



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BERGAMO**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta Formazione Dottorale

Corso di Dottorato in Studi Umanistici Transculturali

Ciclo XXXIV

Settore scientifico disciplinare

M-STO/05 (STORIA DELLA SCIENZA E DELLE TECNICHE)

Il monismo di Anne Conway (1631 – 1679).

**Materia e Generazione in *I Principi della più Antica e
Moderna Filosofia***

Relatore:

Chiar.mo Prof. Franco Salvatore Giudice

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Tesi di Dottorato di
Sara CIANCIULLO
Matricola: 1058305

Anno Accademico 2020/2021

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	6
CAPITOLO I	
1. Il mondo di Anne Conway	13
<i>1.1 Una biografia intellettuale</i>	13
<i>1.2 Anne ed il Platonismo di Cambridge</i>	19
2. Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae	29
<i>2.1 L'opera e i suoi contenuti</i>	29
<i>2.2 Struttura dell'opera e storia editoriale</i>	35
CAPITOLO II	
Metafisica e generazione	42
<i>1. Dio Primo principio e le sue caratteristiche</i>	45
<i>2. Trinità</i>	48
<i>3. Dio, Tempo e creazione</i>	53
<i>4. Cristologia e generazione dal Principio: necessità e caratteristiche dell'ente medio</i>	57
<i>5. Soteriologia ed escatologia: la nozione del peccato, le influenze cabalistiche ed origeniane in Anne Conway</i>	73
<i>6. Considerazioni sulla religione in Anne Conway</i>	78
<i>7. Conclusioni</i>	93
CAPITOLO III	
Materia e corporeità	95
<i>1. Divisione attuale e divisibilità infinita</i>	96
<i>2. Il corpo come specchio dello spirito e la sua natura riflettente e ritentiva</i>	107
<i>3. Materia attiva e spiriti sottili</i>	112
<i>4. Vis plastica e Spirito della Natura</i>	119
<i>5. "Ogni dolore incita la vita ad operare in ciò che patisce"</i>	130

6. <i>Contro le tesi di impenetrabilità e discerpibilità del corpo</i>	134
--	-----

CAPITOLO IV

Cartesian tracts: il confronto giovanile con Descartes

1. <i>The Conway Letters, storia editoriale</i>	145
2. <i>Commento alle quattro lettere a tema cartesiano. Additional Manuscripts 23, 216</i>	
2.1 <i>Lettera I</i>	152
2.2 <i>Lettera II</i>	159
2.3 <i>Lettere III e IV</i>	170

CAPITOLO V

Il dibattito sulla nozione di <i>monade</i>	174
--	-----

<i>Osservazioni conclusive</i>	191
--------------------------------	-----

Appendice I – I Principi della più Antica e Moderna Filosofia Con testo latino	195
--	-----

Appendice II – Carteggio Henry More - Anne Conway 1650-51 Quattro lettere contenute in Additional Manuscript 23, 216 presso British Library di Londra	274
---	-----

BIBLIOGRAFIA	296
---------------------	-----

INTRODUZIONE

Questo studio ha l'obiettivo di approfondire le tematiche contenute nell'opera *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* di Anne Finch-Conway (1631-1679) al fine di operare una disamina ed una sistematizzazione del pensiero filosofico della carismatica intellettuale inglese del Secolo XVII.

L'interesse per la figura di Anne Conway è motivato da due fattori tra loro complementari: il primo attiene all'attenzione sempre crescente che si registra da parte della critica verso l'approfondimento e la valorizzazione del fenomeno culturale seicentesco denominato *Platonismo di Cambridge*, in cui l'autrice di cui ci occuperemo può a pieno titolo inserirsi.

Il secondo è costituito dal parallelo quanto recentissimo interesse verso la ricostruzione della genesi e dello sviluppo del pensiero filosofico femminile nel corso della storia. Sempre maggiore attenzione è rivolta da parte della critica a ricostruire il costante e *silenzioso* contributo che la peculiare visione femminile ha dato allo sviluppo del pensiero occidentale. Si è parlato recentemente di *eccedenza femminile rispetto all'ordine simbolico dominante*, quella attitudine che si riconosce alle donne nell'essere *sempre al di qua ed al di là del simbolico dato, sempre un po' eccentriche, sempre un po' fuori posto*¹. Ciò è vero in particolar modo per Anne Conway, la quale, pur nella sostanziale

¹ Mi permetto di prendere in prestito questa espressione che Chiara Zamboni utilizza in un recentissimo contributo per la Fondazione Eranos di Ascona - *Il confine leggero tra eresia ed autorità femminile*, in "Eranos Yearbook" 2017-2018, a cura di F. Merlini - R. Bernardini, Daimon Verlag 2021, pp. 637-653, che a mio parere esprime in modo perfettamente calzante quella attitudine femminile di comprendere appieno il proprio tempo senza tuttavia adeguarsi mai pedissequamente a ciò che la contemporaneità prescrive, attraversandone *con passo leggero*, ove sia necessario, i limiti. Alcuni esempi di studi legati al pensiero filosofico femminile: L. Hunter - S. Hutton (eds.) *Women, Science and Medicine 1500-1700*, Sutton, Stroud 1997; Id., *Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment*, in "British Journal for the History of Philosophy", I, 1993, pp. 29-54; M. E. Waithe (ed.), *History of Women Philosophers*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht 1991; L. McAlister (ed.), *Hypatia's Daughters*:

aderenza ai motivi teorici del *nuovo* Platonismo cantabrigense, elabora una sua personale cosmologia e filosofia della natura basata su un radicale monismo della sostanza, per alcuni aspetti in opposizione con le riflessioni del suo stesso mentore Henry More e degli intellettuali a lei contemporanei.

Questo lavoro ripercorre e sistematizza le tematiche contenute nell'unica opera edita di Anne Conway, il succitato trattato *Principia Philosophiae*, di cui si fornisce una traduzione italiana dalla edizione latina del 1690. Il lavoro prende inoltre in esame alcune lettere del carteggio della viscontessa con il suo maestro Henry More, di cui si è realizzata ugualmente una traduzione italiana. Questo materiale è fornito in *Appendice*.

Le fonti primarie per ricostruire il pensiero di Anne Conway si presentano ridotte nel numero e molto discontinue: il manoscritto della sua unica opera filosofica risulta perduto, possiamo oggi leggerne i contenuti grazie al lavoro di riorganizzazione e traduzione ad opera del medico e iatrochimico Franciscus Mercurius van Helmont, il quale pubblicò il materiale manoscritto nel 1690, nella forma del trattato *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*². Oltre ad essere l'unico documento edito della viscontessa, questo scritto rappresenta, inoltre, una delle rare testimonianze edite del pensiero filosofico femminile del secolo XVII. Il trattato ha visto poi una successiva edizione in lingua inglese nel 1692: *The Principles of the most ancient and modern philosophy* di cui è dubbia l'identità del traduttore e revisore "J. C."

1500 Years of Women Philosophers, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996; D. Frede – J. Gibson, *Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts*, L. McAlister (ed.), *Hypatia's Daughters: 1500 Years of Women Philosophers*, in "Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy", Special Issue, 4, I, Spring 1989, p. 9; ove in particolare troviamo l'interesse per le figure femminili più rilevanti del sec. XVII (non sono compresi tra questi gli studi specifici su Anne Conway che si avrà modo di segnalare successivamente), con gli studi di L. Frankel, *Damaris Cudworth Masham*, in M. E. Waithe (ed.), *History of Women Philosophers* op. cit., vol. 3; e Id. *Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth-Century Feminist Philosopher*, in L. McAlister (ed.), *Hypatia's Daughters: 1500 Years of Women Philosophers* op. cit., pp. 80-90; sul contributo del pensiero femminile in contrasto alla scienza del "dominio sulla natura" segnaliamo la tradizione di studi che prende avvio dal volume di C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980; il volume *Donne, filosofia e cultura nel Seicento* a cura di P. Totaro, CNR, Roma 1999; lo studio di L. Simonutti, *Damaris Cudworth Masham: una Lady nella repubblica delle lettere*, in *Scritti in onore di E. Garin*, Scuola Normale Superiore di Pisa 1987, pp. 141-65; P. Springborg, *Astel, Masham and Locke: religion and Politics*, in H. Smith (ed.), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 105-25.

² Il titolo esteso che compare nella prima edizione del 1690 è *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Opusculum posthumum. E lingua anglicana latinitate donatum, cum annotationibus ex antiqua Hebraeorum philosophia desumptis*, Amsterdam 1690.

La seconda fonte utile a ricostruire il pensiero di Anne Conway è rappresentata poi dalle lettere che durante il corso di tutta la sua vita scambiò con i suoi affetti più cari e con il suo maestro Henry More. Queste sono state raccolte in una prima edizione da Marjorie Hope Nicolson. Il volume *The Conway Letters* ha visto la sua pubblicazione nel 1930, segnando un'epoca di svolta nel campo degli studi sul Seicento e sulla Scuola di Cambridge: l'interesse per la figura di Conway si inseriva in un contesto più ampio di valorizzazione dei contenuti provenienti dalla filosofia dell'ambiente cantabrigense e dal contributo che questa effettivamente apportò al pensiero scientifico occidentale; in questo senso il carteggio Conway risulta molto prezioso poiché ci consente non solo di comprendere in che modo la filosofia di Anne Conway si sia sviluppata nel corso della sua vita, dagli anni giovanili fino alla piena maturità, ma fornisce anche notizie interessanti su aneddoti e questioni di carattere più riservato che riguardano alcuni esponenti del circolo Cantabrigense. Il materiale epistolare è costituito quasi interamente dalla collezione manoscritta dei *Conway Papers*, custodita presso gli archivi della British Library³. Completano poi la collezione alcune lettere incluse nei manoscritti del Christ's College⁴, altre sono poi inserite nella collezione dei "Rawdon Papers" e Barley-on-the-Hill Finch Papers⁵.

Bisognerà attendere circa cinquant'anni per veder rinascere l'interesse verso la figura di Anne Conway con gli studi di C. Merchant (1979), la prima a condurre uno studio sulla nozione di *monade* e sulle possibili influenze di Anne Conway su Leibniz, Allison P. Coudert (1975)⁶, R. Popkin⁷ (1990), più attento ad una ricognizione dei contenuti filosofici del suo pensiero; R. Hall (1990)⁸, fino ad arrivare ai consistenti studi di Sarah Hutton la quale, oltre ai numerosi contributi in forma di articoli e saggi⁹ ha curato una

³ Catalogati come Additional Manuscript 23, 216 presso British Library di Londra.

⁴ MS 21, BL Additional MSS 23,214, 23,215, 23,217.

⁵ Sappiamo che i "Rawdon Papers" furono pubblicati da Edward Berwick come *The Rawdon Papers consisting of Letters on Various Subjects, Literary, Political and Ecclesiastical to and from Dr. John Bramball* (Londra 1819). Originariamente compresi nella raccolta manoscritta Hastings MSS, presso la Huntington Library in California.

⁶ *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in "Journal of the History of Ideas, 35 (1975), 633-52.

⁷ POPKIN, R.H., *The Spiritualistic Cosmology of Henry More and Anne Conway*, in S. HUTTON (ed.), *Henry More (1614 – 1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 97-114.

⁸ *Henry More. Magic, Religion and Experiment*, Blackwell, Oxford 1990.

⁹ HUTTON, S., *Anne Conway* in R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, London, Routledge; la monografia *Anne Conway. A woman philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; - *Anne Conway, Henry More and their Friends*, Clarendon Press, Oxford 1992; - *The Cambridge Platonists: some new studies*, "British Journal for the History of Philosophy", 25, 2017, pp. 851-857; *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, 2015.

nuova edizione delle *Conway Letters* (1992)¹⁰ includendo dettagliate notizie biografiche. Parallelamente all'accrescersi del numero degli studi critici, due moderne edizioni del trattato *The Principles of the most ancient and modern philosophy* sono pubblicate a cura di P. Loptson (1982) ed Allison P. Coudert - Taylor Corse (1996). In epoca ancor più recente si registrano edizioni critiche e traduzioni del trattato di Anne Conway in lingua portoghese, a cura di Maria Leonor Telles, 2010¹¹, ed in lituano a cura di Laurynas Adomaitis, 2018¹². Doveroso poi segnalare lo studio di G. Mocchi (2003) "Individuo *bene fundatum*. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz"¹³ che, come dichiarato dalla stessa autrice, ricostruisce la cornice generale in cui alcuni temi filosofici determinanti per Leibniz si sono sviluppati. In questo contributo Mocchi inserisce dunque Anne Conway in una rete di relazioni filosofiche particolarmente fruttuose per lo sviluppo del pensiero leibniziano, ed include in *Appendice* al capitolo II, dedicato appunto a Conway, una traduzione italiana dei *Principia Philosophiae*.

Un certo interesse è stato riservato anche al carteggio Conway - More risalente agli anni 1650-51, costituito in particolare da quattro lettere sui temi cartesiani. Se il pionieristico studio di Nicolson del 1930 ha, infatti, avuto il grande merito di risvegliare l'interesse per la figura intellettuale di Anne Conway, probabilmente, al tempo stesso ha il demerito di aver limitato la ricostruzione ai soli aspetti biografici e "romanzati" relativi a Conway, incentrando la narrazione sul peculiare e *platonico* rapporto di stima ed amicizia con il suo maestro e mentore Henry More. Ne è una prova il fatto che lo scambio epistolare appena menzionato, dal carattere più marcatamente filosofico e didascalico, sia stato escluso dalla pubblicazione. Queste ultime lettere sono invece fonti di grande interesse, poiché i contenuti si intersecano con quelli del ben più noto scambio epistolare tra Henry More e Descartes (1648-49) e vanno quindi ad iscriversi in una prospettiva più generale che comprende il delicato momento della riflessione sui temi cartesiani nell'ambiente intellettuale inglese. Sarah Hutton include nella sua edizione di *The*

¹⁰ HUTTON, S., - NICOLSON, M. H., (eds.), *The Conway letters. The Correspondence of Viscountess Anne Conway, Henry More and their Friends*, Clarendon Press, Oxford 1992.

¹¹ *Os Principios da Filosofia mais Antiga e Moderna*. Transl. by Maria Leonor Telles, center of Philosophy University of Lisbon, 2010.

¹² *Principia philosophiae Antiquissimae et Recentissimae/Pačios seniausios ir naujausios filosofijos pradai*, bilingual edition, Lithuanian translation and Latin text by Laurynas Adomaitis, introduction by Christia Mercer, Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2018.

¹³ Giuliana Mocchi, *Individuo bene fundatum, controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci, Roma 2003.

Conway Letters (1992) questo interessante materiale, ma prima ancora le quattro lettere sono state oggetto di studi da parte di A. Gabbey (1977) e di P. Cristofolini (1969 e 1974)¹⁴ proprio per il già citato interesse rispetto alla diffusione del pensiero di Descartes in Inghilterra ad opera di Henry More. Nel corso di questa esposizione si dedicherà un capitolo al commento e all'analisi di queste lettere poiché sembra ci siano interessanti spunti da rilevare per ciò che attiene alla più specifica prospettiva del pensiero di Anne Conway, prospettiva fino a questo momento tralasciata dalla critica per via dell'interesse predominante per le tematiche cartesiane; si include una traduzione in lingua italiana delle quattro lettere in questione che non risulta essere stata realizzata fino a questo momento.

La sezione conclusiva di questo studio sarà dedicata all'occorrenza, nel testo di Lady Conway, del termine *monade*, argomento che desta vivo interesse nella letteratura critica per via dell'esplicito richiamo al motivo centrale della filosofia Leibniziana. È argomento condiviso dalla quasi totalità degli studiosi di ambiente anglosassone che Anne Conway costituisca un esempio di anticipazione del pensiero leibniziano in virtù della peculiare occorrenza del termine *monade* nel suo trattato. Negli studi di Peter Loftson questo aspetto è sottolineato in numerosi passaggi di commento alla edizione completa latina ed inglese dei *Principia*¹⁵; sembra, infatti, che negli studi critici dedicati a Conway questo sia l'argomento che ha suscitato maggiore interesse tra i commentatori, e che anzi abbia costituito un punto focale della loro riflessione. È il caso del lavoro di Carolyn Merchant (1979), la quale nel suo contributo "The Vitalism of Anne Conway; Its impact on Leibniz's concept of Monad"¹⁶, pone le basi per una lettura dei *Principia Philosophiae* destinata ad essere seguita da molti negli anni successivi. Nella ricostruzione di Carolyn Merchant l'obiettivo è appunto quello di mostrare come le correnti del Vitalismo del

¹⁴ GABBEY, A., *Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)*, in Archives de Philosophie, Juillet-Septembre 1977, Vol. 40, No. 3 (JUILLET-SEPTEMBRE 1977), pp. 379-404. CRISTOFOLINI, P., *Cartesiani e sociari. Studio su Henry More*, Argalia, Urbino 1974. P. Cristofolini, *Una lettera-trattato inedita di Henry More*, Rivista Critica di Storia della Filosofia, GENNAIO-MARZO 1969, Vol. 24, No. 1, pp. 73-80.

¹⁵ P. Loftson, in *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1982, "Introduction", afferma ad esempio che "Conway is in a number of respects a sort of proto-Leibniz, especially in seeing nature. [...] she also takes the same view in corporeality or materiality. [...] pag. 44; oppure ancora "this chapter expresses views with which Leibniz was wholly in accord. In fact the chapter could virtually have been written by him, so entirely does it agree with his theology and the emphases he wants to make in it. His theology had already been largely developed by the time he read the Conway's *Principles* – likely in 1696 [...]" pag. 33. Altri simili riferimenti in pp. 3; 34- 35;

¹⁶ Carolyn Merchant, *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, in *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), pp 225-69.

Seicento ed in particolare la lettura dei *Principia Philosophiae* abbiano significativamente influenzato Leibniz ed in particolare abbiano determinato l'utilizzo del termine *monade* nei suoi scritti tardi e nella *Monadologia*. A partire dal lavoro di Merchant molti successivi commentatori si sono collocati, in vario modo e con posizioni più o meno accentuate, sulla stessa linea interpretativa; per citarne alcuni si ricorda ancora P. Loptson, di cui si è discusso precedentemente, ma anche J. Duran¹⁷, Allison Coudert, sia nel suo studio "Henry More, the Kabbalah and the Quakers"¹⁸ che nella stessa introduzione alla edizione del 1996 dei *Principia*. Abbiamo poi le affermazioni di Sarah Hutton nella voce da lei curata su Anne Conway in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*: "There are parallels between her philosophy and that of Leibniz, in particular her concept of the monad and her emphasis on the benevolence of God"¹⁹, ribadito anche in numerosi suoi lavori sebbene in toni leggermente affievoliti²⁰. Non ultimo, il lavoro di Carol W. White in cui si presenta il pensiero di Conway come "basato su una teoria delle monadi"²¹. Questa posizione è generalmente condivisa dalla totalità degli studi critici, tra questi si include il già citato contributo di G. Mocchi (2003)²².

Comune denominatore di tutte le interpretazioni che si sono succedute nella critica è quello di considerare come un dato ormai acclarato che Conway abbia elaborato una teoria delle monadi, e che la occorrenza di questo termine sia da considerarsi autografa; un dato che in questa sede vorrei sottoporre ad un esame più approfondito per mostrare che, al contrario, attribuire ad Anne Conway una teoria delle monadi sia una affermazione alquanto problematica e non in linea con i contenuti del suo trattato. Su questo tema si è, infatti, recentemente riaperto il dibattito tra gli studiosi e si sono resi disponibili nuovi

¹⁷ DURAN, J. *Anne Viscountess Conway: A Seventeenth-century Rationalist*, in "Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, Special Issue: The History of Women in Philosophy", 4 (1989), 64 – 79.

¹⁸ COUDERT ALLISON P., *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, in R. Aschcraft, R. Kroll, P. Zagorin (eds.), "Philosophy, Science and religion in England (1640 – 1700)", Cambridge U. P., Cambridge 1992, pp. 31 – 67.

¹⁹ HUTTON, S., *Anne Conway* in R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, London, Routledge.

²⁰ HUTTON, S., *The Cambridge Platonists: some new studies*, "British Journal for the History of Philosophy", 25, 2017, pp. 851-857. Ma anche in *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, 2015.

²¹ WAYNE WHITE, C., *The Legacy of Anne Conway, reverberation from a Mystical Naturalism*, State University of New York Press, 2008.

²² G. Mocchi, *Individuo bene fundatum, controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, op. cit. attribuisce a Conway una teoria delle monadi e segnala l'occorrenza di questa nozione come autentica; tuttavia, ne dichiara le differenze sostanziali con la stessa nozione leibniziana.

contributi che mettono in discussione questo dato, evidenziando le difficoltà ancora esistenti circa l'interpretazione di un'opera di pubblicazione postuma e, dunque, probabilmente soggetta a diverse interpolazioni.

Alla luce di queste considerazioni e visti i molteplici spunti di riflessione che anche la letteratura critica offre, si è scelto di procedere con un lavoro di *scomposizione e ricomposizione* del pensiero di Anne Conway, di ripartire da una dettagliata analisi dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* – per la cui traduzione si è tenuto conto in modo particolare della edizione latina del 1690 e della traduzione inglese seicentesca (1692) – al fine di riorganizzare le tematiche contenute nel suo trattato e disporle in due aree distinte e complementari: la metafisica e la cosmologia da un lato – che includono alcune riflessioni sul tema della *generazione* dal primo principio – e la peculiare concezione della materia e corporeità dall'altro. La traduzione italiana da me curata e che offro in *Appendice* a questo lavoro, unitamente alla riproduzione del testo latino, è stato lavoro preliminare nonché strumento imprescindibile per l'approfondimento dei contenuti del pensiero di Anne Conway. In questa ottica, tale traduzione è stata realizzata con lo scopo di aderire in maniera più fedele possibile ai contenuti filosofici che in questo studio intendo proporre ed esprimerli al meglio.

Dopo il capitolo dedicato ad una breve nota biografica ed intellettuale di Anne Conway, ci si concentrerà sul commento dei capitoli I, II, IV, e IX dei *Principia Philosophiae*, sezioni che contengono le riflessioni su temi più specificamente metafisici.

Nel terzo capitolo di questa dissertazione si passerà invece ad analizzare la peculiare concezione della corporeità e della materia spirituale, così come elaborata da Conway nei capitoli III, V, VI e VII del suo trattato.

I capitoli quarto e quinto di questo elaborato possono invece definirsi sezioni di approfondimento: nel Capitolo IV si prenderà in considerazione l'approccio giovanile di Conway ai temi della fisica cartesiana attraverso l'analisi del carteggio con Henry More (1650-51) per passare, nel capitolo conclusivo, alle riflessioni circa l'occorrenza del termine *monade* nel trattato di Conway.

CAPITOLO I

1. IL MONDO DI ANNE CONWAY

1.1 Una biografia intellettuale

Madame,

*The high opinion or rather certain knowledge, I have of your singular Wit and Vertues, has emboldened, or, to speak more properly, commanded me to make choice of none other then your self for a Patroness of this present Treatise*²³.

Con queste parole di stima e ammirazione Henry More dedica all'allieva prediletta una delle sue opere più significative ovvero il trattato *An Antidote Against Atheism*: Anne Conway, la sua "heroine pupil"²⁴, fu certamente una figura intellettuale straordinaria, persona alla quale "Dio sembrava aver donato singolari doti naturali di intuito e sagacia"²⁵.

²³ Henry More, *An Antidote Against Atheism, OR, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, LONDON 1653; la dedica compare nella seconda edizione del volume, *The second edition corrected and enlarged*, Printed by James Flesher, for William Morden Book-seller in Cambridge, 1655.

²⁴ Marjorie H. Nicolson (ed.), *The Conway Letters*, rev. Edn, with an introduction and new material by Sarah Hutton, Oxford Clarendon Press, 1992, pag. 46.

²⁵ Ancora una espressione di Henry More nella lunga prefazione a lui attribuita a *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* di Anne Conway. Lo scritto a cui ci riferiamo è riportato in R. Ward, *The Life of Henry More*, J. Downing, London 1710, pag. 202-203. Altri approfondimenti in *The principles of the most ancient and modern philosophy*, trans. Allison P. Coudert and Taylor Corse. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Lady Viscountess Anne Conway (1631-1679) è stata una donna di grande spessore intellettuale ed una carismatica figura del Seicento inglese. I risultati della sua profonda speculazione filosofica sembrano eccezionali se collocati nel contesto culturale in cui sono stati raggiunti: l'Inghilterra del secolo XVII era infatti luogo e tempo in cui le opportunità per le donne erano certamente ristrette, ed i loro ruoli limitati a quelli consueti di moglie e madre. Il vivo interesse di Conway per la filosofia e la teologia, la profonda conoscenza delle dottrine della Kabala lurianica, la sua cosmologia e metafisica monista, sviluppata in aperta opposizione ad ogni forma di dualismo, l'apertura alle minoranze religiose e l'avvicinamento alla setta dei Quakers, rivelano qualità inconsuete di una mente indipendente e certamente non in linea con i canoni femminili del tempo.

Attraverso l'insegnamento del suo maestro Henry More, Lady Conway aveva costruito il suo pensiero filosofico respirando e facendo proprie le urgenze dei Cambridge Platonists, i pensatori inglesi del Sec. XVII noti per la grande valorizzazione e ripresa dei motivi teorici del platonismo, e per i quali l'indagine sul rapporto dell'Uomo con Dio e di Dio con la Natura creata, per una efficace riconduzione della scienza in una cornice di *teologia naturale*, costituì il principale obiettivo di speculazione filosofica. Ne condivise l'intensa visione religiosa di un cristianesimo tollerante, si adoperò per quella esigenza di una *religiosità universale* che vedeva fede e ragione conciliarsi attraverso la teologia naturale, si allineò alla prospettiva cantabrigense nel porsi in esplicito contrasto con le teorie meccanicistiche di Descartes e materialistiche di Hobbes. Tale contrasto avrebbe assunto in Conway la forma di una metafisica fondata su un radicale monismo della sostanza, una speculazione formulata come puntuale ed energica reazione alle teorie scientifiche dominanti; una serrata e severa critica al meccanicismo e al democritismo che intendeva fornire una *personale* articolazione della Filosofia Naturale in una visione cosmologica che invitasse a ripensare l'ideologia del "dominio dell'uomo sulla natura", destinata invece ad imporsi come predominante nella successiva filosofia occidentale.

