né la morte né i disordini della concupiscenza. Se invece si ammette che Dio avrebbe potuto creare l'uomo nella condizione di pura natura, senza nessun peccato antecedente, allora «ex illa hypothesi sequitur licitum esse quibuslibet ejus desiderii consentire, quicquid appetiverit dare, quodcumque flagitium libuerit perpetrare, ratio in promptu est, quia impossibile est ut hoc sit malum quod naturaliter libet». ²⁴ I teorici della possibilità di una condizione di pura natura, devono ammettere o che Dio possa essere ingiustito, per aver imposto le miserie dello stato di pura natura a una creatura innocente, ²⁵ o che i moti della concupiscenza e il dominio della ragione da parte della passione siano innocenti. ²⁶ Entrambe le alternative sono inaccettabili, per Giansenio.

Chi non sta dalla parte di Agostino e opta per la realtà o la possibilità dello stato di pura natura ha un nome: è un pelagiano. Lo stesso lemma di «pura natura», del resto, secondo Giansenio, sarebbe stato coniato dai pelagiani. ²⁷ E non a caso, come si ricordava, l'*Augustinus* si apre con un libro interamente dedicato alla confutazione del pelagianesimo. Per Giansenio, la differenza tra Suarez e i pelagiani è pressoché irrilevante. I pelagiani sostengono che lo stato di pura natura è quello in cui l'uomo è stato effettivamente creato, mentre Suarez sostiene che Dio avrebbe

²² CORNELII JANSENII EPISCOPI IPRENSIS *Augustinus*, Lovani, typis Iacopi Zegeri, anno 1640, repr. anast., Frankfurt 1964, t. II, *In quo Genuina sententia S. Augustini de humana natura stantibus lapsae, purae statu et viribus eruitur et explicatur*, p. 679.

²³ Ivi, pp. 79-80.

²⁴ Ivi, p. 851.

²⁵ *De statu purae naturae Liber III*, cap. VI, *Sententia Pelagianorum et Manichaeorum de miseriis purae naturae. Ostenditur ex vi legis aeternae iniustum fore Deum si eas innocenti creaturae imponeret*, ivi, p. 901.

²⁶ Ivi, p. 851: «Tertium argumentum, licitum est omnibus concupiscentiae motibus consentire si Deus naturam rationalem cum eis creet».

²⁷ Ivi, p. 681a: «et ipsum nomen purae naturae videtur emanasse à Pelagianis».

potuto creare l'uomo in quella condizione. Entrambi concordano, dunque, nell'errore più grave, quello di ritenere che dalle mani di Dio possa uscire una natura così sregolata come quella attuale dell'umanità, senza colpa per l'uomo. Al contrario, Giansenio è convinto che lo stato di pura natura non solo non sia mai esistito ma che non sarebbe nemmeno mai potuto esistere. Sulla nozione di pura natura si gioca la battaglia teologica ingaggiata prima da Suarez contro Baio, e ora da Giansenio contro Suarez. Nella sostanza, Giansenio si schierava dalla parte di Baio, e ancora più nel fondo, a fianco di Agostino e della commistione indistricabile di natura e grazia teorizzata dal Padre della Chiesa.

L'*Augustinus*, si diceva, esce nel 1640, nell'anno in cui Hobbes termina la stesura degli *Elements of Law*. Difficile dire se Hobbes l'abbia letta. Hobbes, invece, conosceva bene l'opera di Suarez, tanto da citarla nel *Leviatano*, ove la critica aspramente. Né si tratta di una citazione generica o per sentito dire. Hobbes, infatti, nel capitolo 8 del *Leviatano*, cita, in traduzione inglese, il titolo di un capitolo del *De concursu, motione et auxilio Dei libri III*, uno scritto di Suarez incluso nei *Varia opuscula theologica* portandolo ad esempio della deprecabile abitudine di utilizzare espressioni incomprensibili in filosofia. Ricerche recenti hanno inoltre mostrato quanto sia vasta la presenza di criptocitazioni da Suarez nell'opera di Hobbes.²⁸ C'è quindi da ritenere molto probabile che Hobbes fosse informato su una delle tesi suareziane che tanto dibattito avevano suscitato, quella sulla possibilità o sulla realtà dello stato di pura natura.