Le riflessioni di Anne Conway, affidate al suo taccuino personale, videro la pubblicazione postuma nel 1690, a più di un decennio dalla sua prematura morte, nella forma di un breve opuscolo in lingua latina così come si presenta a noi oggi. *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* rappresenta uno dei pochissimi documenti che ci permettono di ricostruirne il pensiero, nonché uno dei rari esempi di testimonianze edite del pensiero filosofico femminile di quel tempo.

Nonostante la sua educazione non provenisse da un ambiente accademico, Anne Conway riuscì a raggiungere una ottima formazione filosofica e filologica; si dedicò con profitto agli studi sotto la guida magistrale di Henry More, suo tutore e maestro, per tutta la vita anche grande amico. Lady Conway-Finch nacque il 14 dicembre 1631 in una famiglia di nobili origini: era l'ultima figlia di Sir Heneage Finch, presidente della House of Commons e uomo molto in vista nell'alta borghesia inglese, ed Elisabeth Bennet. I suoi genitori si sposarono nel 1629 essendo entrambi vedovi e con prole; Sir Heneage Finch aveva perso la prima moglie nel 1627, ed egli stesso non sopravvisse a lungo al suo secondo matrimonio: morì infatti il 5 dicembre 1631, pochi giorni prima della nascita della piccola Anne. Sua madre Elisabeth Bennett-Finch, dopo la morte del marito, si prese cura anche dei fratelli di Anne figli del precedente matrimonio di Finch: Heneage, Frances, Elisabeth e John, quest'ultimo ebbe con la nostra Conway un rapporto di grande affetto che fu anche determinante per lo sviluppo intellettuale della giovane. Fu la madre ad occuparsi dell'istruzione di tutti i fratelli Finch: anche se non ci sono notizie certe sulla istruzione di Anne relativa ai suoi primissimi anni, possiamo supporre che la madre stessa non ne abbia mai ostacolato la vivacità nell'apprendere e la tendenza all'approfondimento delle tematiche filosofiche; la formazione di Conway si svolse certamente tra le mura domestiche, mentre i suoi fratelli studiarono presso le istituzioni inglesi più importanti quali Westminster ed Eton. Determinante per la giovane fu lo speciale rapporto con il fratello John Finch cui la legò una speciale vicinanza, forse anche dovuta alla esperienza comune della perdita di un genitore in tenera età²⁶; fu proprio il fratello a favorire la conoscenza di Anne con Henry More, che scelse di seguire la giovane talentuosa nella sua formazione filosofica: il loro scambio epistolare, che accompagnò Anne dagli anni '50 fino alla sua morte nel 1679, è un documento importantissimo per ricostruirne la formazione intellettuale e la biografia stessa. Possiamo dire che il fortissimo legame con il fratello John si tramutò anche in un essenziale sostegno per coltivare i suoi studi e la sua formazione. Dalle frequentissime lettere che i due si scambiavano, anche durante i lunghi periodi di assenza di John, che si trovava in continente per continuare gli studi, comprendiamo quanto egli fosse il riferimento costante della giovane: da lui riceveva infatti incoraggiamento e stima per le sue abilità nella riflessione filosofica. Gli studi di

²⁶ Dalle notizie che apprendiamo nelle ricostruzioni di Sarah Hutton e Marjorie Nicolson, Anne non aveva mai conosciuto suo padre e la madre di John, prima moglie di Sir Finch, morì quando John aveva solo un anno. S. Hutton *Anne Conway. A woman philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Anne non conobbero interruzioni neanche quando, diciannovenne, sposò Sir Edward Conway, terzo visconte di Conway, diventando appunto viscontessa nel 1651; anche il marito Edward, infatti, fu allievo di Henry More e condivise l'interesse per la filosofia della moglie; la residenza di famiglia a Ragley Hall fu teatro di importanti discussioni filosofiche e teologiche e accolse molte tra le più grandi menti dell'epoca.

Durante la sua vita Conway fu molto attiva come studentessa autodidatta, si interessò presto ad importanti tematiche che segnavano l'attualità, interesse di cui abbiamo una importante testimonianza nel suo scambio epistolare con More risalente agli anni 1650 – 51; qui vi sono già riferimenti ai temi filosofici e scientifici più importanti della sua epoca, nonché le prime discussioni riguardanti il pensiero di Descartes²⁷. Supponiamo che ben prima di stringere rapporti con Henry More Conway avesse letto e studiato gran parte dei classici e dei testi disponibili nella biblioteca domestica: ciò si evince principalmente dallo scambio di epistolare con il suocero Lord Conway, 1651, ove ritroviamo discussioni su ogni genere di argomento, storia, astronomia, botanica, religione; comprendiamo inoltre che Conway, le cui conoscenze includevano anche i testi di Vitruvio, Henry Wotton, si confrontava abitualmente su Copernico, Campanella e Descartes. Siamo certi che studiò il greco ed il latino anche se probabilmente in età più matura, ma poté lo stesso consultare molti importanti testi grazie alle traduzioni che Henry More e John Finch redigevano per lei, e, sempre in età matura approfondì lo studio della lingua ebraica quando gli interessi per la Kabbalah divennero per lei determinanti. Abbiamo fin qui già individuato alcuni tasselli fondamentali che ricostruiscono la biografia e la crescita di Conway come intellettuale, primo fra tutti il favorevole e decisivo incontro con uno dei maggiori esponenti della scuola di Cambridge, Henry More appunto, grazie all'intercessione del fratello; non meno importante si rivelò il suo matrimonio di Edward

²⁷ Apprendiamo dalla corrispondenza con More relativa agli anni 1650-51, di cui avremo modo di discutere ampiamente nei capitoli che seguiranno, che gli interessi filosofici di Conway furono ben presto evidenti e focalizzati sulle teorie *emergenti* del momento; sappiamo che Henry More stesso l'aveva introdotta alla filosofia cartesiana traducendo per lei i *Principia Philosophiae* di Descartes. Queste notizie sono in gran parte tratte dalla edizione riveduta da Sarah Hutton, 1992, delle *Conway Letters*; le lettere a tema cartesiano, escluse dalla edizione del 1930 di Marjorie Nicolson, sono state raccolte ed incluse in una appendice al volume: S. Hutton - M. H. Nicolson *Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends, 1642-1684*, Oxford U.P. 1992, *Appendix B*. Altre informazioni circa il precoce interesse di Conway per Descartes ed il suo scambio epistolare con More in P. Cristofolini, *Una lettera-trattato inedita di Henry More*, Rivista Critica di Storia della Filosofia, GENNAIO-MARZO 1969, Vol. 24, No. 1, pp. 73-80; e ID. *Cartesiani e sociari. Studio su Henry More*, Argalia, Urbino 1974. A. Gabbey, *Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)*, in Archives de Philosophie, Juillet-Septembre 1977, Vol. 40, No. 3 (JUILLET-SEPTEMBRE 1977), pp. 379-404. Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Laterza, Roma-Bari 1973.

Conway, che le consentì di portare avanti i suoi interessi intellettuali fino alla fine della sua vita. Edward stesso fu uomo erudito, sulla scia del già citato padre e suocero di Anne, coltivò e condivise gli interessi della moglie e fu dedicatario del *The Immortality of the Soul* di Henry More. Oltre all'importante sostegno del fratello John Finch ed al sempre fruttuoso scambio con Henry More, una terza figura è stata di grande rilievo per lo sviluppo del pensiero di Conway, si tratta di Franciscus Mercurius van Helmont, che dal 1670 fino alla morte della viscontessa fu suo medico e consigliere, gradito ospite a Ragley Hall. Fisico, alchimista e filosofo naturalista, entrò in contatto con Conway proprio grazie ad Henry More che ritenne potesse in qualche modo intervenire per dare sollievo alle critiche condizioni di salute della viscontessa grazie anche alla importante eredità in campo medico che Franciscus Mercurius aveva ricevuto dal padre²⁸. La viscontessa soffriva infatti di mal di testa ed emicranie invalidanti che si manifestarono fin dalla giovane età ed i suoi cari, incluso Henry More, si adoperarono incessantemente affinché i migliori medici la visitassero per alleviarne le sofferenze; tutti i tentativi si rivelarono purtroppo vani. Ben presto lo scambio intellettuale con van Helmont diventò per Anne Conway qualcosa di più di un semplice consulto tra paziente e medico e divenne un proficuo scambio intellettuale su temi riguardanti la filosofia, la medicina e la teologia, elementi che, nella tradizione che lo stesso van Helmont figlio rappresentava in prima persona – essendo continuatore e divulgatore delle conoscenze del padre – si presentano già strettamente interconnessi per la forte impronta teologica e vitalistica che quest'ultimo conferì alla sua “nuova medicina”²⁹. Nonostante van Helmont non riuscì a migliorare le condizioni cliniche della viscontessa, divenne ospite di riguardo a Ragley Hall fino al 1679. Oltre ad introdurre Anne Conway ai principi del vitalismo, F. van Helmont giocò anche il ruolo cruciale di favorirne i contatti con Henry More e Christian Knorr von Rosenroth, traduttore molto attivo di numerosi testi dell'entourage seicentesco appartenente a Conway stessa: Knorr tradusse alcune opere di Henry More, van Helmont figlio, nonché lo stesso *Ortus Medicinae* di Jan Baptiste van Helmont; fu inoltre un brillante filosofo nonché l'autore dei due volumi della *Kabbala denudata* (1677 e 1684). Nella lettura dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* di Conway tutti

²⁸ Su questo argomento si confronti Allison Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Franciscus mercusius van Helmont (1614 – 1698)*, Leiden, Brill 1999; G. Giglioli, *Immaginazione e Malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, Franco Angeli, Milano 2000.

²⁹ In Giglioli, *Immaginazione e Malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont* op. cit.

questi elementi sono in vario modo e grado riconoscibili, anche se rielaborati in una personale cosmologia ed in una personalissima visione religiosa.

Le teorie vitalistiche approfondite grazie a van Helmont furono certamente la base teorica sulla quale Conway riuscì a dare coerenza al suo pensiero, restituito e riorganizzato nel suo trattato; senza dubbio la giovane si era dedicata ben presto ad approfondire i rudimenti di medicina e biologia, già prima che van Helmont entrasse stabilmente tra le sue frequentazioni, ma le teorie vitalistiche apprese grazie alla lettura *dell'Ortus Medicinae*, il confronto e l'approfondimento degli studi helmontiani sul cambiamento di stato nelle sostanze furono ai suoi occhi elementi che le consentirono di supportare scientificamente la sua visione metafisica, e, se non altro, furono un elemento di conferma di quanto apprendeva dalle sue letture kabalistiche.

1.2 Anne ed il Platonismo di Cambridge

Tracciate fino a questo punto le linee essenziali della biografia di Anne Conway, altrettanto importante è inquadrare la sua figura nel contesto in cui viene, a ragion veduta, proposta, che è appunto quello del Platonismo di Cambridge.

Uno dei più significativi contributi prodotti dall'università di Cambridge nel XVII secolo è rappresentato proprio dal movimento filosofico attualmente conosciuto come Platonismo di Cambridge. Sarah Hutton descrive efficacemente il fenomeno cantabrigense nel suo contributo *Henry More Ficino and Plotinus: the continuity renaissance of platonism*: “Cambridge Platonism constitutes the first significant flowering of Platonic philosophy in England. [...] there is no doubt that the Cambridge Platonists were the beneficiaries of the humanist recovery of the *corpus* of the philosophy of Plato and other philosophers in the Platonic tradition, spearheaded by Marsilio Ficino. But the Cambridge Platonists are not an end-point in the continuity of Platonic Philosophy. Rather, they sit at the cusp of modernity, a fruitful conjunction of old and new ideas, the impact of which reverberates through the Enlightenment and beyond”³⁰. È ormai un dato acclarato dai numerosi e consistenti studi che il movimento filosofico denominato Platonismo di Cambridge abbia dato un significativo ed importantissimo contributo al pensiero moderno: si pensi al fondamentale ruolo che Henry More ha avuto nel favorire la ricezione del cartesianesimo in Inghilterra, nonché nel concepire la fondamentale nozione di *spazio assoluto* che si riverberò negli studi di Isaac Newton fino a divenire elemento di svolta per la scienza e la fisica moderne³¹.

Quando parliamo di platonismo di Cambridge ci riferiamo ai filosofi e teologi come Benjamin Whichcote, John Smith, Henry More e Ralph Cudworth; l'espressione Platonismo di Cambridge nasce intorno alla metà del XIX secolo e, prima di quel

³⁰ Hutton, S., *Henry More, Ficino and Plotinus: the continuity of Renaissance Platonism*, in AA.VV. *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Olschki, Firenze 2007, p. 281- 296.

³¹ Hutton S.(ed.), *Henry More (1614 – 1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990; MAMIANI M., *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Franco Angeli, Milano 1981. Micheletti, M., *I Platonici di Cambridge, il pensiero etico e religioso*, Morcelliana, Brescia 2011. M. Nicolson H. *The Early Stage of Cartesianism in England Author(s)*, in “Studies in Philology”, Jul., 1929, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1929), University of North Carolina Press, pp. 356-374.

momento per riferirsi a questi pensatori era frequente l'uso dell'appellativo *latitudinari*³² (*latitude – men*). Questo termine, coniato per loro con intento dispregiativo, sottolinea in realtà pienamente la natura dell'atteggiamento di tolleranza e apertura verso posizioni teologiche e filosofiche differenti. Il pensiero della scuola di Cambridge, che si formò nel clima ostile e restrittivo del Calvinismo e arrivò alla piena maturità durante le violente battaglie religiose e politiche della Guerra Civile (1642 – 1651), raggiunse l'apice della sua diffusione tra il 1640 e il 1650 rappresentando una reazione sorprendentemente pacifica ed ottimistica alle divisioni politiche, religiose ed intellettuali dell'epoca. Anche la stessa definizione “Platonici di Cambridge” porta in sé la problematicità di un appellativo dato al movimento da parte della critica soltanto in epoca più recente; come osserva E. Cassirer su questo punto, questa *designazione non contiene nulla di oggettivamente erroneo: eppure, come la maggior parte dei nomi di partito e di setta nella filosofia, non è più che una convenzionale mezza verità*³³. Nella lettura di testi degli autori di Cambridge, tra loro così eterogenei e vari sia nello stile che nei contenuti, si è subito colpiti dalla difficoltà di non riuscire a riconoscere la forma originaria della dottrina platonica poiché il loro pensiero non si pone in continuità diretta con la tradizione ellenica classica. Nonostante, infatti, i cantabrigensi si richiamino spesso a Platone, in vario modo, sia con citazioni dirette e libere trascrizioni, non si deve incorrere nell'errore di

³² Questo termine viene utilizzato per la prima volta in un opuscolo del 1662 dal titolo *A Brief Account of the new Sect of Latitude-Men. Together with some reflections upon the new philosophy*, London 1662 (l'autore è indicato con la sigla S.P.). Il contesto storico in cui l'opuscolo colloca l'origine del movimento è quello relativo al periodo della “rivoluzione puritana”, della guerra civile, di Cromwell e l'interregno, periodo durante il quale i platonici si affermarono all'interno dell'università di Cambridge. Questi intellettuali mantennero buoni rapporti con il regime puritano senza rinunciare alla loro moderazione e indipendenza di pensiero, per questo attirarono a sé le critiche di alcuni esponenti della ortodossia calvinista e le ostilità degli ambienti anglicani conservatori. Mario Micheletti ricostruisce nel suo contributo *I Platonici di Cambridge, il pensiero etico e religioso*, Morcelliana, Brescia 2011, le origini e l'evoluzione del termine *latitudinarians* fino al successivo appellativo di “Cambridge platonists” dovuto soltanto alla storiografia dei primi anni del '900. Ricostruisce inoltre l'importanza del pensiero cantabrigense e il grande apporto in campo etico e religioso di questo movimento al Seicento. L'obiettivo principale della sua ricostruzione è porre in rilievo gli aspetti etici e religiosi discussi e approfonditi dagli autori di Cambridge, mostrando come i due aspetti si richiamino sempre vicendevolmente, intrecciandosi altresì con la dimensione epistemologica nonché ermeneutica del testo sacro e delle fonti antiche di riferimento. Altri importanti contributi per una panoramica generale sull'argomento sono: TULLOCH, J., *Rational Theology and Christian Philosophy in the 17th Century*, Edinburg-London 1874, Voll. II – III – IV – V – VI. POWICKE, F. J., *The Cambridge Platonists. A Study*, J. M. Dent & Sons London – Toronto 1926. PAWSON, G. P. H., *The Cambridge Platonist and their Place in Religious Thought*, S. P. C. K., London 1930. MUIRHEAD, J.H., *The Platonist Tradition in Anglosaxon Philosophy*, Allen & Unwin, London 1931. CASSIRER, E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Teubner, Leipzig 1932; Trad. It. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, traduzione di R. Salvini, La Nuova Italia, Firenze 1947.

³³ E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit. pag. 9.

considerare il loro pensiero come una semplice ripresa di queste dottrine. Molti studiosi mettono in guardia il lettore su questo punto, rilevando quanto in realtà gli aspetti più autentici del platonismo siano rimasti nascosti ai pensatori di Cambridge, mitigati e trasformati dalla tradizione neoplatonica e successivamente ficiniana. Il platonismo al quale sempre ci si riferisce è, dunque, quello ridisegnato dal Ficino e dall'Accademia fiorentina, quella filosofia che ha visto il platonismo diventare il punto di avvio di una "pia philosophia" e che ha visto indissolubilmente legati Platone e Plotino alla parola del Cristo³⁴. Rileva a questo proposito E. Cassirer, nel suo Studio sulla Rinascenza Platonica in Inghilterra, che la *Theologia Platonica* Ficiniana, così quanto gli scritti di Pico della Mirandola, siano stati il grande veicolo per una rinascita religiosa in Inghilterra, ed abbiano costituito terreno estremamente fertile per lo sviluppo del pensiero cantabrigense, ponendo le basi per una religiosità che potesse ritornare *ai principi di sé stessa* e che instaurasse un nuovo rapporto *individuale* con Dio.

Il Platonismo di Cambridge non può essere dunque descritto come una "scuola" filosofica in senso stretto, poiché al suo interno vi sono molte e considerevoli variazioni di pensiero tra i diversi filosofi. Alcuni elementi sono però condivisi: questi sono certamente l'approccio teologico, il razionalismo religioso e l'uso di elementi platonici per formulare il nucleo centrale della loro etica, metafisica ed epistemologia.

La collocazione del pensiero di Anne Conway all'interno di un sistema di pensiero di riferimento ben definito risulta alquanto problematica, così come potrebbe risultare problematico affermare la sua piena aderenza agli intenti filosofici dei Platonici di Cambridge e, in particolare, la diretta discendenza della sua metafisica dagli insegnamenti del maggiore esponente di questo movimento filosofico, appunto Henry More.

L'opera di Conway che stiamo qui prendendo in considerazione si configurerà, infatti, sempre di più come un puntuale risposta (talvolta non priva nemmeno di una certa vena polemica) proprio ad alcuni argomenti che sono il centro della speculazione di H. More; per di più la configurazione cosmologica che Conway propone sembra discostarsi da quella di ogni altro pensatore della scuola di Cambridge, in ragione, ad esempio, della spiccata tendenza al monismo, e sembra compiere fin da subito quel decisivo passo verso la radicalizzazione dei principi del vitalismo, nonché quello dell'utilizzo dei principi

³⁴ Cfr. ancora E. Cassirer *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit. pag.10-11, e M. Micheletti *I Platonici di Cambridge, il pensiero etico e religioso*, op. cit.

cabalistici nella sua personale lettura del cristianesimo. Tuttavia, ciò che a mio parere permette di considerare Conway inserita nell'ambiente cantabrigense è la comunanza di intenti teologici, che sono il punto di partenza di sempre differenti e personali interpretazioni del cristianesimo. D'altronde, è proprio la *libertà* la cifra distintiva del circolo di Cambridge, la cui ricerca filosofica si esplica, come spiega magistralmente E. Cassirer, nella urgenza di definire il *discorso intorno a Dio*, definirne il rapporto con la sua creatura, l'uomo, la Natura³⁵. L'approccio teologico, il razionalismo religioso e l'uso di elementi platonici, neoplatonici, mitigati dalla tradizione del Ficino, sono per Conway, come per gli intellettuali cantabrigensi, il riferimento per formulare il nucleo centrale della sua etica, metafisica ed epistemologia. L'approccio anti-calvinista sul piano teologico, anti-cartesiano sul piano filosofico, nonché il contrasto ad ogni forma di ateismo, è sostenuto dalla grande valorizzazione della ragione umana, ed in questa prospettiva è possibile inscrivere a pieno titolo anche la riflessione di Conway alla corrente di idee del platonismo cantabrigense.

Proverbi 1, 20: "The Spirit of Man is the Candle of the Lord" è il passo prediletto di B. Whichcote, e diventerà punto di riferimento per l'intero movimento cantabrigense. La Luce di Dio è il segno della presenza di Dio nell'uomo e della chiamata a Lui attraverso la facoltà più alta in possesso dell'uomo, la razionalità. Gli autori cantabrigensi metteranno in campo tutte le loro conoscenze della dottrina platonica per contrastare quelle che si presentano loro come le più grandi fonti di ateismo: l'empirismo e il meccanicismo, imperanti nelle teorie scientifiche, ma anche l'ortodossia calvinista e gli ambienti anglicani conservatori, che enfatizzano e predicano l'onnipotenza di Dio e l'impotenza umana di fronte alla insondabilità della sua volontà; rievocano con forza il richiamo ad una religiosità universale in una struttura di pensiero che possa conciliare in sé *la ragione e la fede attraverso la teologia naturale*.

In questa prospettiva ciò che è razionale, la speculazione filosofica, non è in contrasto con ciò che è spirituale e attiene a Dio e al testo sacro.

Parafrasando le parole di E. Cassirer, di fronte all'empirismo (che voleva le questioni della fede e dei misteri religiosi lontane dalle scienze naturali) e al puritanesimo, i filosofi di Cambridge ripropongono un atteggiamento che sembra l'unico possibile per un filosofo: il recupero dell'autentica sapienza classico-ellenica ed una condotta di vita

³⁵ E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit.

votata ad un ideale di contemplazione e meditazione filosofica; essi raccolgono l'insegnamento plotiniano che John Smith in *The True Way or Method of attaining to Divine Knowledge* riporta così: “La vera Eudaimonia non risiede nell’azione ma nella contemplazione; non nell’attività esteriore ma nell’atteggiamento e nelle condizioni dell’anima”³⁶.

“[...] i dialoghi di Platone e le Enneadi di Plotino hanno qui raggiunto un valore quasi canonico: trovano posto accanto ai libri biblici e sono come quelli venerati come fonti fondamentali della conoscenza religiosa. Alle citazioni della sacra scrittura seguono immediatamente e con naturale disinvoltura i richiami alla teoria platonica della conoscenza e alla metafisica neoplatonica. Non sorprende pertanto che gli avversari teologici della scuola di Cambridge abbiano preso scandalo di questa mescolanza di sacro e di profano, di cristiano e di pagano.”³⁷

Dio è principio, *arche*, di tutto il reale, ed a lui appartengono gli attributi di assoluta bontà e pienezza dell’essere (*fullest being*).

Il supporto della filosofia platonica alle riflessioni di tipo teologico, condivise da Conway e dagli intellettuali di Cambridge è certamente evidente nell’uso della nozione di *partecipazione* che la creatura instaura con Dio onnipotente. Una partecipazione che si articola in uno schema *archetypon - ectypon* (forma, archetipo e copia) e che si realizza nella possibilità della Ragione di *concepire* l’essere infinito di Dio, in un piano puramente logico, pur nella finitezza della condizione umana.

“La ragione non è una cosa di poco conto: è la prima partecipazione a Dio (“the first participation of God”), perciò chi osserva la ragione osserva Dio”³⁸

[...] Plato seems to have derived [this doctrine] from him [Euclide], he in like manner calling the supreme Deity by those two names, *to hen* and *t’agathos*, the

³⁶ E. Cassirer *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit., la citazione risulta tratta da Plotino, *Enneadi V*.

³⁷ E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit, pag 28.

³⁸ B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorism*, ed. S. Salter, London 1753, N. 460.

One and the Good, and concluding true human felicity to consist in a *participation* of the first Good, or of the Divine Nature.³⁹

Una prospettiva, questa, dalla quale discende una ferrea concezione della moralità e che ingloba in sé la consapevolezza della finitudine umana ma che include inoltre la possibilità, per l'uomo, di attingere alle verità divine e alle nozioni che guidano l'agire. Dio, quale primo principio, assoluto e *pieno* Essere⁴⁰ sommo Bene, è causa dell'essere delle sue creature ma è anche riferimento normativo a cui attingere in virtù del rapporto di partecipazione che con esso si instaura. Una partecipazione, si intende, asimmetrica, che non possa ledere l'*integrità* del Principio, intesa come *unità*.

La nozione di partecipazione, costantemente richiamata, integra e sostiene anche quella di *Amore* di Dio, di provenienza agostiniana, rispondendo alla necessità logica di garantire l'alterità e l'assoluta autonomia ontologica di Dio, salvaguardando al tempo stesso la possibilità di un continuo e costante rapporto di quest'ultimo con la creatura umana. In questa prospettiva può essere letto il riferimento costante a *Proverbi 1, 20*, "the Candle of the Lord", è il lume che Dio accende nella ragione umana per consentire all'uomo di cercarlo.

La nostra ragione tende a Dio come al suo centro [...] Dio è il fine ultimo dell'uomo, e il centro in cui riposa", e questa ricerca avviene sempre e costantemente all'interno di noi stessi.⁴¹

Tracciare il profilo intellettuale di Anne Conway a partire dal Platonismo di Cambridge sembra essere quindi appropriato: nonostante, come si avrà modo di evidenziare, il suo pensiero non sia sempre e perfettamente inscritto in questa corrente filosofica, poiché lega

³⁹ R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, London 1678, Book 1, Chapt. IV, pag 233.

⁴⁰ Anche la nozione di "pienezza" dell'essere è concetto prima di tutto tipicamente classico - ellenico che richiama le dottrine platoniche, secondo le quali dal Bene in sé si discende verso le creature che di esso partecipano attraverso "gradazioni" di Essere.

⁴¹ B. Whichcote in *Moral And Religious Aphorism*, op. cit.

in sé molti aspetti religiosi che vanno anche oltre questi confini e ne radicalizza alcuni elementi, la riflessione cantabrigense resta sempre da considerarsi la base del suo sviluppo intellettuale. Anne Conway ne condivise certamente l'approccio religioso, nonché la grande attrazione per gli elementi origeniani e patristici, elementi che si integrano molto bene con la adesione al cabalismo cristiano, che avverrà invece in età più matura. Molteplici sono le fonti cui Conway si riferì quanto disomogeneo è il materiale attraverso il quale ricostruirne il pensiero, Marjorie Nicolson ha per prima condotto un'opera pionieristica pubblicando nel 1930 l'ampio carteggio riguardante Conway ed il suo entourage più prossimo; documenti che raccolgono le testimonianze del suo strettissimo rapporto con Henry More, con il circolo intellettuale cantabrigense, nonché con gli intellettuali che hanno segnato la rinascita e la riscoperta del cabalismo cristiano in Europa: Franciscus Mercurius van Helmont e Knorr vor Rosenroth. Tuttavia, rileva Sarah Hutton, il grandioso sforzo di Nicolson di ricostruire una biografia intellettuale in forma cronologica e narrativa, con lo scopo di mostrare che l'unico trattato di cui siamo in possesso sia il punto di arrivo delle preoccupazioni della intera vita della nostra autrice, non è forse una operazione del tutto possibile, dal momento che l'unico testo filosofico di cui disponiamo per ricostruire il pensiero di Conway, è quasi certamente databile nel periodo della sua maturità; inoltre, non vi sono riferimenti alla stesura del trattato di Conway nel materiale epistolare. *Conway Letters* resta in ogni caso la fonte privilegiata di notizie e dettagli sulla vita della nostra autrice e sul suo modo di condurre la sua vita intellettuale. Ciò che sembra più interessante è rilevare che Anne Conway fu attivissima nell'esercitare il suo pensiero e la sua riflessione filosofica nel corso di tutta la sua vita; le lettere ci mostrano quanto Conway fosse al centro dei dibattiti filosofici più importanti del suo tempo, non come semplice uditrice ma con un ruolo determinante nel condurli e coordinarli. Era lei a porre i quesiti che davano vita a questi dibattiti, li orchestrava e li conduceva. Dagli studi di Hutton e Nicolson apprendiamo che sia stata lei stessa la fautrice dei più importanti incontri tra Henry More e personaggi come George Keith; lei stessa fu la responsabile e prima sostenitrice della pubblicazione di importanti opere di More: ne è un esempio *An Antidote against Atheism*, di cui è dedicataria, ma sappiamo – e avremo modo di approfondire ancora questi aspetti – che conoscendo perfettamente i contenuti di gran parte della produzione di More, ne fosse anche la più attenta critica. Molti autori afferenti al suo circolo pubblicarono opere in seguito alla sua richiesta,

Franciscus Mercurius van Helmont ci racconta che *Two Hundred Queries* fu ricomposto insieme in una sola opera per la pubblicazione proprio dietro richiesta di “a Person of quality”⁴². In fase di analisi più approfondita del testo di Conway si avrà modo di rilevare quanto siano state importanti le sue influenze su van Helmont e quanto lo scambio intellettuale tra i due sia stato sempre reciproco. Alla luce di queste considerazioni si può supporre che, anche se la produzione filosofica di Conway si attesta nel suo unico trattato edito, il suo intervento diretto in numerose opere editate dei suoi contemporanei sia da considerarsi consistente.

Come si diceva, è giusto inquadrare la figura di Anne Conway nel movimento cantabrigense, anche se la sua educazione non fu mai accademica. ruolo determinante è da attribuirsi al suo maestro e mentore Henry More: il loro intenso scambio intellettuale occupa, infatti, la parte più consistente della ricostruzione di Nicolson nelle *Conway Letters*. Ciò che è sempre utile tener presente è che, per usare le parole di Sarah Hutton, “Anne Conway became a philosopher not *in spite of* Cambridge Platonism, but *through it*”⁴³, e la sua produzione filosofica è anche la prova della importanza e della ricchezza dei contenuti del platonismo cantabrigense, troppo spesso accantonati, in tempi passati, in un periodo buio ed infruttuoso della storia della filosofia inglese. Le due più grandi menti rappresentative del circolo di Cambridge, Henry More e Ralph Cudworth vedono anche in tempi recentissimi una grande rivalutazione da parte della critica per il grande apporto riconosciuto alla filosofia ed alla scienza seicentesche. More e Cudworth sono ormai considerati dalla critica due tra i più eccellenti filosofi della loro epoca, secondi, forse, soltanto a Locke ed Hobbes, con i quali ebbero un confronto sempre acceso. Non si dimentichi poi il ruolo fondamentale che Henry More ebbe nella lettura e nella introduzione della filosofia cartesiana in Inghilterra. Conway condivise questa ricchezza e questa vivacità, condivise inoltre la critica per la moderna filosofia che arrivava con Descartes ed Hobbes a minare quell’equilibrio inviolabile tra religione e scienza, tra ragione e fede, e forse portò le caratteristiche latitudinarie dei cantabrigensi alle estreme conseguenze con il suo contrasto al dualismo in ogni sua forma – che invece, in qualche

⁴² Abbiamo testimonianza della gratitudine verso Anne Conway da parte degli intellettuali inglesi compresi nel suo entourage, R. Ward, nella sua apologia di More, riconosce che il contributo della viscontessa fu determinante per la pubblicazione di numerose opere dei suoi contemporanei. R. Ward *The Life of Henry More*, edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, pp. 202-3; Cfr. anche S. Hutton, *Anne Conway, a Woman Philosopher*, Cambridge University Press 2004.

⁴³ S. Hutton, *Anne Conway. A Woman Philosopher*, op. cit., “Introduction”.

modo More e Cudworth avevano deciso di mantenere – accentuando quell’atteggiamento ecumenico nella ricerca di una possibile via di comunicazione tra musulmani ed ebrei nel credo cristiano. Un ulteriore elemento che Anne Conway ha indubbiamente condiviso con i Cambridge Platonists è l’identificazione con la *philosophia perennis*. Henry More stesso riconduceva quasi integralmente le sue riflessioni a questa impostazione: si pensi, ad esempio, alla operazione che egli ha compiuto nel rileggere e reinterpretare i primi tre capitoli del *Genesi* in senso filosofico e mistico-teosofico; una impresa alla quale dedicò quasi la gran parte dei suoi anni maturi, e che muoveva dal principio secondo cui il testo mosaico fosse già intriso delle verità che di volta in volta si manifestavano nelle filosofie storiche. Questo processo di ricostruzione avveniva primariamente attraverso la filosofia platonica, il cui supporto razionale appariva indispensabile per stabilire il nesso tra la religione giudaica ed il cristianesimo, secondo quello schema inaugurato da Filone d’Alessandria, e che arrivava, per Henry More, ad includere perfino la filosofia cartesiana⁴⁴.

Che questo fosse in qualche modo uno dei tratti distintivi non soltanto degli studi di Henry More quanto del platonismo cantabrigense nella sua complessità lo sottolinea anche E. Cassirer nel suo studio sulla *Rinascenza platonica in Inghilterra*, quando descrive la disinvoltura di questi autori nel muoversi dal testo filosofico a quello biblico intrecciando tra loro elementi completamente eterogenei:

... Così si confonde ai loro occhi ogni preciso limite storico, né si preoccupano di distinguere ciò che è originario da ciò che è derivato [...], per Cudworth e More, Platone era un anello di quella aurea catena della rivelazione divina che comprendeva con lui Mosè e Zoroastro, Socrate e Cristo, Hermes Trismegistus e Plotino. Egli è per essi il testimone e la dimostrazione vivente che la vera filosofia e lo schietto cristianesimo non si contraddicono in nessun punto; è il capostipite e il patrono di quella “pia philosophia”

⁴⁴ Per comprendere l’importanza che questa tematica rivestiva per More si pensi alle riflessioni della *Conjectura cabbalistica* la cui stesura e rifinitura ha visto occupare molti anni della sua attività, a partire dal 1653 fino poi alla edizione dell’opera omnia del 1679 con il titolo completo di *Conjectura Cabbalistica, sive mentis mosaicae in tribus primis capitibus Geneseos, secundum triplicem Cabbalam, videlicet literalem, philosophicam mysticam sive divino-moralem Interpretatio Op. Omnia* II 2, 461-643, edizione, quest’ultima, rimaneggiata e corredata di successive aggiunte rispetto al nucleo centrale della prima stesura. Sull’argomento A. Pacchi *Cartesio in Inghilterra* Laterza, Roma- Bari 1973; la stessa riflessione sulla filosofia perenne in P. Cristofolini, *Cartesiani e sociniani, Studio su Henry More*, Argalia, Urbino 1974; altre osservazioni sull’attinenza del pensiero di Conway con la *philosophia perennis* in S. Hutton, *Anne Conway a woman philosopher*, op. cit., “Introduction” e “Religion in Anne Conway”.

che già esisteva prima della rivelazione cristiana e che si era dimostrata efficace ed animatrice attraverso i secoli.⁴⁵

Lo stesso atteggiamento si riverbera nel trattato di Conway che, già a partire dal titolo, *I principi della più antica e moderna filosofia*, fa in qualche modo presagire la stessa intenzione: quella di considerare sullo stesso piano e riunire insieme la *lectio* degli antichi e la filosofia moderna sotto un unico comune denominatore, vale a dire la conciliazione tra l'antica ed autentica sapienza con le moderne teorie scientifiche.

⁴⁵E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, op. cit., pag 28.

2. Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae

2.1 L'opera e i suoi contenuti

Ed è proprio nell'opera di cui ci occuperemo in questa sede che si condensano le innumerevoli influenze che il denso sistema di pensiero cantabrigense ha esercitato sulla nostra Conway. Il risultato è ben visibile in questo scritto, dove le tematiche più pressanti, che rappresentano le urgenze fondamentali del Seicento inglese, vengono riassorbite e rielaborate dalla viscontessa in un personalissimo percorso attraverso il quale giungere a conclusioni quasi più radicali di quelle raggiunte dai suoi contemporanei su taluni aspetti. Nel perfetto stile cantabrigense Conway rielabora le questioni teologiche che investono il cristianesimo del Sec. XVII, fa propria quella esigenza che nasce in seno alle controversie religiose europee, la urgenza di riconoscere l'attiva e costante presenza di Dio nel mondo attraverso la rivelazione e lo studio della Sacra Scrittura. Qui vi è il tentativo di dare una risposta agli interrogativi che vengono dalla nuova scienza e dalla filosofia di tipo materialistico: il punto di partenza per Conway è una profonda riflessione sul dualismo, portato alle estreme conseguenze dalla visione cartesiana, nonché il materialismo hobbesiano; entrambi sono per Conway principali veicoli di ateismo e fraintendimento della religione cristiana.

Come rileva Allison Coudert, nell'introduzione alla sua edizione del trattato (1996), "*Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* è essenzialmente una teodicea, un tentativo di spiegare e giustificare la bontà di Dio ed affermarne la sua giustizia su basi solide ed infrangibili".

In questo complesso contesto si inquadra la critica di Conway a Descartes, Hobbes e Spinoza, sempre motivata dalla sua intensa visione religiosa che riflette l'ecumenismo insito nella scuola di Cambridge; per Conway la riflessione filosofica segnava soprattutto la strada della riconciliazione tra credo religiosi differenti, ed offriva una possibilità per pensare ad un mondo in cui tutti gli uomini, di qualunque fede, potessero vivere insieme in pace e fratellanza, affidandosi al medesimo e benevolente Dio.

Probabilmente la radice esistenziale relativa alla lunga malattia è uno degli elementi determinanti per la costruzione della sua metafisica di stampo monistico.

In Conway la valutazione del male si intreccia, e spesso si identifica, con quello del dolore nel mondo e del male morale ed il motivo teorico della sofferenza e della pena corporea entrano a far parte di un processo di *purificazione e restaurazione* delle creature, nel continuo ristabilirsi di un ordine universale. Questo tratto distintivo del suo pensiero è anche punto di partenza per il suo serrato attacco a Descartes, e più in generale ad ogni forma di dualismo, incluso quello del suo stesso maestro More: se corpo e spirito sono realmente separati e tra loro inconciliabili, come mai, si chiede Conway, l'anima e lo spirito possono soffrire così intensamente per le pene corporee? ⁴⁶ Ed inoltre, se Materia e Spirito sono così differenti, come può un Dio, che è puro spirito, aver creato la materia per prima? Perché una entità vitale, attiva e spirituale ha creato qualcosa di passivo, inerte e morto? Contro ogni concezione di tipo dualistico Anne Conway difende una concezione metafisica di radicale monismo della sostanza.

Il tema dell'avversione al dualismo mente - corpo risulta in Conway il motivo centrale della sua speculazione, Descartes con la radicale teoria del dubbio aveva creato la sua struttura filosofica basata sul *Cogito* in cui *res cogitans* e *res extensa* risultavano radicalmente separati e incompatibili. Con questa operazione Descartes aveva bandito e allontanato dal mondo spirito e mente, nozioni che potevano appartenere soltanto a Dio, angeli e uomini. Il punto di maggior frizione tra la metafisica di Descartes e le riflessioni che in generale appartenevano al circolo di Cambridge era proprio costituito da questo aspetto, il privare ogni essere vivente diverso dall'uomo di anima e percezione. Nel mondo descritto da Descartes anche il corpo animale era descritto in termini meccanicistici. Nella definizione della materia come *estensione* Descartes aveva privato il mondo materiale di ogni caratteristica: colore, sapore e odori erano solo secondarie qualità che il soggetto umano percepiva da dei corpi materiali privi di queste caratteristiche. L'uomo era "alienato" nel suo stesso universo e questo costituiva per Lady Conway un argomento inconcepibile ed inconciliabile con il suo pensiero filosofico e teologico. La critica al pensiero cartesiano da parte di Anne Conway è profonda quanto profonda ne è la sua conoscenza: i primi argomenti discussi con il suo maestro *per corrispondenza* atenevano proprio alle teorie esposte nei *Principia Philosophiae* di Descartes, contenuti verso i quali si mostrò fin da subito critica. Si può supporre che il

⁴⁶ Rileva Allison P. Coudert nella sua introduzione al testo di Conway (1996), che probabilmente questa affermazione si riferisca proprio ad alcuni passaggi delle *meditazioni sulla filosofia prima* di Descartes, Allison P. Coudert, introduzione, pag xvi.

titolo dato al suo trattato manoscritto, *I principi della più antica e moderna filosofia* richiamasse simbolicamente la sua avversione a Descartes iniziata proprio dallo studio dei suoi *Principi*. Il dualismo cartesiano è soltanto una illusione: Corpo e Mente, Spirito e Materia non possono essere due entità differenti e separate; ogni forma di dualismo è fallibile poiché non potrà spiegare il vero funzionamento del mondo.

Queste riflessioni si combinano nel trattato di Conway con le tematiche e gli interrogativi religiosi che la chiesa cristiana affrontava in quel tempo, interrogativi ai quali la viscontessa tentava di dare risposta: si distingue ad esempio la questione definibile dei *pagani virtuosi*, che nel XVII secolo si riproponeva in modo nuovamente urgente. I Padri cristiani avevano per primi rigettato l'idea che gli i filosofi ellenici potessero essere dannati per l'eternità per la sola ragione di aver vissuto prima di Cristo. Nel Seicento questo problema divenne ancora più rilevante, soprattutto poiché la presenza delle nuove minoranze religiose vedeva ripresentarsi prepotentemente la domanda circa il cristianesimo come religione universale. Estremamente attuale era allora la questione che riguardava l'universalità della religione cristiana e la sua validità per ogni uomo, e ciò portava in sé un interrogativo anche di tipo soteriologico, dal momento che la possibilità della salvezza ultraterrena era legata al solo credere in Cristo. La questione è certamente legata al diffondersi del settarismo e delle minoranze religiose rappresentate in modo particolare dal socinianesimo e dal familismo, oltre che dalla predicazione dei Quakers, cui, come sappiamo, Conway aderì nella sua maturità; il tema della eterodossia religiosa portava con sé la ulteriore questione legata alle nuove forme di antitrinitarismo o unitarianismo, che presero avvio proprio dalle predicazioni dei Sozzini. Dalle notizie a nostra disposizione, ricavabili dallo scambio epistolare More – Conway, deduciamo che la viscontessa avesse avuto modo di approfondire tale questione e che anzi questa fosse al centro dei dibattiti della sua contemporaneità. Lo testimonia il grande interesse che il tema dell'unitarianismo e del socinianesimo suscitò in Henry More e Ralph Cudworth; Henry More stesso aveva incontrato personalmente nel 1662 il teologo sociniano Christopher Crell e racconta del loro lungo colloquio ad Anne Conway in una lettera del 5 luglio: More non condivideva affatto le posizioni sociniane ma al tempo stesso non si poneva mai in atteggiamento di scontro con il suo interlocutore, né tantomeno portava il confronto su un piano teologico. “Trinitarismo ed antitrinitarismo non devono entrare in conflitto frontale poiché la chiave teorica per una risoluzione *razionale* del problema

esiste: è quello di riportare il confronto sul terreno della ragione-intuizione, cui i sociniani oppongono il ragionamento sillogistico di matrice aristotelica⁴⁷. È questa la radice dell'atteggiamento cantabrigense che Conway interiorizza e riversa nelle sue riflessioni: il conflitto teologico non va affrontato sul suo stesso terreno ma su quello filosofico e razionale, allo stesso modo vedremo come nel secondo capitolo della sua trattazione ella proverà ad intervenire sulla questione dell'unitarianismo e del trinitarismo, non soltanto in continuità con le riflessioni dei sociniani, ma anche in considerazione del credo ebraico e musulmano, e fornirà una personale rilettura della trinità.

Questa questione è strettamente connessa alla dottrina della predestinazione, nonché la negazione, di stampo origeniano, della dannazione e della pena eterna. La dottrina origeniana aveva trovato grande fortuna e diffusione nell'Inghilterra del Seicento ed approfondita presso alcuni esponenti del platonismo cantabrigense, ne è la riprova l'accoglimento che ebbe il compendio di filosofia origeniana ad opera di George Rust, *A Letter of resolution concerning Origen* (1661).

Si aggiunge poi l'argomento che riguarda la creazione del mondo da parte di Dio in un determinato momento storico e non in un altro. Conway mostra di voler intervenire su questo argomento nel secondo capitolo del suo trattato: secondo quanto descritto dal *Genesi*, la creazione del mondo da parte di Dio è avvenuta in un determinato momento storico, molti dei filosofi suoi contemporanei avevano condiviso le idee dell'arcivescovo anglicano James Ussher, che fissava la data di creazione del mondo al 4004 a. C. Si vedrà come invece Conway si esprimerà contro la teoria creazionista adducendo le sue motivazioni di carattere teologico: se fosse vero che il mondo sia stato creato in un tempo stabilito, ciò dovrebbe significare che Dio abbia cambiato improvvisamente la sua volontà nel corso del tempo, e che forse egli stesso sia mutabile ed imperfetto. Questa possibilità non è invece contemplata nel sistema di Conway, che descrive Dio onnipotente con le caratteristiche della perfetta unità ed immutabilità mutate dalla tradizione platonica.

L'ultima questione riguarda la creazione del mondo come finito o infinito. Se esistono infiniti mondi, poiché dio nella sua infinita bontà ha creato infinite cose buone come il mondo, ciò vorrebbe dire che l'essere umano esiste in altri luoghi che non siano il nostro.

⁴⁷ Per Henry More una delle vie di risoluzione del conflitto è rappresentata proprio dalla *lux* cartesiana, spiega Paolo Cristofolini, poiché in questa la gnoseologia dell'intuizione "si combina in modo altamente persuasivo con l'esigenza razionalistica di un sapere strutturato secondo i canoni dell'analisi matematica". Le questioni teologiche vanno dibattute in primo luogo a livello di una razionalità superiore rispetto a quello sillogistico. P. Cristofolini, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, op. cit. pag. 113 e seg.

E se ciò fosse possibile, in ognuno di questi mondi Cristo avrebbe fatto la sua apparizione? Vedremo come il discorso di Conway si soffermerà sulla nozione di infinito ed infinità di mondi nei primi capitoli di esposizione degli attributi divini e questa esposizione si collegherà direttamente ad una ampia riflessione sulla figura del Cristo, una peculiare concezione che vede il Cristo concepito nella struttura ipostatica del reale ed assumere le caratteristiche di un ente mediatore tra Dio e le creature. In questa figura così concepita si riversano ancora una volta le molteplici influenze provenienti dagli studi seicenteschi sulla nozione di *vis plastica* e di forse insite nella natura, nonché le numerose influenze provenienti dalla tradizione cabalistica che nel Seicento.

Date le questioni teologiche più urgenti sulle quali intervenire e che rappresentano la contemporaneità della nostra viscontessa, ecco spiegata anche l'esigenza di configurare queste riflessioni anche e soprattutto nell'ottica della costruzione di una teodicea, costruire un sistema di pensiero che possa anche intervenire sulle ipotesi di ingiustizia, volubilità e cattiva volontà di Dio.

In questa ottica Conway si servirà di molteplici elementi provenienti dalla tradizione classica, la suddivisione della realtà in tre livelli ontologici differenti, tra questi un rapporto di emanazione ipostatica, derivante dalla tradizione plotiniana ma soprattutto attinente con quanto ella aveva appreso a proposito delle dottrine della Kabala.

Questi elementi entrano, infatti, a far parte di questa costruzione attraverso quella prospettiva kabbalistica che attraverso Issac Luria prima, e Knorr von Rosenroth poi, aveva trovato grande diffusione in Europa ed in Inghilterra tra XVI e XVII secolo. Anne Conway aveva condiviso con Henry More in grande interesse per queste dottrine: per Henry More la sapienza derivante dalla Cabala non rappresentava altro che la spiegazione della rivelazione, e si inseriva, dunque, senza soluzione di continuità in quel progetto di interpretazione dei primi capitoli del *Genesi*, riguardanti la creazione del mondo, rientrando in quella visione di *philosophia perennis* che vedeva in sé comprese l'antica sapienza mosaica, con l'inclusione dei principi dell'ebraismo, in un orizzonte cristiano. In questa prospettiva si inseriva anche la moderna filosofia, rappresentata per More proprio dalla fisica cartesiana. La lettura e la *distorsione* delle nozioni cabalistiche piegate alle esigenze cristiane è stato dunque per Conway un orizzonte entro il quale orientarsi naturalmente.

Su questo aspetto Sarah Hutton (2004)⁴⁸ ricostruisce le possibili fonti del pensiero moriano e, di riflesso, anche di Anne Conway rilevando la forte connessione tra la tradizione del cabalismo di Isaac Luria e la cosmologia plotiniana nella interpretazione della Cabala di Abraham Cohen Herrera. Rileva infatti, Sarah Hutton, che l'opera di Herrera sia effettivamente una armonizzazione perfetta di nozioni cabalistiche e di Neoplatonismo nella formula trasmessa dalla scuola ficiniana, in cui i tre livelli trascendenti *Aensoph*, *Adam Kadmon* e *natura creata* sono equiparati alle tre ipostasi plotiniane Uno, Intelletto, Anima. La combinazione tra la *Kabala* e le nozioni non ebraiche provenienti da fonti plotiniane aveva costituito la fortuna dell'opera di Herrera, che aveva reso la *Kabala* lurianica accessibile e condivisibile dai credenti non ebrei, e giocato un ruolo chiave nella diffusione di una lettura cristiana della *Kabbalah* nel secolo XVII.⁴⁹

La dottrina kabalistica riveduta e professata da Luria, e diffusa in Inghilterra da van Helmont e von Rosenroth, si prestava in maniera eccellente a supportare la visione monistica della nostra viscontessa poiché in questa vi si trovava la lettura di spirito e materia come punti opposti di uno stesso *continuum*: nella versione di Luria ritroviamo quel processo descritto da Conway, negli ultimi capitoli della sue esposizione, secondo il quale la materia avrebbe ristabilito il suo equilibrio e sarebbe ritornata al suo essenziale stato spirituale dopo il lungo “processo di restaurazione” (*Tikkun*). Il processo del ritorno della materia allo stato spirituale è lungo e arduo, articolato in molte e susseguite reincarnazioni (*Gigul*) ed in Luria viene a giustificare la necessità dell'esilio e della sofferenza del popolo ebraico che sarebbe in ultima istanza culminato con la salvezza universale.

⁴⁸ S. Hutton, *Anne Conway. A woman philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

⁴⁹ Il riferimento è all'opera *Porta coelorum*, di Abram Cohen Herrera, pubblicato in traduzione latina nel volume di Knorr von Rosenroth *Kabbala Denudata* (1677-78). Sullo stesso argomento si citano anche gli studi di Gershom Scholem (1973 e 1974), ai quali la stessa Sarah Hutton largamente fa riferimento, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973; *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, Schocken Books, First published 1946. Si segnalano ancora gli studi di R. H. Popkin, *The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway, 1990*; A. Coudert, *Henry More, the Kabbalah and the Quakers*, 1992. L'interesse di Henry More ed Anne Conway per la Kabbalah è documentato anche in numerose lettere, *The Conway Letters* (1992) op. cit. p.390.

2.2 Struttura dell'opera e storia editoriale

Nel 1690 ad Amsterdam vede la pubblicazione, postuma ed in forma anonima, il materiale manoscritto di Anne Conway nella forma del trattato che è giunto a noi: *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Opusculum posthumum. E lingua anglicana latinitate donatum, cum annotationibus ex antiqua Hebraeorum philosophia desumptis*.

Francis M. van Helmont in persona ebbe cura del prezioso taccuino a cui Anne Conway aveva affidato le sue riflessioni filosofiche più profonde, lo portò con sé nel suo viaggio verso il continente nell'autunno del 1679 quando, dopo la prematura morte della Viscontessa, decise di ripartire verso la Germania giungendo infine in Olanda. Qui ne approntò la traduzione in latino corredandola di note e riferimenti, per assicurarne una maggiore diffusione, poiché, come egli stesso ci spiega nella prefazione aggiunta, il manoscritto appariva in alcuni punti difficilmente leggibile per via di una grafia molto sottile e scolorita (*plumbagine saltem et caractere minutissimo*)⁵⁰. Il trattato compare in un volume più ampio e composto di tre differenti opere: *Opuscola philosophica quibus continentur Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae. Ac Philosophia vulgaris refutata. Quibus subjuncta sunt C. C. Problemata de revolutione animarum humanarum...problematum centuriae duae*. In questo volume è compresa anche l'opera di van Helmont *Two hundred queries, concerning the doctrine of the revolution of the soul* in versione latina.