Torniamo ora al testo del capitolo 13 del *Leviatano*: «And thus much for the ill condition, which man by meer Nature is actually placed in». Se la pura natura di cui si parla in questo luogo risentisse della discussione teologica sulla condizione di 'pura' natura, l'avverbio *actually* che sembrava inadeguato a indicare una condizione puramente ipotetica dell'umanità, troverebbe una giustificazione piena. Esso intenderebbe alludere al fatto che la condizione di pura natura non sia solo una possibilità, come riteneva Suarez, ma una realtà, come ritenevano i pelagiani, ossia che l'uomo sia stato effettivamente creato in quella condizione, con tutto quel che ne discende: quella condizione è miserevole, l'uomo è condotto dalle passioni e incapace di frenarle, i dettami delle leggi di natura sono inoperanti, e, soprattutto, l'aggressività e la passionalità umana da cui scaturisce la guerra di tutti contro tutti non è una pena del peccato, e quindi

²⁸ Cfr. B. FORTEZA, *La influencia de Francisco Suarez sobre Thomas Hobbes*, «Convivium», II s., XI, 1998, pp. 40-79.

non è in sé malvagia e ingiusta, poiché niente è di per sé «giusto o ingiusto», come Hobbes rimarcava alla fine di quel capitolo, e ogni comportamento, anche il più aggressivo, è espressione moralmente neutra della natura umana.

Nello stesso capitolo 13 del *Leviatano* Hobbes, dopo aver evocato tutte le occasioni nelle quali gli uomini, con i loro lucchetti alle porte, con le armi come compagne di viaggio, con le loro cassaforti, mostrano bene quale sia la loro opinione sulla natura umana, chiedeva retoricamente: «Non accusa egli forse con le sue azioni il genere umano allo stesso modo in cui io lo accuso con le mie parole? Ma – proseguiva Hobbes – né io né lui accusiamo la natura dell'uomo. I desideri e le altre passioni umane non sono in se stesse peccato, e nemmeno le azioni che scaturiscono da quelle passioni». Come nello stato di pura natura descritto da Soto e da Suarez, gli uomini sono dominati dalle passioni e le loro azioni sono terribili, ma innocenti, moralmente neutre. Come aveva detto Suarez, nello stato di pura natura l'uomo obbedirebbe alle passioni come un corpo tende a cadere in basso, per propria natura, né il primo comportamento sarebbe più colpevole del secondo. A differenza di quel che aveva sostenuto Suarez, quella condizione non è solo una possibilità, ma è la condizione nella quale l'uomo è stato effettivamente – *actually* – posto dalla pura natura, senza che si debba invocare una colpa originaria per spiegare l'aggressività e, in generale, la passionalità umana, come avrebbero sostenuto i pelagiani, secondo Suarez stesso. Del resto, lo stesso Suarez, quando si era trattato di dimostrare il diritto di un uomo a comandare sugli altri uomini, ovvero in sede di filosofia politica, aveva fatto ricorso alla nozione di natura pura, come all'unica pertinente per risolvere il problema dell'origine della sovranità umana.²⁹ Utilizzando la nozione di natura 'pura', per parte sua, Hobbes avrebbe alluso al fatto che, considerato indipendentemente dalla società politica, l'uomo si trova esattamente nella condizione descritta dai teologi quando hanno parlato di questa condizione dell'umanità.

Da questo accostamento tra lo stato di natura pura di cui parla Hob-

²⁹ *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore, in decem libros distributus*, Liber III, *De lege positiva humana secundum se, et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur*, in SUAREZ, *Opera*, cit., V, p. 100: «Loquitur (ut dixi) de natura hominis ejusque potestate legislativa secundum se spectata, non considerando nunc an per legem divinam aliquid illi additum, vel substractum sit: hoc enim postea videbimus. Itaque quaestio est, an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus, per proprias leges eos obligando» (sottolineatura mia).

bes e quello di cui aveva tematicamente discusso Suarez si possono trarre alcune considerazioni. La prima riguarda strettamente l'ambito di quella che, dopo gli studi di Arrigo Pacchi, può legittimamente essere chiamata la «teologia» di Hobbes. È prassi diffusa dipingere lo stato di pura natura hobbesiano come una trasposizione laica della condizione dell'umanità decaduta in seguito al peccato originale.³⁰ Il richiamo alla pura natura fa intendere il contrario, ovvero che Hobbes si riferisca all'assenza di colpa nella natura umana, e quindi metta in parentesi come irrilevante nella descrizione della natura umana proprio la nozione di peccato originale. Il riferimento alla pura natura otterrebbe lo scopo di sgombrare il campo dalle domande sulla grazia e sulla colpa nella condizione naturale dell'umanità. Tutte le questioni teologiche legate alla grazia e al peccato sarebbero tolte dallo scenario della discussione politica grazie ad una nozione anch'essa nata nel terreno della teologia, quella, di sapore pelagiano, di pura natura. Né sarebbe questa la prima circostanza nella quale la teologia hobbesiana fa propria un'ottica 'pelagiana'.³¹