La pubblicazione di questo materiale fu l'ultimo servizio che van Helmont e l'affezionatissimo Henry More resero alla loro stimata amica, certamente si trattò di un progetto condiviso, ce ne parla R. Ward nel suo tributo ad Henry More⁵¹ quando racconta della gratitudine che i due nutrivano nei confronti della *Excellent Lady*. Si suppone allora che More e van Helmont avessero insieme riorganizzato il manoscritto prima che van Helmont lasciasse definitivamente l'Inghilterra.

⁵⁰ *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Opusculum posthumum. E lingua anglicana latinitate donatum, cum annotationibus ex antiqua Hebraeorum philosophia desumptis*, Amsterdam 1690.– prefazione “ad lectorem”.

⁵¹ R. Ward, *The Life of Henry More*, J. Downing, London 1710.

Più difficile è stabilire l'effettiva data di composizione del trattato dal momento che non troviamo notizie in merito nel carteggio di Conway. Una ipotesi verosimile è quella di considerarlo come un lavoro della maturità intellettuale e databile a partire dalla frequentazione con van Helmont, ovvero dal 1670-71⁵². Ciò sarebbe anche confermato dai riferimenti filosofici che si riscontrano nei contenuti, in particolare il riferimento alle nozioni della Kabala, elemento approfondito da Conway e da Henry More grazie a van Helmont, nonché la somiglianza tra le tesi monistiche e vitalistiche di Conway con quelle helmontiane. Differente è invece il discorso che riguarda la struttura del trattato, che si presenta a noi suddiviso in nove capitoli ognuno dei quali preceduto da un resoconto o sommario delle tematiche trattate: è ragionevole pensare che questa organizzazione sia opera del curatore e traduttore, o dei curatori, dal momento che non vi è la certezza che F. van Helmont sia stata l'unica persona ad intervenire nella traduzione.

Ancora un appunto è doveroso per ciò che riguarda le note al testo: la difficoltà maggiore che riguarda il trattato, oltre a quella di stabilire notizie certe sulla data esatta della sua stesura, è soprattutto quella di stabilire con esattezza se, e soprattutto in che punto, vi siano interventi terzi ed interpolazioni, che sembrano essere evidenti nel caso delle note e dei riferimenti alla *Kabala Denudata*, ma che non possono essere esclusi anche per il contenuto vero e proprio. I riferimenti alla Kabala nel trattato di Anne Conway sono effettivamente l'elemento che ci consente di ipotizzare una stesura in età matura della viscontessa, pur non essendoci dubbi, dunque, sul fatto che alcuni contenuti caratterizzanti della filosofia qabbalistica siano da considerarsi effettivamente autografi, diverso è il caso delle note al testo, che ci fanno invece supporre con un certo grado di sicurezza che vi sia un intervento esterno: è il caso dei riferimenti alla celebre *Kabbalah Denudata* di Knorr von Rosenroth, questi compaiono come degli inserti al testo ed in parentesi, quasi ad interrompere la scorrevolezza del discorso, tanto da indurre i curatori delle edizioni più recenti ad estrapolarli dal corpo del discorso e riportarli come note al testo. È ragionevole pensare che si tratti di interpolazioni ad opera di van Helmont, anche perché da una attenta analisi di questi riferimenti si può notare che questi rimandano in alcuni casi ai volumi della *Kabbalah Denudata* editi successivamente alla morte di Conway: si tratta dei riferimenti al secondo volume della *Kabbalah Denudata*, pubblicato

⁵² Marjorie H. Nicolson (ed.), *The Conway Letters*, rev. Edn, with an introduction and new material by Sarah Hutton, Oxford Clarendon Press, 1992, pagg. 452-455.

soltanto nel 1684, anno in cui la viscontessa non avrebbe mai potuto leggerlo, che tuttavia contengono l'esatto rimando al numero di pagina e capitolo della versione edita. Se l'ipotesi delle interpolazioni al testo in questo caso è più che accertata, lo stesso si potrebbe dire in realtà anche dei riferimenti in parentesi alle sezioni del primo volume della *Kabbalah Denudata*, la cui pubblicazione risale invece al 1677: anche se in questo caso ci sono tutte le ragioni di supporre che la viscontessa abbia avuto accesso a queste sezioni, non siamo però certi che abbia potuto consultare la versione edita, mentre siamo certi che abbia potuto leggere la versione manoscritta inviata a lei da Knorr von Rosenroth in persona. La forma in cui sono redatte le note, gli esatti riferimenti ai numeri di pagina di un'opera così ampia ed articolata ci fanno pensare che tutto il corpo delle note al testo non sia opera di Conway ma che sia un'aggiunta successiva fatta per favorire la divulgazione e la consultazione di questa opera da un pubblico più vasto possibile di lettori. Questo particolare, che può sembrare di marginale interesse, si rivelerà estremamente utile per riflettere su alcuni aspetti fondamentali per ricostruire con un certo grado di fedeltà il pensiero di Conway.

Differente è l'approccio che riguarda le allusioni ai motivi teorici del cabalismo che troviamo nel corpo del discorso, questi sono da considerarsi invece autentici ed in linea con quanto apprendiamo fossero le conoscenze di Conway della Kabala lurianica.

Principia Philosophiae vide poi una seconda edizione in lingua inglese nel 1692, che riporta il titolo *The Principles of the most Ancient and modern Philosophy concerning god, christ, and the creatures, viz. Of spirit and matter in general, whereby may be resolved all those problems or difficulties wick neither by the school nor common modern philosophy nor by the Cartesian, Hobbesian or Spinosian could be discussed* dalla quale apprendiamo che il manoscritto originale risultò perduto, dal momento che il traduttore e curatore anonimo "J.C. Medicine Professor" specificò di aver tradotto in lingua inglese il latino di van Helmont. Si evidenziano da subito i numerosi problemi esegetici che investono il testo di lady Conway. Stando alle notizie ricavabili dal *Dictionary of National Biography* "J.C." sarebbe identificabile con il nome di Jacobus Crull, ma non vi sono ulteriori notizie in merito, lo apprendiamo dalla ricostruzione fornita da M. Nicolson in *The Conway Letters* (1930), la stessa infatti ammette di non essere riuscita a trovare ulteriori notizie riguardo a questa sigla. A partire, tuttavia, dalle notizie ricavabili dal

Dictionary of English Literature, and British and American Authors, Nicolson ipotizza che sia più verosimile ascrivere a John Clark, M. D., la edizione del 1692, ovvero alla stessa persona che tradusse l'opera di F. M. van Helmont *Seder Olam* nel 1694.⁵³ L'avvertenza al lettore che accompagna la versione del 1692 potrebbe inoltre confermare quanto appena ipotizzato poiché il traduttore stesso ci parla della scelta di riportare alla lingua nella quale era stato composto il breve trattato e racconta sia avvenuta in seguito ad un incontro con F. M. van Helmont in Olanda: J. C. dichiara nella sua prefazione di aver incontrato in Olanda una persona con cui era molto in confidenza, van Helmont appunto, e di avergli chiesto in quella occasione se ci fosse qualche libro o opera alla quale stesse lavorando e che necessitasse di traduzione; e così ottenne la commissione di vari testi, alcuni di essi in latino, tra cui proprio il nostro *Principia philosophiae*, alcuni in olandese⁵⁴. Ciò ci fa presupporre che lo stesso traduttore del *Seder Olam*⁵⁵, edito nel 1694, si fosse occupato pochi anni prima anche del nostro trattato. Ad ulteriore riprova, il fatto che la "Prefazione al lettore inglese" del *Seder Olam* sia ugualmente firmata con la sigla "J. C."

A partire dagli studi di Marjorie Hope Nicolson, autrice del volume *The Conway Letters* (1930), si è registrato un sempre maggiore interesse verso la biografia e il trattato di Anne Conway: una edizione comprendente sia il testo latino che la traduzione inglese è stata edita da Peter Lopton e pubblicata nel 1982 per Martinus Nijhoff. Lopton stesso dichiara, nella introduzione corredata al testo, di non essere intervenuto se non in minima

⁵³ Marjorie H. Nicolson (ed.), *The Conway Letters*, rev. Edn, with an introduction and new material by Sarah Hutton, Oxford Clarendon Press, 1992, p. 453. Sullo stesso argomento anche J. Reid (2019), pag. 26; A. Conway, *The Principles of the most ancient and modern philosophy*, Allison -Coudert ed. 1996, "Note on the text, pag. xxxix". Dello stesso parere anche Sarah Hutton e tra i recentissimi commentatori Jasper Reid.

⁵⁴ "Being some times since in Holland, and in Conference with the renowned F. M. B. van Helmont [...] it so hapned that I demanded of the said Helmont if he had published, or did intend to publish, any new books of his own, or others Works, who presently directed we where I might procure certain Books, published by his Order, which accordingly I did: two wereof were extant in Latin, the other in Nethe – Dutch; this being the works of an English Countess I have endeavoured to render into an english stile, as familiar as the language would conveniently admit without some abuse to the Author."

⁵⁵ *Seder olam, or, The order, series or succession of all the ages, periods, and times of the whole world is theologially, philosophically and chronologically explicated and stated also the hypothesis of the pre-existency and revolution of humane souls together with the thousand years reign of Christ on earth ... : to which is also annexed some explanatory questions of the book of the Revelations ... : and an appendix containing some translated out of Latin by J. Clark, M.D., upon the leave of F.M., Baron of Helmont. London 1694*

parte nella traduzione del testo che rispecchia quindi fedelmente il latino dell'edizione 1690 e la successiva versione inglese del 1692.

Differente invece l'approccio della più recente edizione del 1996, Allison P. Coudert e Taylor Course, Cambridge University press, che ripropone una versione in inglese moderno e meno letterale della precedente, con l'intento di valorizzarne maggiormente i contenuti filosofici. Come dichiarato dai curatori stessi, l'intenzione è quella di fornire una versione del trattato di Conway che renda più esplicito il significato filosofico di molte sezioni, in un inglese contemporaneo, idiomático e meno letterale, che nella edizione di Loptson rende invece molte sezioni incomprensibili dal punto di vista filosofico. (Note on the text xxxix). la edizione del 1996 è l'unica a riportare e pubblicare una prefazione al trattato, in aggiunta alla breve prefazione edita nella versione originale, attribuita ad Henry More. Non ci sono in realtà notizie certe riguardo all'attribuzione di queste pagine a More se non alcune affermazioni che ritroviamo in *The Life of the Pious and Learned Henry More* di R. Ward. Qui Ward ci parla del "progetto di pubblicare alcuni estratti dal lavoro della *Excellent Lady*, per la cui occasione More pensò di voler scrivere (per valide ragioni a nome di un'altra persona) una testimonianza, in forma di una prefazione *al lettore*"⁵⁶. Questo documento è riportato per intero nel volume di Ward e costituisce l'unica testimonianza del fatto che Henry More avesse collaborato attivamente alla traduzione del trattato. Marjorie Nicolson riporta questa ipotesi come verosimile ma non vi sono in realtà altre fonti per accertare questa circostanza; certamente stabilire con certezza che anche Henry More abbia avuto un ruolo attivo nella stesura del trattato e nella sua organizzazione renderebbe forse più semplice l'interpretazione di alcuni passaggi in cui si sospetta una interpolazione al testo, ma come si diceva questo non è del tutto verificabile: si pensi ad esempio che non si registrano altri contatti tra More e van Helmont dopo la morte della viscontessa ed il ritorno in continente del nostro medico; ovvero tra il 1679 ed il 1690. Se questa prefazione fosse stata scritta davvero da Henry More, ciò sarebbe dovuto avvenire immediatamente dopo la morte di Conway. Tra i recentissimi studi ve ne sono alcuni che esprimono dubbi rispetto all'attribuzione della prefazione ad Henry More riportata da Ward; anche per questo motivo ed in attesa di condurre altri e più approfonditi studi, si è scelto di non includere queste pagine nel presente lavoro.

⁵⁶ R. Ward, *The Life of the Pious and Learned Henry More*, London 1710.

È necessario infine includere nella storia editoriale del nostro trattato anche un recente studio compiuto da G. Mocchi (2003). In questo caso non si tratta di un lavoro monografico sulla figura di Anne Conway, né di una edizione critica del suo trattato; tuttavia, offre degli spunti interessanti sulla ricostruzione del pensiero della nostra autrice poiché la sua figura viene considerata ed inserita in una rete di importanti relazioni intellettuali determinanti per lo sviluppo del pensiero di Leibniz. La Mocchi, dunque, si pone in continuità con quanto già Marjorie Nicolson aveva rilevato nel suo ampio studio monografico su Conway e si concentra sulla rilevanza del circolo “ideale” Van Helmont-Conway-Leibniz in cui include anche Damaris Cudworth Masham. Nel suo volume *Individuo bene fundatum, controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Mocchi analizza la figura di Conway a partire dall’idea di ricercare anche le possibili connessioni o anticipazioni del suo pensiero rispetto a quello di Leibniz. In forma di appendice al capitolo II del volume di Mocchi è contenuta anche una traduzione italiana dei *Principia Philosophiae*.

La traduzione da me curata nel presente lavoro tiene conto di tutte le edizioni sopracitate ma fa riferimento in particolar modo alla versione latina del 1690 unitamente alla edizione inglese del 1692.

Prima di cominciare il percorso di approfondimento nel testo di Conway si propone di seguito una breve ricognizione delle tematiche che compaiono in *Principia Philosophiae* secondo l’ordine dei capitoli.

I principi della più antica e moderna filosofia è costituito da nove capitoli, a loro volta suddivisi in sezioni (paragrafi) e preceduti da un sommario che ne indica ordinatamente i contenuti:

Il primo capitolo è dedicato alla enunciazione degli attributi divini che si completano nel secondo capitolo con la trattazione della nozione di eternità di Dio e della generazione delle creature. Il terzo capitolo prosegue nella descrizione delle *modalità* della creazione a partire dalla premessa della *libertà e necessità* di Dio: si tratta della sezione fino a questo momento più densa di contenuti e in cui viene introdotta la questione del carattere infinito delle creature ed in cui si asserisce la loro reciproca unità. È questa la sezione dedicata alle caratteristiche della materia ed alle obiezioni verso le tesi dualistiche dei suoi contemporanei, in particolare vi è l’esplicito riferimento alla concezione Moriana di “parti

indiscernibili” della materia: in questo contesto si trova anche il tanto dibattuto tema della *monade*.

Tra il quarto ed il sesto capitolo si rendono più esplicite le influenze di tipo cabalistico nel pensiero di Lady Conway: quarto e quinto capitolo sono dedicati alla questione della *natura intermedia* e della condizione ontologica del Cristo che qui, assimilato da Conway ad *Adam Kadmon*, o *Adamo celeste*, è descritto con le caratteristiche ontologiche di ente intermedio e partecipante sia della natura divina che di quella creaturale. Nella sua analisi più strettamente ontologica il sesto capitolo continua nella costruzione del progetto monistico introducendo la nozione della *trasmutazione delle creature*, elemento che rafforza il quadro ontologico metafisico basato sulla unità dell’essenza delle creature e definisce meglio le caratteristiche dell’Essere unitario e di come questo può essere inserito in un sistema triadico. È anche la sezione in cui sarà possibile osservare l’utilizzo della nozione di *vis plastica* o forza interna alla natura creata e che ci darà modo di approfondire questo aspetto anche a partire dalla tradizione scientifica cui Conway fa riferimento.

Il capitolo settimo e ottavo continuano nelle enunciazioni a sostegno delle tesi precedenti affrontando ancora il tema della mutazione tra corpo e spirito: la caratteristica del corpo come elemento ritentivo e riflettente della parte più spirituale delle creature e la combinazione dei due elementi nella forma di un ente continuo. La trattazione si conclude nel nono capitolo con il ritorno della trattazione che riguarda la materia e la presenza delle forze vitali all’interno delle creature: a sostegno della sua tesi monistica e della corrispondenza tra Corpo e Spirito, Conway introduce per l’ultima volta la tematica della sperimentazione della sofferenza e della pena, una delle strade attraverso le quali anche la materia può compiere il suo processo di *rigenerazione* in Dio.

CAPITOLO II

METAFISICA E GENERAZIONE IN ANNE CONWAY

In questo capitolo si analizzerà in che modo le posizioni di metafisica monista in Anne Conway prendono forma nel suo trattato.

Per meglio sintetizzare quali sono i punti cardine sui quali ci si soffermerà, e su cui il pensiero di Lady Conway si fonda, si può dire che la realtà concepita da Conway si struttura secondo una organizzazione triadica in cui Dio onnipotente, Cristo e la Natura creata si dispongono su livelli ontologici differenti quasi a ricordare la successione delle tre ipostasi di matrice plotiniana. In questa concezione Dio è unico e solo principio creatore ed assolutamente spirituale, e trasferisce alle sue creature le stesse caratteristiche di spiritualità, senza alcuna eccezione di sorta dal momento che la *ipostasi* degli esseri creati è concepita come costituita di una unica sostanza.

In questa sezione si analizzeranno i capitoli primo, secondo quarto e quinto dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* per rendere esplicito il procedimento argomentativo utilizzato da Conway per difendere la sua posizione; inoltre si vedrà in che modo, sul piano cosmologico, si prepara il terreno per la successiva descrizione dello statuto della creatura e del mondo creato in genere. Questi due argomenti sono, infatti, in Conway, correlati, ed attengono ad una più generale visione unitaria, vicina al vitalismo e ad un certo panteismo, che si pone in contrasto con il dualismo delle *res*, che in vario

modo è stato incluso nella filosofia e nella scienza seicentesca dalle nuove teorie cartesiane, ma anche in vario grado difeso e professato dai pensatori a lei contemporanei⁵⁷. Obiettivo principale di Conway è infatti quello di costruire una metafisica che possa intervenire efficacemente per eliminare il dualismo mente-corpo attraverso una ritrovata concezione dello spirito, che in queste pagine si propone. Soltanto Dio è del tutto e pienamente incorporeo, puro spirito e pensiero; tuttavia, nulla di ciò che è stato creato può essere soltanto corporeo: bensì è una peculiare sostanza spirituale, soggetta a continue rarefazioni ed inspessimenti, per la quale Dio è fine ultimo e bene infinito; è condizione di purezza ideale cui tendere perpetuamente ma mai raggiungibile pienamente. Nelle creature è insito allora un principio di vitalità conferito da Dio che le ha create quale materia spirituale; per questo ognuna di esse può essere più o meno animata, più o meno spirituale ma mai materia inerte e priva di vita. La terza ipostasi della realtà immaginata da Conway si caratterizza per essere formata a sua volta da una infinita scala di esseri, o *specie*, che tendono infinitamente verso Dio quale sommo Bene, ed al cui massimo grado troviamo gli spiriti angelici, che sono anche gli spiriti sommamente razionali, mentre al suo grado più basso si trova la materia spirituale apparentemente inanimata ma sempre suscettibile di modificazioni e trasformazioni verso il meglio. Essendo le creature manifestazioni e *modi* della stessa sostanza, nell'ambito della sfera della natura creata la metempsicosi è elemento chiave per spiegare il continuo mutamento di forme e sembianze, un mutamento che è legato in prima istanza sempre alla disposizione morale dell'individuo.

Interessante nella concezione metafisica di Conway è la delineazione della seconda ipostasi del reale, ciò che lei definisce una *natura media*, che è propriamente la figura del Cristo. Assimilata alla nozione di *logos prophorikos* (il verbo pronunciato che allude alla tradizione di Filone di Alessandria) ed insieme della figura cabalistica di Adam Kadmon, la struttura della natura media risulta peculiare poiché funge da ente mediatore tra Dio e l'ambito delle creature, ed in qualche modo è investita sia di un ruolo salvifico che

⁵⁷ Come si avrà modo di osservare in seguito, la scuola di Cambridge ha in vario modo contribuito a contrastare un dualismo delle *res* cartesianamente inteso, nonché il rigido meccanicismo che ne deriva. H. More in primis ha sostenuto e formulato la sua metafisica in risposta alla irriducibile dicotomia tra *res extensa* e *res cogitans*, attribuendo anche alle realtà incorporee, ed all'anima in primo luogo, la caratteristica dell'estensione, attributo fondamentale che ne assicura la sua azione di controllo sul corpo, la cui azione ed il cui movimento sarebbe, altrimenti, a suo parere difficilmente spiegabile.

generativo rispetto ad esse. Tuttavia, il Cristo quale *logos*, nella lettura di Conway, non è incluso nella struttura trinitaria, che sarà presentata e riletta in modo differente⁵⁸.

Un ultimo argomento che si andrà ad affrontare è quello legato alla dimensione del peccato, della pena e della teodicea che in Conway sembrano essere in parte ispirati al pensiero di Origene, oltre che alla dottrina cabalistica, poiché attraverso la riflessione sul peccato e sulle dinamiche legate alla metempsicosi, si arriverà ad una negazione della dannazione eterna in favore della teoria della salvezza universale attraverso la rigenerazione del singolo nella sofferenza. Vediamo allora, seguendo l'argomentazione esposta nei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, come queste nozioni prendono forma.

⁵⁸ Si veda in particolare, in questa dissertazione, la sezione dedicata alla cristologia in Conway pagg. 57-72.

1. Dio Primo principio e le sue caratteristiche

Come si è anticipato, si rivelerà in Conway una realtà strutturata secondo tre sostanze tra loro correlate e dipendenti dalla sostanza prima, che è Dio e primo principio, in un rapporto di subordinazione l'una all'altra come vuole il modello emanazionistico. L'argomentazione del trattato si sviluppa allora a partire dalle proprietà ontologiche e metafisiche della divinità, e si iscrive in ciò che è definita una teologia naturale descrittiva, il cui obiettivo è quello di restituire una lettura del monoteismo cristiano che possa conciliarsi anche con le dottrine ebraiche e musulmane, ed in particolare con l'aspetto della concezione trinitaria di Dio.

Nella costruzione della cosmologia di Anne Conway il Primo Principio, Dio onnipotente, è:

Spirito, luce, vita, infinitamente saggio, buono, giusto, onnisciente, onnipotente, onnipotente, il creatore di tutte le cose visibili ed invisibili⁵⁹ [...]

di Dio sono enunciati anche tutti gli altri attributi, elementi che richiamano la tradizione platonica e neoplatonica nel riferirsi al principio della realtà fenomenica, e che ne garantiscono la assoluta trascendenza ontologica: Dio è infatti assolutamente semplice, privo di parti, fuori dal tempo, immutabile ed unità perfetta in sé stesso. Non si addicono a lui attributi di corporeità, forma, immagine, figura.

Ancora elemento che ci riporta ad una lettura platonizzante è il riferimento alla *unità* del principio, ed alla sua fissità: in Dio non vi è movimento né modificazione, non vi è tempo, che implicherebbe entrambe le condizioni di mutamento e movimento; egli è immanente e unito alla natura creata attraverso un rapporto partecipativo; è essenza e sostanza distinta dalle proprie creature ma *intimamente presente* in ognuna di esse, che di lui partecipano e a lui sono unite attraverso l'elemento della vitalità di Dio e della pienezza dell'essere.

Osserva Peter Loftson, su questo punto⁶⁰, che la interpretazione di Conway della natura di Dio è da intendersi in senso letterale, ovvero Dio, quale essere spirituale, puro soggetto pensante, possiede letteralmente gli attributi a cui si fa riferimento. Dio è ente incorporeo,

⁵⁹ Anne Conway, *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, Cap. I, s. 1. La traduzione dei passaggi che saranno citati d'ora in avanti, ove non specificato, è mia e si basa sul testo latino edito da F. M. van Helmont, 1690.

⁶⁰ *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Edited by Peter Loftson, Martinus Nijhoff, 1982, pag. 26.

padre e creatore, ma la riflessione sugli attributi divini, e sulla letterale applicazione di questi ultimi nell'ambito della natura creata, genera in Conway una interpretazione non ortodossa della teologia cristiana, nonché una interessante e nuova visione metafisica.⁶¹

Dati gli attributi divini, vi è un altro aspetto interessante che riporta Conway molto indietro nella tradizione filosofica e che ci riconduce a Plotino: questo elemento è la attitudine della divinità alla eterna contemplazione della sua stessa natura. Dio, in quanto unità assoluta e pieno essere, è contemplazione della sua stessa natura, ed è proprio da questo assunto che Conway formula la sua versione della dottrina trinitaria.

In primo luogo si deve specificare che, in questa costruzione, la generazione delle due *specie* del reale, subordinate a Dio, avviene secondo il modello della *emanazione*: le creature assumono gli attributi divini quali spirito, luce, vita, bontà e li posseggono in forma soltanto partecipata; come si avrà modo di specificare in seguito, anche l'attributo della infinità di Dio, se letto, come anticipato, in modo letterale da Conway, si riflette anche sulle altre due realtà ipostatiche, e genera quella che sarà la peculiare caratteristica della realtà creaturale, la quale si costituirà, appunto, come una realtà in sé stessa infinita. Sul piano ontologico il ricorso alla modalità della emanazione per spiegare la generazione da Dio ha certamente l'effetto di mantenere inalterate le proprietà ontologiche di assoluta unità e pienezza del Principio e di giustificare, al tempo stesso, la sua commistione, o intima presenza, con l'altro da sé: con la sfera del molteplice che gli è subordinata e che del principio partecipa. Una condizione metafisica che ancora una volta ci restituisce la potenza della riflessione plotiniana sulla nozione di unità, una condizione che non si può non riportare attraverso le parole di Beierwaltes:

“L'Unità come relazione presuppone dunque l'Identità del particolare nella struttura di relazione e l'Identità del punto di riferimento di tutti i correlati. Un caso particolare ed insieme estremo dell'Unità relazionale in sé è il concetto cristiano della Trinità: la relazionalità fra le tre 'Persone' dell'unico Essere divino costituisce un processo atemporale di reciproca immanenza, pensante ed amante. L'unico Essere sostanziale si apre in Trinità (*mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate ... pluralitas*) e proprio così si costituisce come Unità: Triplice Unità come Unità assoluta, presente a sé stessa prima di ogni Molteplicità o Differenza in senso proprio, che non solo

⁶¹ Ivi.

distingue in lei il particolare, bensì primariamente lo separa e lo divide. Il rapporto tra Unità e Trinità, che non sono da intendere come concetti numerici, è il fondamento filosofico del pensiero teologico”⁶²

Nelle sue riflessioni Beierwaltes richiama l'importanza della concezione plotiniana dell'unità per la teologia cristiana e ne sottolinea l'elemento fondativo anche per il pensiero teologico e filosofico occidentale: l'attitudine a pensare l'unità assoluta come sempre relazionata alla molteplicità che da essa si genera. Il platonismo di Cambridge coglie ancora una volta ciò che Beierwaltes magistralmente definisce Uno-unificante, la qualità dell'Uno che reca in sé l'assoluta unità, ma anche quella unità “sintetica” o unificante, consistente nella relazionalità con ciò che è altro da sé, e di cui è principio. L'Uno come “Primo” deve essere pensato anche e sempre in relazione al Molteplice. Questo aspetto si riverbera indubbiamente nella concezione della nostra Conway, che riserva al rapporto tra unità del principio e molteplicità del mondo creato una attenzione particolare proprio sul piano metafisico.

⁶² W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero 1992, cit., pp. 23-24. Il testo latino citato è Anselmo, *Monologion*, 43.

2. *Trinità*

Dopo aver aperto la sua trattazione con l'enunciazione delle caratteristiche ontologiche del Principio, Lady Conway si inoltra in una digressione che riguarda la nozione della trinità. È interessante osservare come, seppur Conway accetti e proponga l'esistenza del Cristo quale Figlio primogenito di Dio, quest'ultimo non sia contemplato anche in una visione trinitaria di Dio intesa in senso ortodosso. Infatti, il Figlio primogenito di Dio, che di quest'ultimo è emanazione o ipostasi, non si pone come ontologicamente identico a Dio, ma resta su un piano subordinato, seguendo manifestatamente la linea del cabalismo cristiano che per Conway è il maggior riferimento in questo momento dell'argomentazione.

Sembra che Conway voglia oscillare tra un deciso atteggiamento anti-trinitaristico ed un parziale accoglimento della visione trinitaria, proponendo come valida una sua personale soluzione: quella che vede Dio uno e trino spiegarsi nella triplice manifestazione della stessa sostanza divina, in forma di Sapienza e Volontà, attributi o *modi* che non ne pregiudicano in alcun modo l'integrità e la unità concettuale.

Questa riflessione richiede in Conway anche una ulteriore premessa sulla nozione di tempo: poiché in Dio non è presente la nozione del tempo, che implicherebbe mutamento – il tempo nella dimensione creaturale è inteso da Conway come il susseguirsi di momenti e cambiamenti di stato, la dimensione creaturale è dunque caratterizzata dal divenire costante –, per questo motivo non è concepibile nemmeno una conoscenza o volontà *successive* o seconde in Dio, ovvero una conoscenza ed una volontà successive all'atto unitario della creazione. Sapienza e Volontà (*Wisdom and Will*) sono elementi in Dio coincidenti ed eterni e sono allora *modi* differenti di manifestazione della medesima sostanza. Nella stessa ottica Conway legge quindi il dogma cristiano della Trinità: il nodo problematico sul quale la nostra autrice interviene è la nozione cristiana di trinità intesa come "Dio in tre persone", che costituisce la *pietra dell'offesa* al popolo ebraico e musulmano; a suo modo di vedere, se il dogma trinitario fosse rivisto sul piano "terminologico", non vi sarebbe nessuna difficoltà di accoglierlo anche da parte di religioni radicalmente monoteistiche. Non si può infatti negare, seguendo il ragionamento di Conway, che Dio sia Sapienza, e che si manifesti attraverso la sua azione creatrice ed infinitamente potente con un atto immediato di volontà, che altro non è che la manifestazione della sua Idea.

Se ora si omettesse la frase che riguarda le tre distinte persone, che è la pietra dell'offesa tanto dei Giudei quanto dei Turchi, e di altri popoli, e in verità non ha ragionevole senso in sé, né si ritrova nelle Scritture, tutti potrebbero facilmente convenire in questo argomento: in nessun modo infatti essi negano che Dio abbia *sapienza* e una *idea essenziale* e un verbo, tale in sé stesso per cui parimenti tutto conosce; e poiché concedono che lo stesso [essere] dia esistenza a tutte le cose, sono costretti a riconoscere che nello stesso si dia la volontà, per la quale si compie e si traduce in atto ciò che è celato in quella *Idea*.⁶³

Per provare che in Dio non vi sia alcuna distinzione di persone, o entità, è necessario pensare che nella sua mente tutto si traduce in atto e che quella volontà è congiunta all'idea di ciò che deve esser creato, e che si manifesta, per mezzo di Dio, immediatamente ed infinitamente.

[...] e ciò stesso è creare, certamente, l'essenza della creatura; infatti, non la sola Idea conferisce l'esistenza alla creatura, ma la volontà congiunta all'Idea. Così come l'architetto ha nella sua mente l'idea della casa, la sola Idea non può edificare quella casa, ma la volontà con essa congiunta, e che con questa coopera.⁶⁴

Osserva P. Lopton⁶⁵ su questo argomento, che l'aspetto della fondatezza razionale e filosofica della dottrina cristiana della trinità non è un elemento di secondaria importanza per Conway, che certamente ne deve aver percepito la complessità ed il "puzzle razionale cui questa dottrina ha dato luogo"⁶⁶. Tuttavia, è difficile credere che la riflessione sulla dottrina trinitaria sia soltanto dettata da una semplice necessità di giustificazione razionale, quanto piuttosto dall'intento ecumenico e conciliatorio che muove Conway nel condurre le sue riflessioni⁶⁷; intento che, tra l'altro, la accomuna pienamente ai pensatori

⁶³ Conway, *Principia*, Capitolo I, §. 7.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Edited by Peter Lopton, op. cit., *Introduzione*.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Questa è opinione condivisa anche da Sarah Hutton in *Anne Conway. A Woman Philosopher* op. cit., e da numerosi studiosi che si sono occupati dell'argomento, si vedano le riflessioni della curatrice dell'edizione 1996 dei *Principia* in *The principles of the most ancient and modern philosophy*, trans. Allison

di Cambridge. Secondo il parere di Loptson, la dottrina trinitaria riveduta da Conway si presenta lievemente ambigua, o quantomeno non perfettamente chiara nella sua struttura. Cercherò di riassumere brevemente queste considerazioni: la difficoltà, a parere di Loptson, starebbe proprio nel comprendere quali siano le tre distinte proprietà o attributi che in Dio costituiscono la *versione* della trinità di Conway: si è detto che Dio è Sapienza, cui appartiene la infinita e purissima idea del tutto, in secondo luogo Dio è creatore, ovvero la sua stessa idea tradotta in atto creativo, ed in questo senso egli è volontà. Da queste premesse, la trinità intesa in senso cristiano e riletta da Conway dovrebbe essere composta da Dio, l'Idea, la Volontà. Si aggiunge però un ulteriore attributo di Dio nell'argomentazione di Conway che a parere di Loptson potrebbe rientrare fra i tre elementi che compongono la trinità, ed è l'attributo della Sapienza, prima citato. Dunque, stando a queste premesse, riportando le *modalità* di rappresentazione di Dio secondo Conway al concetto trinitario delle tre distinte *persone*, si potrebbe parimenti formare una trinità costituita da Dio (che è Idea in sé stesso), Sapienza e Volontà, dove Sapienza e Volontà sono appunto il Figlio e lo Spirito Santo. Il commento di Loptson non fornisce soluzioni in tal senso, lasciando aperta la questione. Secondo il parere di chi scrive, non è forse del tutto necessario descrivere una corrispondenza piena tra la versione ortodossa della trinità e quella riproposta da Conway, né si crede che vi sia un intento del genere da parte della viscontessa. Ciò che è interessante probabilmente è in primo luogo il fatto che lady Conway riconosce l'esigenza, sul piano concettuale, di dover distinguere in modo razionale ciò che nella dottrina trinitaria è accettato per professione di fede, riproponendo su due piani distinti ciò che il trinitarismo ortodosso unisce nella nozione di trinità. Dio è ontologicamente la stessa sostanza del Figlio e dello Spirito Santo, anche se sul piano "ergonomico" le tre manifestazioni hanno ruoli differenti, ove Cristo ha effettivamente un ruolo di mediazione con la natura creata, nonché un ruolo salvifico. Nel caso di Conway Dio trino si manifesta attraverso modi ed attributi differenti, che non sono Cristo e lo Spirito Santo, ed al tempo stesso il Cristo, quale entità mediatrice, segue la linea dettata dalla lettura cabalistica del cristianesimo, acquisendo ontologicamente un ruolo di subordine quale ipostasi.

P. Coudert and Taylor Corse, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, oppure sullo stesso argomento Popkin, R.H., *The Spiritualistic Cosmology of Henry More and Anne Conway*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 97-114.

Si deve rendere atto a Loptson di quanto questi passaggi del testo intorno alla dottrina della trinità lascino ancora aperto un grande interrogativo sulla loro interpretazione.

Su questo piano Sarah Hutton interpreta la riflessione di Conway sulla trinità come un puro *esercizio*⁶⁸ di deismo, che ben si inquadra nella visione unitaria del pensiero di Conway e che più che mai si fonda su principi di accoglienza, tolleranza ed ecumenismo condivisi anche dal suo maestro More. Anche nel caso di Conway, con le dovute differenze rispetto a More, la *lotta* all'ateismo si combatte con le armi dell'interpretazione delle scritture e con una solida base di filosofia e ragionamento logico, che riconducano sempre entro una cornice di teologia naturale i principi religiosi. La conversione dell'infedele e dell'ateo è tra gli obiettivi da raggiungere attraverso una analisi filosofica della realtà, che sempre abbia come termine ultimo Dio.

Significativo in questo senso il ricorso alle dottrine della *Kabala*, che in più punti dell'esposizione di Conway hanno un ruolo di grande importanza, come si avrà modo di vedere. Tuttavia, Hutton riconosce che l'uso che Conway fa dei molteplici elementi che provengono dalla Kabala e dal Cristianesimo è, in un certo senso, sempre racchiuso in una cornice razionale, in cui la deduzione logica ha la precedenza rispetto all'autorità della interpretazione dottrinarie dei significati religiosi. Per ottemperare al suo professato ecumenismo, e nell'intento di estendere la sua lettura del cristianesimo ad ebrei ed islamici, nonché per la conversione degli "infedeli", Anne Conway cristianizza le nozioni qabbalistiche avendo come riferimento la Bibbia. Lo si è appena dimostrato con il riferimento alla dottrina trinitaria, ma anche, lo si vedrà nello specifico, con la assimilazione della figura del Cristo al *primo uomo* Adam Kadmon, mediatore tra Dio ed il mondo. Al centro sempre il suo intento ecumenico: se la Kabala può essere un terreno comune tra ebrei e cristiani, e se il suo sistema può fornire una possibile lettura del cristianesimo che sia compatibile con i cristiani dottrinari e non offensiva per il popolo ebraico, la sua filosofia potrebbe essere una possibile via di conversione. Un obiettivo, per nulla celato, ma neanche esplicitamente dichiarato nei *Principia*, che è tuttavia molto chiaro soprattutto nella riflessione circa la figura del Cristo e del suo ruolo nel rapporto tra Dio ed il mondo: se il ruolo del Cristo fosse *correttamente* inteso, afferma Conway, e se la propria teoria della sostanza fosse condivisa dai più, "ciò contribuirebbe in gran

⁶⁸ S. Hutton *Anne Conway, a Woman Philosopher*, op. cit. pag 171.

misura alla diffusione della verità della fede e della religione cristiana tra gli ebrei e gli islamici, ed altri popoli infedeli”.

Su questo argomento anche A. P. Coudert definisce le idee di Conway “extraordinary, not only as the record of a woman trying to understand the reason for her own intense suffering, but also because of the radically unorthodox conclusions she reaches as she tried to answer the most pressing theological and philosophical question of the day”⁶⁹.

⁶⁹ In A. P. Coudert, T. Corse, *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Cambridge University press 1996, Introduction, xi.

3. Dio, Tempo e creazione

Ciò che segue, nel secondo capitolo, e la successiva argomentazione che riguarderà più nello specifico l'ambito fenomenico del divenire e delle creature, discende anche dalla concezione di Conway della natura del tempo. Le conclusioni alle quali Conway arriva sono singolari. Il tempo è successione di movimenti, e di mutamenti, che attengono alle creature e ad esse soltanto. Anche in questo caso osserviamo il ricorso all'antica e preziosa dicotomia platonica fra “ciò che sempre è, senza avere generazione (τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον)” e “ciò che sempre diviene, senza mai essere” (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε)⁷⁰, laddove l'ambito della pienezza dell'essere è sempre rappresentato dal primo principio, Dio onnipotente. Le creature sono, e sono proprio in funzione del loro divenire e del loro perpetuo trasformarsi, nel tempo. Il tempo dunque è movimento, è il luogo della incessante trasformazione vitale che è la vita stessa, la vita delle creature; essere in movimento è essere nel tempo, una dimensione che non attiene, invece, a Dio, perfetta eternità in sé stesso, cui appartiene la assoluta immutabilità.

La riflessione sulla temporalità ci induce a sottolineare alcuni elementi presenti in questa argomentazione, e cioè la discontinuità, sempre evidenziata in Conway, tra il tempo delle creature ed il tempo divino. Dio, infatti, quale ente infinitamente perfetto, si colloca per Conway a volte al di fuori del tempo, laddove per tempo si intende quello che attiene alla dimensione creaturale. Tuttavia, questo essere al di fuori del tempo colloca Dio in un tempo che è il suo proprio, ed è la dimensione della temporalità stessa che contiene in sé tutti gli infiniti, ma misurabili, tempi afferenti alla dimensione creaturale. Il tempo di Dio allora è un tempo infinito, è l'eternità in sé stessa, una infinità senza tempo che non ha inizio né fine, poiché il suo inizio e la sua fine coinciderebbero con quelli che sono propri di Dio stesso, piena, perfetta ed infinita esistenza. Prima di Dio non vi è un tempo, se inteso in senso terreno, non vi è un *prima* o un *dopo* rispetto a Dio che però in sé stesso è tempo infinito, una infinità sempre presente ma non misurabile con i parametri del tempo terreno.

⁷⁰ Platone, *Timeo* 27d–28b, la traduzione che qui riporto e quelle che seguiranno sono di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

Tuttavia, l'eternità delle creature non che è una infinità di tempi, nella quale sempre furono e sempre saranno senza fine. Né tuttavia questa infinità di tempi è uguale alla infinita eternità di Dio, poiché l'eternità di Dio non ha tempi in sé stessa e nulla che in sé può essere detto passato o futuro, ma quella è totalmente e sempre presente, e *certamente è nel tempo, ma non compresa in questo.*⁷¹

Diverso è il tempo che attiene alla dimensione creaturale, che ha invece un inizio, ha avuto un inizio con la creazione, ed ha anche una fine. Il tempo inteso in senso terreno è una successione di avvenimenti legati alla creatura stessa e ai suoi mutamenti.

La creazione avviene per un atto immediato ed infinito della volontà di Dio, nella cui mente l'idea è anche essa stessa atto, per cui non vi è alcuna successione di tempo tra la volontà di creazione e la sua realizzazione, né vi sono cause strumentali intermedie, o materia preesistente da plasmare, ma la sola essenza delle creature. Tuttavia, per i motivi esposti precedentemente, le creature non sono coeterne a Dio, a cui appartiene l'eternità; ad esse appartiene soltanto il tempo misurabile che con loro si crea.

[...] precisamente infatti le creature, come il tempo, che non sono null'altro che successivi movimenti e operazione delle cose create, ebbero un principio, che è Dio, o l'eterna volontà di Dio. E perché dovrebbe sembrare cosa strana a qualcuno, se i tempi nel loro insieme o universalità si dicano infiniti, poiché anche il tempo per quanto il più piccolo possa essere concepito, ha in sé la forma della infinità?⁷²

È interessante la soluzione di Conway nel conciliare la nozione di tempo infinito con quella di eternità che si riferisce, invece, soltanto a Dio: ella ipotizza infatti una infinità temporale di tempi, una infinità che si riflette anche nella costituzione della creatura e dell'universo creato, quale infinitamente divisibile in ogni sua parte. Presupposta la infinita onnipotenza di Dio, si dovrà anche supporre che il mondo creato possa e debba esistere per un tempo non misurabile dalla creatura, che può solo constatarne l'infinità, ma che nella mente di Dio ha una scansione finita.

⁷¹ Conway, *Principia Philosophiae* cap. II § 5.

⁷² Ivi.

È importante per Conway definire la nozione dell'eternità per intervenire sulla *vexata quaestio* della creazione eterna o *ab aeterno*. Se l'eternità che attiene alle creature è letta, alla luce di quanto detto, come un infinito insieme di tempi misurabili, allora anche la creazione *ab aeterno* può essere considerata plausibile, tuttavia coloro che intendono l'eternità delle creature come *coeternità* con Dio commettono un errore di fondo che deve essere rigettato, poiché ammettono anche che il tempo non abbia alcun inizio. In questa sezione - ci troviamo nei primi paragrafi del secondo capitolo - Conway commenta la teoria secondo cui il mondo avrebbe avuto inizio in un determinato tempo, che limita di fatto la potenza di Dio ad un definito numero di anni. Anche la teoria sostenuta da coloro che credono che il mondo si sia generato successivamente ad un mondo preesistente, non generato da Dio, commettono a suo parere un errore. Queste sono entrambe teorie che, secondo quanto è stato detto, sono in contrasto con quanto affermato rispetto all'infinita potenza di Dio: in Conway la creazione non può che avvenire *ab aeterno*, ovvero in un tempo non misurabile dalla mente creaturale che è l'eternità di Dio; al tempo stesso anche il tempo che attiene al mondo è un tempo infinito, sia nella sua ampiezza che nella sua divisibilità, poiché non si può immaginare un limite nel numero di tempi che si succedono l'un l'altro, né immaginare una scansione di tempo della quale non si possa operare una ulteriore divisione; in questo modo Conway colloca la nozione di tempo infinito su un differente piano rispetto alla assoluta infinità di Dio, che è invece una eternità senza tempo, o, più probabilmente, il tempo assoluto di Dio in cui si colloca e da cui scaturisce la temporalità umana.

E per questo le creature sempre furono e sempre saranno. Tuttavia, l'eternità delle creature non è che una infinità di tempi, nella quale sempre furono e sempre saranno senza fine. Né tuttavia questa infinità di tempi è uguale alla infinita eternità di Dio, poiché l'eternità di Dio non ha Tempi in sé stessa e nulla che in sé può essere detto passato o futuro, ma quella è totalmente e sempre presente, e certamente è nel tempo, ma non compresa in questo.⁷³

Dio è infinitamente buono ed anche bontà in sé, per questo dei suoi attributi partecipa la sua creatura, in un perfetto schema *archetypon – ectypon*, in cui la bontà si trasferisce al

⁷³ Conway, *Principia* cap. II § 5.

mondo creato, sgorgando da una fonte che zampilla perpetuamente. La creazione è infinita emanazione, un oceano che continuamente riceve gli infiniti flussi dai suoi affluenti; anche in questi passaggi vi è il richiamo neoplatonico alla immagine della pienezza e della sovrabbondanza dell'Uno-Bene, che crea per emanazione e per la pienezza e la sovrabbondanza del suo essere. Dio è perfetto essere e perfetta esistenza, come egli stesso ha rivelato a Mosè sul monte Sinai.

Nella nozione di temporalità e di tempo si trova in Conway un elemento che si vedrà essere il filo conduttore del suo pensiero: il motivo vitalistico della vita come movimento incessante. Nel definire il tempo relativo al mondo creato, Conway spiega che questo è elemento essenziale poiché è successione di movimenti, successione di azioni che assicurano anche un sempre costante progredire verso il meglio. Come si avrà modo di osservare in seguito, il movimento incessante è in Conway elemento che assicura la vita stessa, che si identifica nell'elemento aristotelico del movimento intrinseco e costante, nozione mutuata dalla tradizione ilozoistica e medica, e che in Conway è alla base tanto della sua cosmologia quanto dell'ambito che attiene alla materia ed alla sfera morale dell'individuo. Anche in questo caso il tempo è un continuo ed incessante succedersi di azioni e movimenti, ed è tuttavia infinito, poiché con il cessare del movimento cesserebbe anche la vita stessa, condizione, questa, impossibile per Conway.

Dio, dunque, dona la vita, l'essere ed il tempo al mondo creato, rendendo quest'ultimo infinito, perché infinita è la possibile successione di tempi che in esso sono compresi.

E la ragione di questo è manifesta, poiché il tempo null'altro è che il successivo movimento, o azione, delle creature, il cui movimento o azione se cessasse, similmente cesserebbe il tempo, e le creature stesse cesserebbero con il tempo, poiché tale è la natura della creatura, di essere in movimento, o di avere un qualche movimento, mediante il quale progredisca e cresca verso ulteriore perfezione. In Dio non vi è movimento successivo, o azione verso una ulteriore perfezione, poiché egli è assolutamente perfetto, da ciò allora che nessun tempo vi è in Dio e nella sua eternità. Inoltre, poiché in Dio non vi sono parti, in Lui non vi sono inoltre tempi, poiché tutti i tempi hanno le loro parti e sono divisibili all'infinito [...].⁷⁴

Seguendo lo stesso ragionamento si può allora rispondere alla domanda circa la creazione, se questa sia un atto simultaneo o successivo: se ci si riferisce a Dio, la creazione non può

⁷⁴ Ivi, §6.

che essere un atto simultaneo, come atto interno alla sua stessa volontà; se invece ci si riferisce alle creature, la creazione è infinita ed implica successione nel tempo.

4. Cristologia: generazione dal Principio e necessità di un ente medio.

Alcune soluzioni cantabrigensi ed Anne Conway

La successiva tematica che ci si appresta ad analizzare, vale a dire il ruolo della così definita *entità media*, coincidente con la figura del Cristo, è introdotta da Conway nei capitoli II e IV dei *Principia Philosophiae*. Prima di proseguire, vorrei soffermarmi su quello che sembra essere un'interessante cornice più generale in cui poter collocare la riflessione di Conway e che, ancora una volta, può rivelarsi in assonanza con i principi che muovono la riflessione cantabrigense, pur con le dovute differenze.

Definite le caratteristiche del Principio, è ora necessario pensare in che modo e in che misura tale assoluta perfezione possa conciliarsi con la generazione di un Mondo materiale e corruttibile. Più precisamente: in che modo ciò che è *assolutamente buono* possa generare una natura imperfetta e corruttibile, ed ancora, cosa renda logicamente valido e comprensibile un rapporto Dio – Mondo che includa in sé la generazione del Male.

Questa tematica, estremamente delicata, era stata già ampiamente analizzata in epoca classica: a partire dal *Timeo* di Platone, infatti, la questione della Generazione dal principio e, contestualmente, della Imperfezione che permane nella materia è argomento al quale si è tentato di dare le più varie risposte, soprattutto perché è proprio con Platone che si può dire sia avvenuta, nel pensiero occidentale, la svolta che vede il male e l'imperfezione come connaturato alla realtà sensibile. Nel Libro III della *Repubblica* Platone, nel celebre discorso inerente ai *typoi peri theologias* (i punti fondamentali della teologia, o del discorso sugli dèi), ammonisce e bandisce lo studio dell'epica, poiché restituisce un'idea della divinità che agisce secondo fini egoistici; con l'affermazione secondo cui il dio non è mai responsabile dei mali, ma soltanto dei beni, Platone dà il La ad una tradizione di pensiero destinata a riverberarsi nei secoli a venire e fino ai nostri

giorni, si pensi, infatti, alla forza di questa affermazione se rapportata ai suoi effetti sulla tradizione cristiana.⁷⁵

Riguardo a questa tematica e la sua trattazione nella tradizione cantabrigense, B. Lotti segnala, tra i molti riferimenti all'epoca classica, la trattazione della nozione degli *amartémata* di provenienza aristotelica.

Nel Libro II della *Fisica* Aristotele analizza l'elemento dell'errore, del mostro (*Theras*), l'accidentale prodursi di una creatura deforme, e lo fa con l'obiettivo di dimostrare che nella sussistenza dell'essere deforme non vi sia la possibilità di un fallimento della natura ma che, al contrario, l'*accidenti* sia perfettamente riconducibile all'ambito della *physis*.

E dal momento che la natura è duplice, da un lato materia, dall'altro è forma – ed essa stessa è fine mentre le altre cose sono *in vista del fine* – la forma allora sarà causa in quanto causa finale.⁷⁶

La nozione di *amartémata* è, nella lettura di Aristotele, riconducibile alla dimensione di ciò che è accidentale (*symbebekos*), e, per questo, non inficia il normale svolgimento dei processi fisici ma viene in qualche modo “assorbito” nella nozione stessa di natura: quest'ultima è al tempo stesso causa e *telos* (causa finale) di sé stessa, poiché il suo fine ultimo non è fuori di sé ma nel suo stesso svilupparsi. E così, come anche nell'arte, che opera in vista di un fine, si riscontra la possibilità dell'errore, così anche nella natura tali errori possono verificarsi, senza che questo incida sulla validità del finalismo.

D'altra parte, anche nei prodotti dell'arte vi sono degli errori (*amartia*); così, ad esempio, il grammatico non ha scritto correttamente, e il medico ha somministrato male la medicina. È perciò evidente che la stessa cosa è possibile anche nelle cose che sono secondo natura. Se dunque nelle cose che sono secondo tecnica, ciò che è fatto correttamente, è fatto in vista del fine, ma lo hanno mancato; allora allo stesso modo avverrà per le cose naturali, ed i mostri (*terata*) sono un errore nel conseguimento del fine.⁷⁷

⁷⁵ Segnalo come interessantissime letture di approfondimento sul tema M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁷⁶ Aristotele, *Fisica*, saggio introduttivo, trad. note e apparati di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 1995: 199a, 31-32.

⁷⁷ Ivi, 199a, 35 – 199b, 5.

In altre parole, l'errore viene ricondotto da Aristotele nell'ambito del finalismo poiché attiene a ciò che egli definisce l'ambito della *tyche*, del caso e dell'accidente, che a sua volta è "scelta" dettata da un fine originario. Ciò che sembra avvenga casualmente perché determinato da un fatto contingente ha comunque in sé un fine originario che ha mosso quella determinata azione. Allo stesso modo, riconducendo anche l'errore nell'ambito dell'accidenti, si può dire che questo non si configuri mai come un fine e dunque non vada mai ad inficiare il finalismo della *physis*, poiché quest'ultima, in quanto causa finale, è anche sempre necessitata dalla sua stessa finalità.