È questa una buona occasione per sottolineare un apparente paradosso della riflessione teologica. Tanto più si sono accentuate le conseguenze del peccato originale, tanto più si sono esaltate le qualità della natura umana originaria. I pelagiani, che avevano allontanato dal genere umano la responsabilità del peccato di Adamo, e quindi anche l'idea della corruzione dell'umanità, gli 'ottimisti' teologici, avevano della natura umana una immagine assai più modesta di coloro che invece accentuavano le funeste conseguenze del peccato, e consideravano naturali le caratteristiche fisiche e passionali dell'uomo che i 'pessimisti' teologici non si rassegnavano a considerare tali.

In secondo luogo, Hobbes fa della nozione di pura natura la condizione perché si possa impostare il discorso politico a partire dalla sola costituzione della natura umana. È ben vero che, come si è visto, Pufendorf utilizzerà la nozione di natura 'pura' nell'accezione politica che è poi stata fatta retroagire su Hobbes; ma, aprendo il tema dello stato naturale

³⁰ Cfr., a titolo d'esempio, P. CASINI, *Diderot 'philosophe'*, Roma-Bari 1962, p. 51.

³¹ L'ottica pelagiana, ai tempi di Hobbes, si chiamava socinanesimo. Su Hobbes e il socinanesimo cfr. G. PAGANINI, *Hobbes e il socinanesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di M. PRIAROLO-E. SCRIBANO, Siena 2005, pp. 109-135. Del resto, Fausto Sozzini aveva ingaggiato una lunga disputa con Francesco Pucci proprio sulla natura mortale di Adamo, sulla quale non posso che rinviare alle analisi di M. BIAGIONI, *La ragione dell'immortalità: la disputa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini «de statu primi hominis ante lapsum»*, in *Faustus Socinus and His Heritage*, ed. by L. SZCZUCKI, Kraków 2005, pp. 53-89.

dell'umanità, lo stesso Pufendorf avrà cura di sottolineare come il discorso politico debba prescindere sia dalle istituzioni umane sia da quel che proviene dall'intervento divino, e quindi da ogni racconto che la Scrittura abbia tramandato sulla condizione di Adamo:

Illud praeterea in limine hujus dissertationis monemus, nos hominem cum suis inclinationibus heic considerare, prout nunc eum sese habere deprehendimus, abstrahendo, num ab initio diversus ille fuerit, vel non; adeoque nos semper heic naturam hominis pravitate infectam praesupponere.³²

Quella che per i teologi era la condizione di pura natura è la cornice dentro la quale la nascita degli stati e la loro finalità deve essere inquadrata, e sarebbe solo disturbante riferirsi ad una condizione di giustizia originaria.³³ A partire da questa premessa, Pufendorf può così liberarsi di tutte le dispute teologiche sulla condizione di Adamo e ridefinire lo stato di natura 'pura', nel modo che sappiamo, ossia come condizione ipotetica dell'umanità interamente priva di nuclei associati, trasportando così una nozione di uso teologico in campo politico. Che invece l'uso teologico della nozione sia ancora presente in Hobbes, a ottenere quella assunzione di piena naturalità della struttura emotiva dell'uomo, quale è dato osservare attualmente, che Pufendorf premetterà al suo discorso sullo stato naturale dell'umanità, è quanto i testi hobbesiani permettono di ipotizzare. Lungi dal far reagire Pufendorf su Hobbes, il testo del *Leviatano* può così essere considerato un momento di passaggio nel quale una nozione nata sul terreno della teologia diviene la condizione preliminare per liberarsi della teologia stessa in sede di filosofia politica.

³² S. PUFENDORF, *De statu hominum naturali* [1678], in ID., *On the Natural State of Men*, translated, annotated and introduced by M. SEIDLER, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990, p. 85.

³³ Ivi, p. 86: «Neque vero aptaret, quem magnopere usum in doctrina civili habeat, homines in primaeva illa integritate constitutos contemplari, ac istorum conditionem statuere velut exemplar, ad quod leges et instituta civilia sint exigenda et adaptanda. Sive enim ponamus civitates inventas dispellendae indigentiae, sive ad pariendam securitatem adversus mala, quae homini ab homine imminet; ad utrumque declarandum non opus videtur praesupponere, humanum genus initio in summa rerum affluentia egisse, ac nulla prava libidine ad mutuum nocendum sollicitatum. Nam ea felicitas cum istis finibus, ob quos nostrae civitates jam sunt constitutae, stare nequit».