Se allora, nell'analisi di Aristotele, la dimensione dell'*amartia* risulta perfettamente inscritta nell'ordine della natura e reintegrata nell'ordine delle cause, nell'ambito teologico la questione diviene più complessa, poiché sorge il problema di conciliare una visione di volontarismo teistico con la possibilità che vi sia, anche solo episodicamente, un fallimento dell'azione divina sulla materia. È questa la dimensione che sottende anche alle strategie cantabrigensi riguardo a questo problema. Comune denominatore dei pensatori che andremo ad analizzare – una prospettiva in cui includo anche Anne Conway ma che ha bisogno di cautela nel sottolineare anche alcune differenze – consiste nella volontà di porre un rimedio anche su un piano logico a quelle che sembrano essere delle fallacie teologiche che rischiano di condurre ad una visione ateistica. Nel caso specifico di Cudworth si può affermare che, da un lato, il meccanicismo contro cui egli si scagliava, presentasse una componente ateistica nell'escludere ogni intervento divino dai processi della natura; d'altro canto, anche il teismo volontaristico poneva delle problematiche poiché vincolava, per eccesso opposto, ogni avvenimento o processo naturale al continuo ed immediato intervento della divinità. Fra i due atteggiamenti "ateistici" si pone il ragionamento di Cudworth quanto di More, che tende da un lato a salvaguardare la natura dalla visione meramente meccanicistica – la natura è pur sempre manifestazione di Dio e della sua sapiente opera – dall'altra a scongiurare il rischio che si possa ipotizzare un fallimento o un errore imputabile a Dio: si tratta insomma di giustificare, su un piano prima di tutto logico, l'esistenza non soltanto del male metafisico e del peccato (che pure sono racchiusi nella nozione di *amartia*) ma anche dell'errore visibile in natura. Come potrebbe la materia informe e *arithmos* resistere alla onnipotente azione divina? In ultima istanza come si spiega la generazione, da parte di un ente perfettissimo, di creature mortali e fallibili?

Il problema della materia inerte ed imperfetta è di grande rilievo anche negli autori neoplatonici, che relegano il male e l'imperfezione alla sfera della materia impura, colpevole dell'allontanamento progressivo dal Primo Principio (Uno) attraverso i vari "stadi" dell'essere, le ipostasi.

Anche in questo caso lo sguardo dei *Cambridge Platonists* verso gli autori classici è evidente: al tentativo aristotelico di ricondurre l'imperfezione del *monstrum* nell'ordine della natura si unisce la "soluzione" di stampo neoplatonico della suddivisione della sfera trascendente in più entità derivate dall'Uno-Bene, le ipostasi. Alla urgenza di natura logica di comprendere il male e l'imprevisto nel perfetto "ingranaggio" naturale si unisce la necessità di tipo teologico di *preservare* - se questo termine mi è concesso - Dio, il Principio, dall'accusa di accidentale *impotenza* nei confronti della materia. Se nella visione Aristotelica, infatti, è contemplata la possibilità che la materia possa episodicamente ed accidentalmente sottrarsi all'azione generatrice della natura, purché questo caso sia ricondotto sul piano logico all'ordine della Natura - inteso come procedimento verso il Bene ed alla *necessità (ananke)* - ciò risulta assolutamente impensabile in un quadro teologico così saldo come quello cantabrigense.

Il risultato che ne deriva è allora l'introduzione di una figura o *entità mediana* tra Dio onnipotente e la natura creata, che intervenga al servizio di Dio per plasmare la materia inerte.

Per intervenire in questa annosa questione, gli esponenti del circolo di Cambridge, ed in particolare H. More e R. Cudworth, ricorrono all'introduzione, nel loro sistema cosmologico, di principi cosmici ordinatori, entità mediane al servizio della volontà divina, dunque privi di volontà autonoma e di coscienza riflessiva, che intervengano ad ordinare il mondo creaturale secondo il progetto divino, e che siano in "diretto" contatto con la materia da plasmare ed ordinare. In via del tutto generale si può affermare che queste entità medie, o principi cosmici, come magistralmente le definisce B. Lotti nella sua ricostruzione del pensiero cantabrigense e della Natura Plastica in R. Cudworth⁷⁸, sono funzionali anche e soprattutto su un piano logico e teologico a "giustificare" la presenza di imperfezioni o errori che sono occasionalmente riscontrabili in natura, e che sarebbero difficilmente attribuibili all'intervento diretto di Dio onnipotente sulla materia. Se a plasmare la materia fosse infatti un intervento diretto della divinità non ci sarebbe

⁷⁸ B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine 2004.

possibilità di considerare una resistenza della materia stessa al volere di Dio, unico avvenimento che spiegherebbe l'esistenza dell'imperfezione, poiché la creazione diretta di un dio ha come unico esito la creazione di ulteriore perfezione.

La soluzione ideata da R. Cudworth, nella sua opera *The true intellectual system of the universe*, l'introduzione della nozione di *Natura Plastica*, è la più tarda sul piano cronologico, rispetto all'ambiente cantabrigense oggetto della nostra riflessione, ma è anche la più ampia e consistente - segno del fatto che l'argomento rappresenti effettivamente una urgenza del pensiero -, frutto di una lunga e articolata riflessione nell'intento di dare risposte, sul piano logico e ontologico, agli interrogativi che investono la religione cristiana. Da un lato risulta necessario riaffermare con forza i segni di una divina presenza del mondo fisico, troppo spesso concepito invece come campo dei fenomeni guidati dalla casualità; dall'altro preservare una qualche "autonomia" della dimensione della natura, la quale non poteva essere soltanto soggetta al costante e continuo intervento diretto di Dio, così come gli ambienti della teologia calvinista continuavano a sostenere. Entrambe le concezioni appena accennate sono infatti, secondo Cudworth, veicolo di pericolosi risvolti "ateistici".⁷⁹

La Natura Plastica è dunque uno strumento della Mente Divina, e come tale non può agire autonomamente. È responsabile del *moto locale della materia* ma priva della duplicazione riflessiva propria della sensibilità e della coscienza.

La Natura Plastica assume dunque le caratteristiche di un "agente" responsabile dell'ordine dei fenomeni naturali, ma al tempo stesso è assolutamente privo di coscienza e alle complete dipendenze della Mente Divina. Concettualmente, dunque, l'entità mediana introdotta è responsabile di conferire ai fenomeni naturali il *finalismo* che Cudworth ricerca, e svolge contestualmente anche funzione eccellente di teodicea in quanto esclude la possibilità che a Dio siano imputate le imperfezioni della realtà naturale. La ragione e la necessità di considerare una struttura del reale come una successione più o meno nutrita di entità tra loro correlate ed intermedie tra Dio e la natura è, come si è visto, prima di tutto una necessità teologica, che porta con sé anche la necessità logica di estromettere dalla potenza creatrice di Dio la possibilità dell'errore, demandando quindi alcune *funzioni* formative ad enti intermedi. Si è accennato alla scelta di R. Cudworth e

⁷⁹ Questi aspetti sono efficacemente approfonditi da Brunello Lotti nella sua opera di ricostruzione del pensiero Cudworthiano: B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto, Udine 2000, p. 177 e seg.

di assegnare il compito della formazione dei corpi mortali alla Natura Plastica, non si può allora fare a meno di citare l'analogia operazione che precedentemente aveva compiuto H. More. Nel *The Immortality of the Soul*, H. More distingue alcuni particolari spiriti, quelli animali, dalla Spirito della Natura, o "anima del mondo", definendoli così:

"...The fire which Trismegistus affirms is the most inward vehicle of the mind and the instrument that God used in forming the world, and which the soul of the word wherever she acts, does most certainly still use"⁸⁰

In questa circostanza, osserva Daniel P. Walker, H. More esplicita altresì che l'anima del mondo alla quale si sta riferendo non è altro che il suo "Spirito della Natura, un'anima incorporea, ma non intelligente, inconsapevole ma *formans*, da cui è generato tutto il movimento vitale, non puramente meccanico, dell'universo"⁸¹; un principio cosmologico che si aggiunge e si frappone tra Dio e la natura con il compito di suggellare l'unità del creato a Dio ma anche, ancora una volta, di stabilire l'alterità e la superiorità del principio. Un principio cosmico generale che svolge una funzione creatrice, al servizio della volontà di Dio e per questo privo di coscienza o di capacità decisionale autonoma.

Se è vero che le fonti della *Spirito della Natura* sono per molti versi riconducibili alla tradizione alchemica e paracelsiana – si avrà modo di approfondire in seguito questa questione, in questo frangente si anticipa che lo *spiritus* è paragonato all'*archeus* chimico, di derivazione paracelsiana, e che questo aspetto ha anche molto in comune con quanto si andrà ad analizzare in Conway riguardo alla sua concezione della materia – ciò su cui vorrei porre l'accento in questo momento è la marcata ispirazione neoplatonica, nella realtà costituita da una gerarchia di principi cosmici, che, in diverso modo e con le dovute specificazioni, accomuna gli esponenti del circolo di Cambridge. Ed in More si vede appunto una "versione stranamente corporeizzata della gerarchia corporea delle emanazioni"⁸², quasi una "proliferazione"⁸³ di principi cosmologici. Questo ultimo

⁸⁰ H. More, *The Immortality of the soul*, A. Jacob (ed.) Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, pag. 95.

⁸¹ D. P. Walker, *The Concept of Spirit or Soul in Henry More and Ralph Cudworth*; tr. it. a cura di S. Ricci, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986, pag. 47.

⁸² Ivi pag. 48

⁸³ Ibid. In realtà Walker definisce questo aspetto una "proliferazione non necessaria di principi cosmologici" che "diviene ancor più rozza e banale quando tali principi sono letteralmente stesi e sovrapposti (essi sono tutti nello stesso posto contemporaneamente)" riferendosi probabilmente a quella che è un'altra caratteristica peculiare dell'elemento spirituale in More, e che attiene anche allo stesso Dio, ovvero l'estensione, e forse giudicando superflua la compresenza di più entità estese nello stesso momento.

aspetto è, tuttavia, anche il segno, in More, della forte presenza di una componente vitalistica, la quale, pur mantenendo fin quando possibile intatta la dicotomia mente corpo, la reinterpreta rendendo sempre il più possibile fluido il collegamento tra Dio e le creature. Di qui la determinazione di una scala gerarchica degli esseri naturali, squisitamente neoplatonica, che si configura per More come una discesa dall'uomo, culmine della creazione e detentore della più alta facoltà conoscitiva e sottigliezza riflessiva, fino agli esseri inanimati, per i quali più che di principio vitale si può parlare di leggi meccaniche del moto⁸⁴.

Al contrario in Cudworth non si può parlare di tendenza al vitalismo, elemento da lui giudicato pericolosamente portatore di panteismo, e dunque di ateismo, ma è ancora una volta marcata la radice antica, platonica e neoplatonica, della sua Natura Plastica, e della sua funzione di ente intermedio, soprattutto quando – e questo è elemento che accomuna tutti i pensatori cui qui si sta facendo riferimento – entra in gioco l'esigenza logica di una creazione che comprenda in sé l'elemento degli *amartemata*, errori o imperfezioni, non certo attribuibili al principio creatore. In More l'esigenza di presupporre un principio vitale alla base dei principi della natura e del cosmo, di postulare l'esistenza di una "sostanza spirituale attivante"⁸⁵, è la strada per unire in un delicato equilibrio la lettura vitalistica del reale e i fenomeni del moto proposti dal meccanicismo cartesiano – una interpretazione personalissima e distante dallo spirito genuino del cartesianesimo, ci spiega A. Pacchi – aprendo la possibilità di risalire sempre a Dio attraverso l'osservazione dei fenomeni naturali.

È abbastanza immediato accostare l'idea della natura plastica teorizzata da Cudworth ad alcune nozioni da sempre presenti nella filosofia antica. La storiografia ha da sempre segnalato i debiti della teoria del maestro cantabrigense verso la tradizione platonica, e lui stesso cita in più occasioni gli antichi maestri Platone e Aristotele. Immediato è l'accostamento con la celebre *Anima del Mondo* di matrice platonica contenuta nel *Timeo*: entità che è responsabile, nella celebre descrizione della generazione del mondo da parte del Demiurgo, di mantenere l'ordine che il quest'ultimo attribuisce al sensibile sulla base del modello intellegibile. Una sorta di garante dell'ordine naturale che si situa a metà tra

⁸⁴ Cfr. Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Laterza, Roma-Bari 1973, pag. 21-22.

⁸⁵ Ivi pag. 22.

la sfera dell'intelligibile e quella del sensibile.⁸⁶ A questa sono assegnate delle funzioni precise tra cui in particolare quella "motrice", da cui discende una funzione "conoscitiva". L'anima del mondo ha il compito di imprimere il movimento regolare dei corpi terrestri e celesti e di assicurare la persistenza della bellezza e del funzionamento del tutto, dopo che il demiurgo lo ha prodotto.

Certamente la Natura Plastica assume caratteristiche molto simili a quelle dell'*Anima Mundi*, nella sua funzione di entità ordinatrice dei fenomeni naturali, ma la principale attitudine descritta nel *T.I.S.* da Cudworth, ovvero quella di *plasmare* la materia inerte, trova ancora maggiore attinenza con alcuni passi del *Timeo* che non riguardano specificamente l'Anima de Mondo. Già Lotti (2004), nel suo contributo, ha sottolineato quanto l'occorrenza del verbo "plasmare" (*plaittein*) sia da rintracciare – oltre che in numerosi passi delle *Enneadi* di Plotino inerenti alla trattazione dell'Anima – nello stesso *Timeo*, all'altezza dei passi 41 – 42 d-e, 6,

[...] non sarete mai dissolti né avrete in sorte la morte, perché avete con voi la mia volontà, che è un vincolo ancora maggiore e più potente di quelli con cui foste legati alla nascita.⁸⁷

[...] rimangono ancora tre specie mortali che non sono state generate, e se non nasceranno il cielo resterà incompiuto, poiché non avrà in sé tutte le specie dei viventi, [...] però se fossero generate e portate in vita da me sarebbero uguali agli Dei; perché siano dunque mortali [...] dedicatevi voi, secondo la vostra natura, alla fabbricazione di questi viventi, *imitando la potenza (dynamis)* che ho messo in atto nella vostra generazione.⁸⁸

i passi platonici presi in considerazione, oltre a mostrare la grande attinenza semantica con l'atto del plasmare la materia, elemento che si vedrà in seguito essere fondamentale per lo sviluppo delle teorie che attengono alla *vis plastica* anche nella filosofia e nella scienza dei Seicento, - ci si ripropone di tornare in seguito su questo argomento nella sezione dedicata alla materia ed alla corporeità nel pensiero di Conway - mettono in luce

⁸⁶ La complessità della struttura dell'anima del mondo è pensata probabilmente per giustificare l'ordine e la disposizione dei corpi celesti, i cui movimenti dipendono da una serie di rapporti matematici che implicano, allo stesso tempo, dei rapporti musicali.

⁸⁷ *Timeo* 41b,5.

⁸⁸ *Timeo* 41c.

quanto il problema logico che investe il tema della generazione di creature imperfette e mortali da parte di un principio assolutamente buono e immortale, abbia radici profondissime già nella tradizione classica e nella speculazione platonica.

Esemplare a questo proposito è il già citato passo del *Timeo* 42d: ci troviamo nella sezione del celebre dialogo platonico in cui il Demiurgo, nella sua opera di creazione del cosmo, sceglie di demandare agli déi, primi generati da lui stesso, il compito di proseguire nella creazione delle specie ancora mancanti oltre alla prima stirpe: gli esseri di aria, di acqua e di terra.

È interessante osservare quanto il problema della generazione sia rilevante e riconosciuto già a partire dall'antichità; anche nella narrazione di *Timeo*, il Demiurgo non può procedere autonomamente alla creazione dell'universo sensibile: se fosse lui stesso ad occuparsene infatti, come il passo esplicita, si genererebbero all'infinito entità altrettanto perfette. Per questo motivo, in *Timeo* si pone la necessità che ad occuparsi della creazione dell'universo sensibile siano appunto gli déi appartenenti alla prima specie creata proprio dal Demiurgo, cui appartiene anche una *dynamis* inferiore, una "potenza" che, posseduta soltanto in forma partecipata, potranno esercitare, imitando l'atto creativo del Demiurgo senza che da questa azione si generino esseri altrettanto perfetti ed immortali.

... e quella parte che ho già seminato e a cui ho dato principio, e quella parte di loro che è opportuno che abbia lo stesso nome degli immortali, quella parte che è detta divina e che comanda in coloro i quali vogliono seguire sempre la giustizia e voi, io stesso ve la darò; per il resto, intrecciando il mortale con l'immortale, producite voi i viventi, fateli nascere e, nutrendoli, fateli crescere e accoglieteli di nuovo nella morte.⁸⁹

[...] Dopo aver dato loro queste leggi, per non essere responsabile del male che ciascuna di esse, in seguito, doveva compiere [...] diede ai giovani dei il compito di plasmare (*plattēin*) i corpi mortali [...] e una volta disposto tutto quanto, egli tornò a permanere nella propria condizione abituale.⁹⁰

⁸⁹ Platone, *Timeo* 41 c-d.

⁹⁰ Ibid., 42d,6-c,6.

Questa lunga premessa per introdurre, ed inserire in quello che sembra il contesto di riflessione generale, la *natura media* che Conway introduce nel suo sistema cosmologico. Comune denominatore della scuola di Cambridge è infatti quello di riconoscere il valore logico di un sistema come quello ipostatico, di provenienza neoplatonica, e di inserirlo nella complessa lettura del cristianesimo, al fine di intervenire anche e soprattutto sul piano della teodicea. Nel caso di Conway, che maggiormente segue la linea ispiratrice del cabalismo cristiano, tanto diffuso negli ambienti intellettuali dell'Inghilterra del XVII secolo, si tratta più propriamente della riflessione sulla figura del Cristo, che qui assume delle caratteristiche alquanto peculiari e che non trovano riscontro in nessun altro esempio di cristologia, poiché quasi del tutto scevro dal ruolo salvifico attribuitogli dalla tradizione cristiana, assume le caratteristiche di una vera e propria entità media tra Dio ed il mondo sensibile ed a cui viene, soltanto in modo velato e non esplicito, attribuita a sua volta una funzione creatrice, inscritta appunto nella struttura ipostatica del reale. La sua riflessione parte, insomma, dallo stesso presupposto teologico che ha animato H. More, nel suo intento di evitare ogni implicazione panteistica e mantenere, pur in un monismo radicale, una separazione ontologica tra il Principio assoluto e la realtà sensibile, ma arriva a risultati e conclusioni differenti nella configurazione del reale.

La lettura che Conway dà della realtà naturale è infatti completamente, e fin da subito, in linea con un vitalismo che si rispecchia nella marcata impronta neoplatonica della realtà costituita da ipostasi. Se Dio onnipotente è assoluto principio e ontologicamente differente dalle sue creature, sarà necessario concepire una *natura media* che connetta ontologicamente il principio e le sue creature e che assicuri la perfetta unità del reale, ed in Conway tale natura è assimilata propriamente alla figura del Cristo, elemento ontologico di collegamento tra la assoluta semplicità ed unità del Principio e la molteplicità delle creature, sottoposte al continuo movimento ed al divenire costante.

Gesù Cristo è Cristo *pieno*, Dio e Uomo, e si identifica per Conway nella nozione di *logos prophorikos*, il Verbo pronunciato, che proviene dalla lettura di Filone di Alessandria e prima ancora dalla tradizione stoica. Dio è *logos ousios*, ed il Cristo è la perfetta immagine di quel Verbo, che è anche suo stesso veicolo ed organo di creazione, Cristo è l'immagine visibile di un Dio intimamente presente ed invisibile. Se Dio è *logos* e *pater*, Cristo è primogenito di tutte le creature da cui anche queste si generano.

§. 2. Gesù Cristo inoltre significa Cristo *pieno*, che è Dio e Uomo, poiché Dio è detto *logos ousios*, attributo essenziale del Padre, poi ancora in quanto uomo è *logos prophorikos*, il verbo pronunciato o rivelato, perfetta e sostanziale immagine di quel Verbo, che è eternamente in Dio e perpetuamente con esso unito, così da essere il suo stesso veicolo ed organo, come il corpo rispetto all'anima; del verbo rivelato, che è la sapienza di Dio, si fa menzione nella Scrittura, non soltanto nel Nuovo testamento ma anche in alcuni luoghi dell'Antico Testamento: *Prov. 8. 22, 31. & Prov. 3. 19. Psal. 33. 6. Psal. 22. 2. Ps. 110. p. t. Joh. 1:1, 2, 3. &c. Eph. 3:9 Col. I:15, 16, 17.*

Oltre ai riferimenti veterotestamentari, Conway si rifà anche al testo che è per lei una ulteriore guida e *prova* dell'antichità e della fondatezza delle sue affermazioni: il volume della *Kabalah Denudata* di K. Von Rosenroth. La natura del Cristo come primogenito di Dio, di derivazione cristiana, porta in sé anche le caratteristiche della entità media di provenienza kabalistica ed è assimilato alla figura di *Adam Kadmon*, l'uomo primordiale che nella Kabalah è la prima *manifestazione* o emanazione dell'*Aen-Soph*, il principio illimitato e senza numero.

§. 2. Il figlio di Dio, primogenito di ogni creatura, appunto il Celeste Adamo e sommo sacerdote, come i saggi Giudei lo chiamano, è, propriamente parlando, un *medio* tra Dio e le creature. E l'esistenza di un tale *medio* può essere dimostrata come si dimostra l'esistenza di Dio, dove si può intendere [pensare, concepire] un tale ente, che per sua natura sia minore di Dio, e sempre per sua natura sia maggiore e più eccellente di tutte le altre creature, ed anche in virtù della sua eccellenza è giustamente chiamato Figlio di Dio. *Circa questo Figlio di Dio, che i Giudei chiamano Adam Kadmon, altro si può vedere in Kabbala Denudata, tomo I, parte I, p. 28.30; pt. II p. 33 e segg. P. 37; pt. III pp. 31- 64. Pp37- 78 e Kabbala Denudata, tomo II, pt. 2. pp. 244 e ultimo trattato p. 6.7.- 26.*

Ed in effetti proprio in *Kabalah Denudata* leggiamo dell'antico credo ebraico secondo cui Dio è luce comunicativa e creatrice, ma anche immensamente intensa, al punto che il primo principio, *Aen-Soph*, non può diffondere quest'ultima con un atto immediato e diretto verso le sue creature ma sceglie di ritrarsi, in un atto di infinita bontà; contrae l'intensità della sua luce, creando un luogo circolare vuoto, un luogo pur sempre pieno della sua luce ma che risulta affievolita. Questo luogo è appunto il tutto, ciò che è creato,

il primo uomo *Adam Kadmon*, l'uomo primordiale in cui si esprimono le potenzialità dell'*Aen-Soph* e dal quale, attraverso successive contrazioni di luce, si creano tutti i mondi materiali in una scala decrescente, dal più spirituale al più materiale⁹¹. *Adam Kadmon* è dunque il luogo divino di tutte le cose create, che in lui sono contenute e che da esso derivano; ed è attraverso *Adam Kadmon*, il divino è sempre ed intimamente presente nella totalità delle sue creature.

Prima di ritornare alla considerazione della radice plotiniana di questa costruzione, che Conway ingloba e condivide nella sua concezione cosmologica, vorrei porre l'accento sul fatto che l'elemento kabalistico che in questo caso si prende in considerazione non è recepito e utilizzato da Conway nella sua integrità e coerenza con il pensiero ebraico ma è, come accade per molti altri elementi della sua metafisica, staccato dal contesto genuinamente qabbalistico e reinserito in un sistema triadico cristiano-platonizzante. Facendo propria la versione cristianizzata della tesi cabalista secondo cui *Adam kadmon* è assimilato al Cristo, primogenito tra le creature, e inserendo quest'ultimo in una struttura di tipo emanazionistico, Conway "utilizza" soltanto le prime tre emanazioni, o Sefirot, appunto Dio – Cristo – Natura creata, rispetto alle dieci *modalità* o strumenti del dio cabalistico.

Si spiega quindi qual è la caratteristica peculiare della natura media ed in cosa questa si differenzia dall'assoluta semplicità, unità ed immutabilità, di Dio: la natura del Cristo è presentata come natura che contiene in sé la mutevolezza delle creature e la perfezione del primo principio; questa duplicità si configura come possibilità di mutare soltanto verso il bene, ovvero di indirizzare il suo mutamento soltanto verso Dio onnipotente. In questo modo la natura intermedia del Cristo condivide con le creature l'aspetto della mutevolezza, che è l'aspetto che funge da tramite con esse, ma allo stesso tempo mantiene il suo status ontologico superiore e più vicino a quello del primo principio nella possibilità di mutare soltanto verso il bene.

⁹¹ In *Kabalah Denudata* leggiamo: "Cum enim Lux Infiniti nimis esset excellens atque magna, fieri non poterat ut sufferretur, atque susciperetur, nisi mediante hoc Adam Kadmon: quippe qui nec ipse quoad naturam suam intimam suscipi atque tolerari potest, nisi postquam lumina ipsius iterum extra ipsum emanarunt per certa quaedam foramina, quae quasi tenebrae sunt; vocantur quae in illo *aures, oculi, nasus* [...]". in Rosenroth K. Von, *Kabbala Denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*, Sulzbach-Frankfurt 1677 -1684; le manifestazioni del Dio, o sephiroth, sono dieci nella cultura cabalistica e tali sono rappresentate nella traduzione di Rosenroth, tuttavia, come si vedrà, Conway ne prenderà in considerazione solo tre.

In questi aspetti, la teologia e la cristologia di Conway si inquadrano perfettamente in quella tendenza di pensiero, condivisa tra l'altro pienamente con il suo maestro H. More, che rilegge con grande attenzione il pensiero antico, perché considerato fonte autentica del sapere mosaico. Anche in questo caso il riferimento agli antichi cabalisti quanto a Filone di Alessandria è esplicito in Anne Conway, che si rifà appunto al loro pensiero per introdurre le caratteristiche della sua natura *media*, Cristo come *medium* ontologico tra la pienezza di Dio e l'ambito creaturale governato dal divenire e dal mutamento.

Gli antichi Cabalisti hanno scritto molte cose riguardo appunto al Figlio di Dio, come egli fu creato, come la sua esistenza nell'ordine naturale precede quella di tutte le creature, ed inoltre come queste ricevono benedizione e santificazione in lui e per lui, che chiamano nei loro scritti Adamo celeste, o il Primo Uomo Adam Kadmon, il sommo sacerdote, marito o promesso sposo della chiesa, o, come Philo Giudeo [Filone di Alessandria] lo definisce, il Primogenito Figlio di Dio.⁹²

Dal momento che l'ambito creaturale è caratterizzato dal movimento incessante verso il meglio, costitutivo del suo essere, ed essenziale per ribadire la scelta di Conway verso un percorso vitalistico, la natura del Cristo ha in sé la pienezza del principio e la sua *fissità* ontologica, tuttavia condivide con le creature l'elemento della mutevolezza, non perché esso stesso sia mutevole o passibile di degradazione verso una condizione peggiorativa, ma perché, quale seconda *specie* dell'essere, e subordinato al primo principio, ha la facoltà di guardare incessantemente verso il Bene assoluto, Dio in sé, e mutare dal buono al Bene. È sul piano squisitamente morale, precisa Conway, che si esercita l'immutabilità della seconda figura ontologica del reale, poiché il Cristo si volge sempre ed infinitamente verso il bene e, partecipando dell'elemento della mutevolezza, è anello di congiunzione tra Dio e le creature, che tuttavia possono invece degradare verso il male prima di poter restaurare la loro condizione iniziale.

Ecco teorizzarsi, nel Capitolo V, la cosmologia di Conway, in cui sono enunciati i tre ordini o classi dell'essere: il primo, assolutamente immutabile, Dio stesso, il secondo,

⁹² Conway, *Principia*, Cap. V, § 1.

Cristo, ente medio e partecipe di mutevolezza e di pienezza dell'essere, il terzo, la natura creata, mutevole e suscettibile di degradazione verso il male.

Dunque, si danno tre classi [ordini] di Essere [di enti]: la prima è ciò che è del tutto immutabile; la seconda ciò che è mutevole soltanto verso il bene, così che ciò che per sua natura è bene può evolversi verso il meglio. La terza è ciò che, anche se per sua natura è buono, può tuttavia mutare sia verso il bene che da bene in male. La prima e l'ultima delle classi sono estreme [agli estremi], mentre la seconda è naturalmente intermedia tra le due, e attraverso la quale gli estremi si uniscono; questo ente intermedio partecipa di entrambi gli estremi ed è il più giusto e proprio quale *medio*.⁹³

Il disegno neoplatonico che si costituisce, in una struttura del reale concepita secondo una gradazione ontologica di esseri, è ancora più evidente in Conway nell'affermazione per cui *un ente medio si dà come necessario, poiché altrimenti resterebbe un baratro [...] ed un estremo sarebbe unito all'altro senza che vi sia un ente medio, ciò è impossibile e contro la natura delle cose*⁹⁴.

La terza *specie* dell'esistenza, così come Conway la definisce, l'ambito della natura creata assume le caratteristiche di un *continuum*, una unica sostanza vitale in cui l'elemento materiale e spirituale non sono tra loro nettamente distinti ma confluiscono l'uno nell'altro ripetutamente; non si osserva dunque quella che nella tradizione neoplatonica è una degradazione dal Bene, in una scala gerarchica configurata come una catena di esseri via via sempre meno spirituali, fino al raggiungimento del grado più basso, costituito dalla materia, puro non essere. In Conway non vi è gradazione di esseri ma una unica sostanza, si può aggiungere con cautela, "interamente spirituale", ovvero una sostanza che pur nelle incessanti modifiche, rarefazioni ed ispessimenti della sua natura, non arriva mai ad essere materia inerte e morta, ma conserva in sé un seppur minimo elemento vitale che le consente di operare ancora le sue trasformazioni verso uno *status* differente e migliore. Non materia che lo spirito anima, ma corpi e spiriti vitali ed aventi in sé il principio del movimento, che è Dio stesso.

⁹³ Ivi, Capitolo V, § 5.

⁹⁴ Ibid.

Questi argomenti saranno approfonditi in seguito nella nostra argomentazione, ritornando ora ad occuparci della cosmologia generale di Conway, si specifica ancora qual è lo statuto di questo ente medio tra Dio e le creature. La figura del Cristo è quindi un medio ontologico che assicura la perfetta unità con Dio delle creature nella catena degli esseri, ed assicura al tempo stesso l'intima presenza di Dio in ogni sua creatura. Cristo è lo strumento di Dio attraverso il quale si compie la creazione, ancora una volta, si ribadisce, in termini di emanazione:

Dunque, è giustamente chiamato Primogenito di tutte le creature e Figlio di Dio, piuttosto che creatura di Dio, e la sua produzione è piuttosto una *generazione* o *emanazione* da Dio, che una Creazione, se si intende la parola nel suo senso più stretto. Tuttavia, secondo il senso comune e l'uso di questa parola, si può dire che sia stato creato o formato, secondo quanto si dice in alcuni luoghi delle Scritture.⁹⁵

Certamente una generazione concepita nella modalità della *emanazione* da un primo principio assolutamente semplice ed immutabile richiama il processo plotiniano secondo il quale l'Intelletto si genera non per un atto volontario del Principio ma per una condizione di sovrabbondanza e pienezza di quest'ultimo, tale da non essere soggetta ad alcuna diminuzione di sé nell'atto generativo. Riecheggia, in questi passaggi, la dinamica proposta da Plotino in *Enneadi V*⁹⁶ in cui è descritta la generazione di una forma di dualità (pensiero ed essere, soggetto pensante ed oggetto pensato) dalla assoluta unità e semplicità dell'Uno. A questa considerazione si deve aggiungere, tenendo conto delle fonti dalle quali la Conway aveva potuto attingere, che questa costruzione sia debitrice di quelle prospettive cabalistiche che attraverso Isaac Luria avevano trovato grande diffusione in Europa proprio tra XVI e XVII secolo. Grazie anche al traduttore e filosofo Knorr von Rosenroth, la prospettiva Lurianica, e la lettura neoplatonizzante di Abraham Cohen de Herrera aveva visto la sua grande diffusione tra i pensatori di Cambridge. Si

⁹⁵ Ibid. §4.

⁹⁶ Per la generazione dell'intelletto dall'Uno si fa riferimento a Plotino, *Enneadi V* 1.5, 14 -19; e V 4.2, 1 - 26.

può infatti affermare che proprio la combinazione tra la Kabala e le nozioni plotiniane abbia costituito la fortuna di questa opera, che aveva reso la Kabala lurianica accessibile e condivisibile dai credenti non ebrei e giocato un ruolo chiave nella diffusione di una lettura cristiana di quest'ultima, tendenza che prevalse in tutto il secolo XVII.⁹⁷

⁹⁷ Il riferimento è l'opera *Porta coelorum*, pubblicato in traduzione latina nel volume di Knorr von Rosenroth *Kabbala denudata* (1677-78). Sullo stesso argomento si citano anche gli studi di Gershom Scholem (1973 e 1974), ai quali la stessa Sarah Hutton largamente fa riferimento, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973; *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, Schocken Books, First published 1946.

Ed ancora gli studi di R. H. Popkin, *The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway, 1990*; A. Coudert, *Henry More, the Kabbalah and the Quakers*, 1992.

L'interesse di Henry More ed Anne Conway per la Kabbalah è documentato anche in numerose lettere, ad esempio *The Conway letters* op. cit. p.390.

5. Soteriologia ed escatologia: la nozione del peccato e le influenze cabalistiche ed origeniane in Anne Conway

L'elemento kabbalistico, come si è anticipato, riveste un ruolo di grande importanza in questa circostanza soprattutto per ciò che riguarda la cristologia di Conway, poiché, come osserva S. Hutton, la costruzione della figura del Cristo con i riferimenti alla Kabala non riguarda soltanto un semplice uso terminologico ma contribuisce significativamente a sostenere la sua concezione della natura media. Non si tralasci il fatto che una tale concezione della figura del Cristo in termini metafisici, quale ente medio tra Dio e le creature, sembra non avere eguali nella filosofia cristiana, poiché a questo si ascrive in realtà anche il ruolo di creatore, quale seconda ipostasi che emana a sua volta e genera lo stadio successivo della realtà⁹⁸. Nel capitolo V, di cui si è appena discusso, Conway invoca le teorie degli antichi cabalisti a sostegno della sua tesi secondo cui il Cristo è assimilato alla figura del Primo Uomo Adam Kadmon, il celeste Adamo, come ente primo fra tutte le creature. Negli aspetti legati alla cristologia, il debito di Conway è dunque da considerarsi maggiore di quanto non sia invece nei confronti del cristianesimo; è inoltre molto interessante proprio il fatto che per Conway la soluzione per riportare il cristianesimo entro una visione di grande tolleranza ed ecumenismo sia proprio quella di "ibridarlo" con gli aspetti caratteristici della Kabala e del platonismo che da questa proviene. L'introduzione della figura del Cristo come ente medio ha una funzione prima di tutto ontologica, di ristabilire l'ordine della catena degli esseri, e ciò perché gli obiettivi teologici di Conway vanno sempre di pari passo con quelli filosofici: l'esistenza del Cristo è dimostrabile filosoficamente, quanto l'esistenza di Dio, e per questo intento la dottrina qabbalistica sembra essere di gran lunga più funzionale a questo scopo.

Ciò che risulta ulteriormente interessante è che il sistema cosmologico di Conway è elaborato in una sempre costante autonomia di pensiero, sia rispetto agli intellettuali a lei contemporanei, sia rispetto ad ogni lettura dogmatica della Kabala ma, certamente, in virtù della presupposta antichità delle nozioni che apprendeva e dunque il presupposto della verità e della prossimità agli insegnamenti di Dio, ella pensò che queste notizie potessero essere una solida base ed una prova per sostenere le sue teorie filosofiche.

⁹⁸ Si vedano le osservazioni di S. Hutton in *Anne Conway*, op. cit. pag. 172.

Come si è accennato in precedenza, la fonte cui sembra maggiormente riconducibile l'argomento di Conway è certamente la Kabbalah nella versione platonizzante di Abraham Cohen de Herrera (1534 – 1635) e circolante in Inghilterra, presso Henry More in particolare, grazie a Kristian Knorr von Rosenroth; la *Porta del Cielo*, scaturisce dalle profonde conoscenze filosofiche ed umanistiche del suo autore, che gli “permisero di realizzare l'integrazione tra cultura umanistica europea, cultura medievale ebraica e la nuova Kabala rinascimentale” circolante in Italia ed in Europa del Nord. Recentissimi studi hanno effettivamente rivalutato la figura di Herrera, riconoscendone l'importanza al livello teorico e filosofico, oltre che religioso. Alla luce di questi recenti approfondimenti, Herrera appare “non solo l'erede di un ideale concordismo di ascendenza pichiana, quanto il protagonista di un'esperienza pluriculturale ed il precursore di un atteggiamento di apertura verso l'interesse e la collaborazione fra tradizioni diverse, oltre i confini e i limiti che solitamente si cristallizzano attorno a ogni comunità, nello sforzo di costruire e garantire una propria identità rispetto alle altre”.⁹⁹ È effettivamente nell'opera di Herrera che si trovano molti parallelismi con quello che Conway sostiene, anche se con le differenze che si andranno a specificare successivamente. In primo luogo, si può osservare che in quest'opera si ritrovi una profonda armonizzazione delle teorie neoplatoniche con le dottrine kabbalistiche e rilette in chiave vitalistica. In Herrera la *gradualità* dell'essere si realizza nella struttura emanazionistica a partire dalla Causa Prima, sia da quest'ultima verso il basso, verso un termine non definibile, sia da qualsiasi punto basso verso la causa prima. Nella visione di Herrera la *innumerabile molteplicità* delle gradazioni di esseri defluisce e rifluisce reciprocamente, seguendo sempre una direzione verticale. Anche la terminologia utilizzata in Herrera per descrivere questa gradazione di esseri è richiamata in Conway nella sua descrizione dell'ambito della natura creata, che utilizza appunto la metafora dei “gradi” o “scalini” di una scala infinita. Ciò che più ci interessa è il risvolto vitalistico che in Herrera è maggiormente marcato, poiché questo termine è determinante per definire l'essere o l'essenza di ogni essere individuale, e poiché ne determina anche “la tensione ontologica e vitale in cui si realizza la sua attività, a qualsiasi mondo appartenga, tra quelli prodotti immediatamente o mediamente dalla Causa Prima”, vale a dire attività

⁹⁹ De Herrera, Abraham Cohen- G. Saccaro del Buffa, *La Porta del Cielo* (Italian Edition). Neri Pozza Editore, 2010.

in termini di forza, produttività e capacità, in relazione alla sua posizione nelle gerarchie universali.¹⁰⁰

Ed ancora nella armonizzazione della Kabala con i motivi neoplatonici troviamo in Herrera la comparazione tra i primi tre livelli trascendenti (Aesoph, Adam Kadmon e natura creata) con le prime tre ipostasi plotiniane, Uno, *Nous*, Anima, riproposte e rielaborate insieme a citazioni provenienti da testi non ebraici, le *Enneadi*, appunto, ma anche il *Corpus Hermeticum*.

Sappiamo che questa opera fu resa accessibile a coloro che non conoscevano la lingua ebraica da Knorr von Rosenroth, che la tradusse in latino e la pubblicò nella terza sezione della *Kabala Denudata*; il volume fu pubblicato soltanto nel 1677 – 78 – anni in cui purtroppo Conway non avrebbe potuto leggerli nella versione pubblicata, ma siamo certi che la viscontessa avesse letto le bozze molti anni prima e che queste le furono inviate da Rosenroth in persona. Negli studi di Hutton si rileva la circostanza in cui Rosenroth inviò il suo manoscritto personalmente a Conway attraverso van Helmont¹⁰¹. Come già accennato, l'interesse per la kabbalah condiviso da More e lady Conway derivava indubbiamente dalla presunta antichità dei suoi contenuti, questi scritti preservavano e tramandavano, nell'immaginario dei cristiani cabalisti, la tradizione orale mosaica, di cui More stesso voleva farsi interprete. La grande attrazione verso questa versione, invece relativamente recente rispetto a nostri due pensatori perché riferita ad Isaac Luria (1534-72), si originava proprio dal forte contenuto platonizzante, che ne faceva supporre l'antichità e la veridicità. Lo stesso More si era servito di molti elementi cabalistici, in primo luogo per definire lo spazio divino, lo spazio di Dio, che diventerà poi in Newton *assoluto*, e che si identifica in More con il termine ebraico *maquom*¹⁰². Non bisogna tralasciare, per la nostra ricostruzione, che la stessa interpretazione di van Helmont può essere stata importante, quanto le nozioni di vitalismo che questi le trasmise: Franciscus

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ In una lettera del 10 febbraio 1671 si legge uno dei numerosi riferimenti ai testi cabalistici, con ogni probabilità le pagine a cui More si riferisce sono una copia riadattata, e probabilmente abbreviata, del manoscritto completo che sarà poi pubblicato come *Kabbalah Denudata*: More a Conway “[...] I have sent you the two Cabalisticall papyrs together with my Notes, and if your Ladiship desire a copy of those papyrs your Ladiship sent me from Van Helmont, I will make my sizour transcrib them for you. He shall take more time and see if he can do better.”

¹⁰² Si veda Walker, D. P., *The Concept of Spirit or Soul in Henry More and Ralph Cudworth*; tr. it. a cura di S. Ricci, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986. e Griffero, *Sensorium Dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)* in *Rivista di estetica*, nuova serie, n. 10 (1999), anno IXL, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 69-107

Mercurius van Helmont stesso aveva trovato, nella lettura della *kabbalah lurianica* un sostegno ed un precedente alle teorie vitalistiche che aveva appreso da van Helmont padre, di cui si avrà modo di approfondire il pensiero in occasione della trattazione dell'elemento naturale in Conway. Il parallelismo tra le teorie monistiche e vitalistiche tramandate dal medico olandese e i contenuti della Kabala di Luria, il monismo spirituale basato su trasmutazioni e cicli generativi di una unica sostanza, unito alla convinzione dell'antichità di queste teorie, ne hanno fatto una base inconfutabile per la filosofia vitalistica di Conway, che si sviluppa inoltre in una sanzione, da ella ascritta alla volontà divina stessa, ad ogni forma di metafisica di tipo dualistico.

Come si vede a partire dalla riflessione sulla natura del Cristo si comprende quanto il pensiero e la formazione di Conway risentano della vivacità intellettuale in cui gli esponenti del circolo di Cambridge erano immersi, si rispecchia in quel modello di libertà e di tolleranza ideologica e segue quella scia di interesse verso le minoranze settarie, il rinnovato interesse verso l'ebraismo e la cultura cabalistica, la riscoperta della sapienza ellenica, tutti elementi che concorrono nel costruire una metafisica che contrasti il nascente materialismo e le *derive ateistiche* spinoziane ed hobbesiane.

La figura del Cristo, che si costituisce come una fusione di più elementi tra loro eterogenei, ci induce anche ad operare una riflessione più generale sull'aspetto soteriologico e sulla questione del peccato, che in Conway non seguono la lettura cristiana convenzionale: si può notare, infatti, che il ruolo salvifico del Cristo risulta notevolmente affievolito, né si fa menzione del suo sacrificio per la redenzione dei peccati. Ciò perché risultano invece più marcati differenti elementi: in primo luogo quello, certamente proveniente dal cabalismo, di un universo che restaura il suo ordine attraverso lo sforzo individuale di ogni creatura, in secondo luogo la negazione della pena eterna, e di conseguenza l'accoglimento della tesi della salvezza universale che è un elemento riscontrabile, prima ancora che nella tradizione lurianica, nella influenza origeniana, che pure rappresenta un elemento ispiratore non secondario per la filosofia cantabrigense ed in modo particolare per Henry More.

Nella descrizione che Conway ci offre nel capitolo VII del suo trattato il peccato non è connaturato alla dimensione umana, la *caduta* di cui si parla a proposito della condizione malvagia della creatura non è assimilabile alla nozione di peccato originale, ma è un aspetto soltanto legato alla dimensione morale della creatura, attiene all'indole ed alla

scelta dell'individuo di tenere o meno una condotta virtuosa; inoltre, aspetto questo peculiare e determinante, rappresenta la condizione, spiegata sul piano fisico, dell'inspessimento della sostanza creaturale, che diventa, da spirituale, via via sempre più *pesante e spessa* (in opposizione alla *sottigliezza* della condizione spirituale – intellettuale). La condizione del peccato, condizione, per la creatura, necessaria ma non irreversibile, segna anche il momento di maggior *operosità* dello spirito, momento in cui attraverso la sperimentazione della sofferenza corporea, derivante dalla giusta pena inflitta alla creatura dall'onnipotente, è data anche la possibilità di risalire l'infinita catena delle *specie* e di ripristinare la condizione di *sostanza sottile* perduta con una condotta morale errata.

Per approfondire ulteriormente quali sono i possibili motivi ispiratori di questa questione è utile condurre ancora una ulteriore riflessione sulle conoscenze di Conway sul piano teologico e sul suo già citato interesse per le minoranze settarie ed entusiastiche dell'epoca.

6. Alcune considerazioni sulla religione in Anne Conway

Si è detto di quanto nel diciassettesimo secolo la religione fosse un aspetto essenziale e centrale della vita ed una componente fondamentale della riflessione filosofica ed intellettuale in genere. In questo senso per Anne Conway fu lo stesso: la riflessione su temi religiosi è un elemento che ricorre costantemente nelle sue lettere, e si è visto quanto la centralità della religione per lo sviluppo della sua filosofia sia un dato di fatto. In effetti la religione è sia elemento di sostegno e punto di partenza per la sua riflessione - si pensi alla centralità dell'argomento della sofferenza e della pena corporea, per cui la religione e la spiritualità costituiscono un modo per alleviare le sofferenze legate alla sua malattia - ma è anche un punto di arrivo della sua filosofia, che si pone in prima istanza come una lettura ecumenica della religione cristiana, che sia condivisibile ed accettabile anche da credenti di differenti religioni e culture. La commistione tra teologia e filosofia a cui Anne Conway perviene nei suoi *Principia* segna il percorso di crescita e totale revisione delle sue convinzioni giovanili, che la vedevano, invece, sostenere l'impossibilità di una conciliazione tra filosofia, la religione costruita per i Pagani, e la cristianità. In una lettera che il suocero, Lord Conway, le invia nel 1651 si comprende quanto lei sostenesse a questo proposito:

Daughter

You seeme to thinke that Philosophy was fitted for the Religion of the Heathen,
and that it cannot agree with Christian Religion, and also you seeme to thinke
that the Aegiptians had better learning then the Graecians, and that there is great
hope we may be the wiser for it this yeare by the helpe of Kircherus. [...]

Lo scopo per il quale i *Principia* sembrano essere stati composti da Conway ci rivela invece il grande cambiamento di vedute; attraverso le frequenti lettere che ella scambiava con Henry More si comprende quanto il suo interesse per la religione fosse costante ed il suo pensiero in continua evoluzione, alla ricerca di risposte che potessero soddisfare le domande esistenziali che la affliggevano, certamente, prima fra tutte, la domanda circa la sofferenza del corpo ed il rapporto di quest'ultimo con l'anima e la spiritualità.

A partire dal 1651, nell'intensificarsi della corrispondenza tra More e Conway, il maestro aveva lodato spesso la sua "pia e virtuosa attitudine" notando che "God has touched your heart [...] with a generous desire after such knowledge of Relligion"¹⁰³. La corrispondenza tra More e Conway è spesso intrisa di profonde implicazioni teologiche, e molti dei risultati cui la speculazione della viscontessa perviene muovono dalla tendenza alla costante interrogazione, e spesso confutazione, delle teorie di More. Come anche S. Hutton rileva, i motivi predominanti della speculazione di Conway potrebbero essere definiti e cristallizzati in due termini: dissenso e irenismo, laddove il dissenso è sempre presupposto che spinge la costante riflessione costruttiva e la rielaborazione critica di quanto ella apprende dai suoi studi e dai proficui scambi con i suoi contemporanei. A partire dall'età giovanile e fino allo sviluppo più maturo del suo pensiero, affidato ai suoi appunti che sarebbero poi divenuti i *Principia*, si vede sempre più chiara l'esigenza di approdare ad una filosofia ed una metafisica in cui siano comprese ed integrate le interpretazioni religiose non ortodosse e circolanti nella sua epoca. Ricorrono, nella sua corrispondenza con More, i costanti interrogativi sul tema dell'autorità religiosa, e con essi le questioni legate all'autenticità dell'insegnamento religioso; tuttavia, il suo pensiero non sfocia mai in un atteggiamento di scetticismo o di denigrazione della fede ma trova una sua personalissima strada per una riconciliazione dei conflitti tra differenti credo, attraverso il ragionamento filosofico e la spiegazione razionale, e questo aspetto è ciò che contraddistingue il suo pensiero, caratterizzandolo per le sue soluzioni religiose non ortodosse ed, in ultima istanza, con la divergenza di posizioni rispetto al suo maestro, che la portarono a sposare la visione entusiastica dei Quakers.

Come riportato da S. Hutton nella sua monografia su Anne Conway, non mancano testimonianze nella corrispondenza More - Conway in cui argomento di discussione sia proprio un certo atteggiamento entusiastico religioso, che More analizza nel suo *Enthusiasmus triumphatus* (1656)¹⁰⁴, con riferimento alla setta dei Quakers. Non mancano poi riferimenti e discussioni riguardo al Socinanesimo ed alle sette della "Family of Love", argomenti sui quali Conway mostrava una sorprendente preparazione,

¹⁰³ Henry More ad Anne Conway, 2 nov. 1651, in *Conway Letters* (1992), op. cit., pag. 53.

¹⁰⁴ More non condivise mai le tendenze entusiastiche della viscontessa, né la sua conversione al Quakerismo - che invece ella condivise con van Helmont - che definì "disciples of the Familist planted by the Catholics in order to distrust the Church of England". Cfr *The Conway Letters* pagg. 306 - 409; cfr inoltre la panoramica di D. P. Walker sull'argomento: in *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. Duckworth, Londra 1964.

motivo per cui lo stesso More si sentì in qualche modo obbligato ad una difesa più approfondita del suo punto di vista rispetto a tali questioni.¹⁰⁵

Proprio a partire da queste informazioni preliminari si può allora inquadrare meglio il riferimento di Conway all'elemento trinitario e la sua riflessione sulla cristologia. Come abbiamo infatti accennato, il suo interesse verso il settarismo e la sua propensione verso le dottrine entusiastiche dei Quakers non sfoceranno mai in una adesione piena e acritica, ma saranno il punto di partenza per una sempre nuova e personale riflessione. Molti di questi movimenti che avevano catturato la sua attenzione si macchiavano, a parere di Conway, di errori e interpretazioni controverse della trinità, negando la divinità stessa di Cristo. Anche a partire da queste riflessioni, Conway rielabora la dottrina trinitaria insistendo sulla divinità del Cristo e mantenendo al tempo stesso l'idea di Dio come uno e trino, ma riscrivendo la dottrina della trinità in termini di una "triplicità" di Dio che escluda ogni riferimento alle tre persone in lui distinte (Cristo e Spirito Santo), e che si esprima soltanto in termini di divina sapienza e divina volontà.¹⁰⁶

Non è da escludere che l'interesse di Conway verso le sette minoritarie abbia in qualche modo influenzato la sua cristologia e suggerito l'elemento di *intima presenza ed interiorità del Cristo* che ritroviamo, prima che nel credo dei Quakers, nella lettura del mistico tedesco Jakob Boehme. Sappiamo attraverso gli studi di S. Hutton che l'interesse di Conway per Boehme fu mediato in primo luogo da Elizabeth Foxcroft, sorella di Benjamin Whichcote, che soggiornò per qualche tempo a Ragley tra il 1664 ed il 1672;

¹⁰⁵ *Conway Letters* 1992, op. cit., pp. 204 - 205: "I asked Sir Johns opinion of the Letter of Resolution, because I perceived your Ladiship had a minde to know it. He told me the Authour had writ vigourously but not so fully but that severall other things might be added that would make to the same purpose."

Riguardo al Socinanesimo More rivela a Conway alcune perplessità e accenna alle sue conversazioni con Christofer Crellius, teologo e protestante di origine tedesca, uno dei maggiori esponenti del Socinanesimo, pastore della congrega degli unitariani in Prussia:

"[...] And Tully was an excellent Philosopher, as well as a famous Advocate and Oratour. I had the other day two or three hours discourse with Crellius his son, and finde that the want of Philosophy is most certainly the ground of the Socinians gross mistakes in those grand points of our Relligion.

But they are [bounded?] in that too corporeall interpretation of T.B.3 that can phancy nothing but matter, and are but Aristotelians in Philosophy or nothing at all. I mean are for his system of the World, and understand not the lawes of Matter, nor the system of Des Cartes whose Philosophy is the best Engine I can finde against such erroneus fabricks in Relligion."

Ed ancora "[...] The Socinians are free enough in all conscience; and a little too bold in some respects, but their Genius is too strait and short for some things. But what I told you is most certain, that their great mistake in Divinity, is from their incapacity of conceiving any thing but Body or Matter." Ibid. pag 208.

Cfr inoltre alcune lettere datate 3 giugno 1670 (MSS 23,216, f. 199) e 6 agosto 1670 (MSS 23,216, f. 186), *The Conway Letters* pag. 503-15.

¹⁰⁶ Nel considerare questi aspetti S. Hutton in *Anne Conway*, op. cit., pag 65, sottolinea quanto questa revisione della trinità sia in realtà una non ben mascherata adesione all'antitrinitarismo.

attraverso le lettere apprendiamo poi che il Boehmenismo fu argomento¹⁰⁷ di discussione con H. More, che aveva in prima persona criticato tali credenze nell'opera *Philosophiae teutonicae censura*, in forma di "epistola privata" inserita nella sua *Opera philosophica*. More criticò in particolare la costruzione filosofica di Boehme, pur riconoscendone la sua integrità come uomo pio ed onesto, che egli riteneva accompagnasse le sue vedute eterodosse della religione, e criticò, in particolare, la sua concezione monista, recante una pericolosa ed ateistica forma di panteismo materialistico. Non si comprende se Conway fosse più o meno in linea con il criticismo di More verso la visione di Boehme, ma certamente si può osservare che il misticismo boehmiano, nell'intento di formulare una pia filosofia, avranno certamente lasciato un segno nel pensiero della viscontessa. Un parallelismo si può certamente osservare nell'elemento fortemente intimistico della cristianità e nella percezione di un Dio neoplatonizzante, nella cui unità è compresa la molteplicità delle realtà create. Così come l'aspetto che riguarda il profondo ed intimo contatto dell'uomo con Dio che potesse andare aldilà del testo sacro. Anche il misticismo di Boehme, dunque, potrebbe essere stato una fonte di ispirazione per Anne Conway, anche se non è possibile risalire con certezza alle sue letture ed ai suoi studi, ma soltanto ricavare delle informazioni da fonti secondarie, come le sue frequentazioni e la corrispondenza con More.

Sappiamo che la viscontessa si interessò molto alle letture non ortodosse del cristianesimo prima di approdare definitivamente al quakerismo e, certamente, il misticismo di Boehme potrebbe essere considerato, nel caso di Conway, come propedeutico al Quakerismo.

Importanti per lo sviluppo del pensiero di Conway sono stati dunque i suoi interessi verso un certo *cluster* di credo religiosi non ortodossi, e spesso da lei stessa criticati, ma che hanno contribuito ad arricchire la sua riflessione, che si sviluppava via via ora come una aperta critica a questi ultimi, ora come un velato accoglimento di alcune nozioni, rielaborate e reinserite in una idea di credo religioso che non sfociasse mai nell'estremizzazione. Hutton segnala e ricostruisce differenti interpretazioni monistiche del reale, che sfociano tuttavia in negazioni dell'immortalità dell'anima. È il caso dell'opera *Man's Mortalitie* (1643) di Richard Overton, che afferma l'immortalità tanto del corpo quanto dell'anima, affermandone la necessità della resurrezione per entrambi.

¹⁰⁷ Hutton segnala numerosi riferimenti in *Conway Letters*, op. cit., pag. 503 – 5, in alcune lettere tra More e Conway nel periodo 1668 – 70.

Ancora il mortalismo di John Reeve e Muggleton, fondato anch'esso sull'unitarietà della sostanza tra corpo e spirito, offre probabilmente ulteriore spunto a Conway, con le dovute precauzioni riguardo alla concezione della morte dell'anima, in quanto introduce a sua volta l'elemento della pena e della sofferenza del corpo come prova del legame indissolubile tra corpo ed anima.

Conway fu, inoltre, critica verso ogni forma di panteismo e mortalismo, la sua unica critica diretta contenuta nei *Principia* è al ranterismo, che si macchia dello stesso errore imputato a Spinoza, il panteismo che discende dalla concezione unitaria della realtà e della sostanza e che porta a confondere ed unire il piano delle creature con quello di Dio: "loro confondono – osserva - Dio con le sue creature, come se queste due nozioni fossero costituite di una unica sostanza". I *Ranters* negavano inoltre il ruolo di Cristo quale mediatore tra Dio e le creature, aspetto anche questo fortemente criticato da Conway, e questo ultimo aspetto indica anche quanto la viscontessa fosse ben attenta ad evitare nella sua costruzione metafisica quelle implicazioni panteistiche che si risolvevano in una piena assimilazione della sostanza creata a Dio, essendo ben conscia della possibilità che ciò potesse avvenire senza la presenza di una Natura Media, come Cristo si configura, tra le due estreme realtà, quella divina e quella creaturale.

Di grande rilevanza per la costruzione del pensiero di Conway e per la sua formazione è, inoltre, il cristianesimo eterodosso di Origene e l'insegnamento dei Padri della Chiesa. Il pensiero di Origene aveva visto una rinascita in Inghilterra proprio dal 1658, anno in cui William Spencer aveva pubblicato la sua traduzione del *Contra Celsum*¹⁰⁸. Nel riferirsi ad Origene, che rappresenta effettivamente la figura di riferimento più importante per i Cambridge Platonists, Henry More parla di un "Miracle of the Christian World"¹⁰⁹; ed effettivamente è stato attraverso Origene e la sua dottrina della preesistenza dell'anima che More ha in gran parte elaborato la sua personale soluzione al problema concernente la teodicea, ed il rapporto della giustizia divina in rapporto al problema del peccato e del

¹⁰⁸ Queste notizie sono tratte prevalentemente dagli studi e le ricostruzioni di S. Hutton, in particolare si vedano al riguardo la monografia Anne Conway, a woman philosopher, e la edizione riveduta delle *Conway Letters* (1992) op. cit., nella sezione introduttiva "Anne Conway and Henry More". Sul rapporto dei cantabrigensi con il pensiero origeniano anche D. P. Walker *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. Duckworth, Londra 1964. M Baldi "Mind senior to the world". Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese. Atti del seminario internazionale di studi (Milano, 16-18 novembre 1995).

¹⁰⁹ H. More *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662, Preface, pag. xxi.

libero arbitrio.¹¹⁰ Anche Anne Conway si interessò molto a questi argomenti, tanto da indurre H. More a consigliarle la lettura di un'opera pubblicata anonimamente, un compendio della filosofia origeniana, dal titolo *A Letter of Resolution concerning Origen*, offrendosi di fargliene recapitare una copia, convinto che la lettura di queste pagine "l'avrebbero certamente allietata di più della lettura di qualsiasi romanzo"¹¹¹. Come accade per la maggior parte delle fonti che riguardano Conway, non è possibile stabilire con certezza quanto profonda fosse la conoscenza origeniana della viscontessa, certamente per via indiretta attraverso le opere di More¹¹², aveva certamente consultato *Lux orientalis* di J. Glanvill¹¹³ - un'opera le cui vicende per la pubblicazione e contenuti si intrecciano con H. More e J. Finch, dunque sono molto vicine anche alla viscontessa¹¹⁴ - e deduciamo che avesse potuto certamente accedere alla versione del *Contra Celsum* edita da Spencer nel 1658.

¹¹⁰ D. P. Walker, *The Decline of the Hell*, op. cit., pp. 122 -136.

¹¹¹ *Conway letters* p. 192 – 195. Questo aneddoto è riportato anche in S. Hutton *Anne Conway*, op. cit. p. 69, nonché nella nota introduttiva alla *Letter of Resolution* edita da M. H. Nicolson (1933). *A letter of Resolution concerning Origen and the chief of his opinion* (London 1661) è un testo che a partire dalla sua pubblicazione in forma anonima ha suscitato grandissimo interesse negli ambienti intellettuali inglesi del sec. XVII; attualmente la sua composizione si attribuisce a George Rust, ma l'anonimato è stato sempre stato accuratamente mantenuto dall'autore tanto che, come Walker riporta, lo stesso H. More afferma rammaricato in alcune lettere inviate a Conway tra il 1661 e il 1662, di non essere ancora riuscito a risalire all'autore. *A Letter* fu un testo molto apprezzato da More e di riflesso da Conway, poiché si presentava come un compendio della filosofia origeniana ed al contempo una difesa di quelle che erano considerate le sue principali eresie, la preesistenza dell'anima e la dottrina della salvezza universale, argomenti ai quali More si era largamente ispirato e dai quali era stato certamente influenzato, in misura maggiore che dalle dottrine di provenienza lurianica.

¹¹² La dottrina della preesistenza dell'anima è nodo centrale in alcune opere moriane quali *The immortality of the Soul* (1659) e *Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660).

¹¹³ Dalle lettere apprendiamo che ne avesse chiesta a More una copia. Glanvill, al pari di More, si interessò molto all'opera anonima di Rust inglobando nella sua *Lux Orientalis* la difesa delle dottrine della preesistenza dell'anima, che basò esattamente sulle ricostruzioni moriane e sulla *Letter of Resolution*, a cui si aggiunse una lunga sezione sulla escatologia. Anche le riflessioni di Glanvill influenzarono non poco Anne Conway, e, come More e Rust, si basarono sulla teoria, di matrice neoplatonica, dei "veicoli dell'anima", secondo cui oltre alle sue sembianze corporee e materiali, l'anima è composta di due "corpi" o consistenze più sottili: i veicoli aerei, assimilabili ai cosiddetti "spiriti medici", che svolgono la funzione di veicolare le sensazioni e compiere le attività motori; i secondi sono i corpi astrali o veicoli eterei, che l'anima utilizza per le sue attività più nobili, quelle intellettuali. Con la morte, le anime che avevano dominato i loro istinti inferiori legati alla corporeità ritornavano nella condizione celeste, tutte le altre, a seconda del grado della loro virtuosità in vita, ridiscendono nella condizione aerea e, sempre più in basso nella condizione aerea ma confinata alla sfera terrena. Proprio la nozione di corpo "etereo" o "spirituale" vedrà avere maggiore influenza su con quanto Conway affermerà poi nei suoi *Principia* riguardo la costituzione della sostanza creata.

¹¹⁴ Apprendiamo dagli studi di D. P Walker che Glanvill avesse inviato una copia di *Lux Orientalis* a More con una dedica in latino. Come abbiamo anticipato Glanvill e More avevano in comune il grande interesse per Origene e per la dottrina della preesistenza dell'anima, oltre che una propensione verso l'accettazione dei fenomeni soprannaturali. Il volume di Glanvill nella pubblicazione del 1682 contiene inoltre una dedica a Sir John Finch, fratello di Lady Conway, per essere stato un "nobile benefattore" verso Rust. D. P. Walker, *The Decline of the Hell*, op. cit. pag. 126.

Anche se non vi sono riferimenti espliciti ad Origene nei *Principia Philosophiae*, molti argomenti sono riconducibili alla riflessione di origeniana, o, per essere cauti in questa affermazione, alla versione che presumibilmente Conway poteva aver recepito attraverso le fonti prima citate.

Già S. Hutton segnala in Conway alcuni aspetti che sembrano avere un debito con la filosofia origeniana, fra questi certamente il più significativo sembra essere la tematica del peccato, unitamente dunque alla concezione della pena e la negazione dell'inferno o della punizione eterna per le creature, con la conseguente propensione per una nozione di salvezza universale. Ed in effetti, nei *Principia Philosophiae*, troviamo conferma di questo aspetto, nell'analitica ed attenta argomentazione della viscontessa: il suo argomento parte ancora una volta dagli attributi divini e dalla concezione di Dio quale Buono e giusto. Se Dio è bontà in sé, è estraneo alla sua natura punire le sue creature perpetuamente. Leggiamo infatti in alcuni significativi passaggi dell'opera di Conway:

¹¹⁵Poiché la nozione comune della giustizia di Dio, secondo la quale ogni peccato, qualunque esso sia, sarà punito con il fuoco infernale, e senza mai fine, genera negli uomini una orribile idea di Dio, quella appunto di un crudele tiranno piuttosto che un padre benevolo verso ogni sua creatura.

Secondo Conway l'idea di un Dio che eserciti l'insondabilità della sua volontà e potenza nella punizione perpetua ne genera un'immagine tirannica e non rende adeguatamente conto della sua somma giustizia; per questo difende la tesi secondo cui la giustizia di Dio si eserciti prima di tutto nell'infliggere punizioni commisurate all'entità del peccato compiuto. Questa teoria sfocia in realtà nella negazione, anche se non del tutto esplicita, della pena dell'inferno, poiché tale condizione implicherebbe anche una impossibilità per la creatura di compiere quel ciclo di rinnovamento cui è sempre sottoposta.

Perseguendo, dunque, l'adesione ad una idea di Dio perpetuamente benevolo e buono, la cui bontà non può che generare qualcosa di positivo per la sua creatura, anche nel peccato e nella punizione, Conway sostiene che anche il momento di contatto con il male ed il

¹¹⁵ Conway, *Principia*, Cap. VI, §. 9.

peccato è qualcosa che induce il miglioramento della creatura¹¹⁶, ne è il medicamento, poiché segna anche il momento in cui l'individuo ha la possibilità di ricominciare il suo processo virtuoso verso il bene e la contemplazione di Dio.

[...] Ma siccome ogni punizione che Dio infligge alle sue creature ha una qualche proporzione con i loro peccati, allora tutte queste pene (senza eccezione della peggiore) tendono al loro bene e alla loro restaurazione, e sono come medicinali attraverso i quali le creature malate possono essere curate e riportate alla condizione migliore di cui prima avevano gioito.¹¹⁷

Enfatizza inoltre la possibilità di una salvezza universale richiamandosi sempre alla giustizia di Dio, che punisce soltanto in rapporto alla gravità del peccato compiuto.

Per questa ragione la giustizia di Dio risplende mirabilmente, poiché assegna le debite pene alle singole specie e gradi di trasgressione, e non punisce con il fuoco infernale o le pene dei diavoli a singoli peccati o trasgressioni.¹¹⁸

Altri paralleli con l'insegnamento origeniano sono riscontrabili anche nella concezione secondo cui la condizione corporea, o "ispessita" dello spirito - ciò che per Conway è la condizione più vicina o simile a quella che comunemente si definisce corpo - è essa stessa una condizione punitiva che segna una inadeguatezza sul piano morale.

In assonanza con l'argomentazione di Origene sembra di conseguenza essere anche l'elemento del costante mutamento che investe tutti gli esseri creati, un cambiamento che si esplica sul piano sia morale che ontologico, e che si riflette in una realtà impostata secondo una gradazione di esseri, dal più basso stadio fino al più alto e puro, secondo una

¹¹⁶ Si vedrà successivamente quanto questo aspetto sia richiamato ed abbia un risvolto fondamentale anche nella descrizione degli elementi fisici del corpo, o quelli che Conway definisce tali. Nelle sezioni finali del sesto e del settimo capitolo Conway si serve di queste riflessioni sulla natura divina e sul significato del peccato per introdurre anche una sezione di spiegazione dell'ambito materiale e di descrizione dei processi "fisici", o che lei definisce tali, che danno prova della consistenza, in ultima istanza sempre spirituale, degli individui e dei corpi.

¹¹⁷ Conway, *Principia Philosophiae* Cap. VI §. 11.

¹¹⁸ Ivi, §. 8.

scala gerarchica. Non si esclude inoltre, ma questa affermazione resta da sottoporre al vaglio di ulteriori approfondimenti sul tema, che, per la forma in cui alcune riflessioni sono presentate in Conway, la viscontessa avesse potuto effettivamente avere accesso diretto al *Peri Archon* e che la sua conoscenza di queste tematiche non venga soltanto da un compendio di filosofia origeniana, qual è appunto la *Letter of Resolution* attribuita a J. Rust.

Il ragionamento di Conway, così come l'ordine di presentazione delle sue argomentazioni sembra essere davvero affine ad alcuni passi origeniani quando in *Peri Archon* leggiamo:

così prima alcuni, poi altri, altri proprio negli ultimi tempi e per mezzo di pene più pesanti e dolorose, lunghe e sopportate, per così dire, per molti secoli, tutti infine rinnovati dagli insegnamenti e da severe correzioni saranno reintegrati prima fra gli angeli e poi fra le gerarchie superiori; e così assunti gradatamente sempre più in alto arriveranno fino alle realtà invisibili ed eterne, dopo aver percorso uno per uno gli uffici delle gerarchie celesti al fine di essere istruiti.¹¹⁹

Sembra che la viscontessa possa aver trovato nella lettura dei testi di Origene una ulteriore ispirazione per la descrizione della condizione del peccato come momento propedeutico alla purificazione del corpo e come condizione non eterna ma reversibile attraverso le azioni meritorie. Conway ipotizza infatti la possibilità che le creature possano muoversi in senso ascendente o discendente, ripercorrendo l'intera catena degli esseri – cui lei si riferisce utilizzando il termine *specie* - a seconda che vi sia un comportamento moralmente retto, o, viceversa, che ci sia una condotta di vita malvagia; tale condizione o disposizione d'animo si riflette anche nell'aspetto esteriore della creatura. Si avrà modo di ritornare in seguito su questo aspetto, specificando anche in che modo e secondo quale processo Conway spiega gli avvenimenti e le trasformazioni fisiche, in questo momento è interessante riconoscere quanto in realtà le attinenze tra Conway e Origene sul piano metafisico siano più di quello che ci si aspetterebbe, dal momento che questo autore non viene mai esplicitamente citato. Nel Primo libro dei Principi, alla sezione VIII, Origene si richiama alla possibilità per l'uomo di ascendere verso il più alto stadio di purezza avvicinandosi a Dio e contemplando la sua bontà:

¹¹⁹ Origene *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Utet 1968 – 2010. I, vi, 3.

Perciò l'azione di Dio che comunica a tutti l'essere, risulta più splendida e più grandiosa allorché uno, partecipando di Cristo in quanto sapienza, scienza e santificazione, progredisce ai gradi più alti di perfezione, e poiché è santificato dalla partecipazione allo spirito santo, reso più puro e integro riceve più degnamente la grazia della sapienza e della scienza.¹²⁰

Ed ancora in un altro passo dei *Principi* origeniani:

Di qui come penso si deduce che ogni natura razionale può passare da un ordine all'altro e giungere, uno per uno, *da tutti a tutti*, poiché ciascuno in forza del libero arbitrio progredisce e regredisce variamente in relazione ai propri movimenti ed impulsi.¹²¹

Alcuni aspetti relativi alla sostanza corporea in Origene ed alla possibilità che questa non perisca mai del tutto, ma si trasformi, e si purifichi attraverso l'espiazione delle colpe con le pene corporee, divenendo una sostanza corporea purificata e *glorificata*, si pone in forte assonanza con quanto Conway descrive nei paragrafi conclusivi del capitolo VI, dove ipotizza, seppur nell'ambito della stessa "regione ontologica" creaturale, una ulteriore suddivisione degli esseri in *specie*, che rappresentano appunto i vari gradi di trasformazione o inspessimento della unica sostanza spirituale. L'ultimo grado, il più vicino alla condizione divina, è anche la condizione di maggior volatilità dell'elemento creato, che viene proprio ad essere assimilato allo spirito, etere.

In Origene:

se qualcuno pensa che in questa fine la natura materiale, cioè corporea, perirà completamente, io non riesco proprio a capire come tante sostanze possano vivere e sussistere senza corpo, laddove la prerogativa del solo Dio, cioè del Padre Figlio e Spirito Santo, esistere senza

¹²⁰ Origene *I Principi*, I, 8. Traduzione di M. Simonetti: *Origene I Principi, Contra Celsum E Altri Scritti Filosofici*, Sansoni – Firenze.

¹²¹ Origene, *I Principi*, op. cit. I, vi, 3.

sostanza materiale e senza alcuna unione con elementi corporei. Perciò altri forse dirà che in quella fine ogni sostanza corporea sarà così monda e purificata da potersi intendere a mo' di etere e di celeste purezza e integrità.¹²²

Già S. Hutton segnala una potenziale affinità con il pensiero di Origene e con la struttura della sua argomentazione quando rileva in Origene, nel libro I, cap. VIII dei Principi, un richiamo al mito dell'anima alata nel Fedro di Platone, in cui Origene identifica il momento della caduta nel male e nella malvagità come il momento in cui l'anima perde le sue ali e si lega ad un corpo, acquisendo sembianze e caratteristiche corporee, prima fra tutte il peso. Ed in effetti la condizione fisica del corpo inspessito e pesante è in Conway l'elemento più rappresentativo della sua visione fisico-cosmologica. Ritroviamo inoltre, nel pensiero di Origene, un altro elemento che sembra poter essere stato motivo ispiratore per Conway: la possibilità della riconversione del corpo in "corpo spirituale" attraverso il processo di restaurazione e di resurrezione. Sono argomenti che ritroviamo pienamente nella riflessione di Conway e che sembrano essere in larga parte ispirati alla riflessione origeniana nei Principi, Libro III, capitolo 6, in cui si prende in esame momento escatologico. Ricorre infatti Origene la nozione di una possibile assimilazione a Dio, che si compie attraverso l'operosità delle creature.

Il sommo bene, cui tende tutta la natura razionale e che è detto fine di tutte le cose, secondo la definizione anche di molti filosofi, consiste nel diventare, per quanto è possibile, simili a Dio. Ma questo concetto non credo che i filosofi l'abbiano trovato, quanto piuttosto l'abbiano tratto dalla sacra scrittura.¹²³

Ed ancora, in riguardo alla giustizia di Dio ed in relazione al fatto che Dio stesso rappresenti eternamente la vita, e non la morte per le creature, possiamo supporre una ulteriore vicinanza di Conway ad Origene. Conway enfatizza infatti la possibilità della

¹²² Origene, *I Principi*, I, vi, 3.

¹²³ Ibid., III,6.

restaurazione delle creature attraverso la grazia e la giustizia di Dio, che punisce in rapporto al peccato compiuto e si rallegra nella salvezza e nella restaurazione delle sue creature. In Conway Spirito, Vita e Luce sono attributi comunicabili di Dio, che non può che trasferire perpetuamente tale condizione alle sue creature: *la bontà di Dio è bontà viva, che comunica alle sue creature, [...] come può una cosa morta procedere da lui, o che sia creata da lui?*¹²⁴ Dio non crea in alcun modo qualcosa di morto che non può tornare alla vita in qualche modo. Con le dovute differenze e precauzioni nell'accostare il pensiero origeniano a quello di Conway – il primo infatti professa la possibilità della resurrezione dopo la morte, in Conway invece tutti i processi di trasformazione da corpo a *spirito sottile e purificato* si espletano realmente e fisicamente nell'ambito del mondo creato – si possono segnalare delle affinità nelle argomentazioni, ulteriore segno del fatto che Conway avesse tratto dal pensiero di Origene più di quanto non dichiarasse esplicitamente. In Origene:

Infatti, nulla è impossibile per l'onnipotente e nulla è insanabile per il creatore; ed egli ha fatto tutte le cose perché esistessero, e ciò che è stato fatto per esistere non può non esistere. Perciò le creature potranno ricevere trasformazioni e varietà di aspetti, sì che in relazione ai meriti si troveranno in migliore o peggiore condizione: *non possono però subire distruzione sostanziale le cose che Dio ha creato perché esistessero e durassero. [...]* noi che crediamo nella resurrezione, pensiamo che a causa della morte si è prodotta soltanto una trasformazione, ma che la sostanza della carne continua ad esistere, e per volontà del suo creatore in un determinato tempo sarà di nuovo riportata alla vita e subirà un'altra trasformazione: così quella che prima era stata carne terrena della terra, dissolta poi dalla morte sarà di nuovo ridotta a cenere e terra: *ma sarà di nuovo tirata fuori dalla terra e dopo ancora, come richiederanno i meriti dell'anima che vi abita, progredirà nella gloria del corpo spirituale.*¹²⁵

Si tratta, come spiega M. Simonetti, dell'immensa fortuna del passo del *Teeteto* 176 b, in cui ritroviamo propriamente la nozione della assimilazione al divino, destinata a

¹²⁴ Conway, *Principia Philosophiae*, Cap. VII § 2.

¹²⁵ Origene, *I Principi*, III, vi, 5.

riverberare la sua potenza presso la filosofia pagana e poi soprattutto in ambiente cristiano. E questo aspetto si ritrova anche in questi passi di Origene, ove lo troviamo connesso con Genesi I, 26 – 27; questa nozione dell’assimilazione a Dio sarà anche la base per la mistica origeniana.¹²⁶ In queste pagine si trova anche la conferma di quanto H. More sostenesse a proposito della autenticità della sapienza mosaica e della assoluta precedenza di questa rispetto alla filosofia platonica e pagana, l’argomento secondo cui anche Platone ed i filosofi greci avrebbero potuto attingere le loro dottrine direttamente dai libri di Mosè era un tema elaborato nell’apologetica giudaica antipagana ed era poi stato ripreso nella apologetica cristiana; in particolare il riferimento a *Teeteto* era stato collegato da Clemente Alessandrino a Deuteronomio 13, 5 (*Stromata*, II, 19, 100). Nella lettura origeniana, l’operosità della creatura in vita è elemento che consente il raggiungimento dello *status* di vera somiglianza o vicinanza a Dio: come leggiamo ancora nei Principi di Origene (III, 6), “l’uomo fu creato ad *immagine* di Dio, (Gen, I, 26), [...] mentre la *somiglianza* a Dio gli è stata riservata per la fine, nel senso che egli la deve conseguire imitando Dio con la propria operosità”, laddove si afferma la possibilità della somiglianza alla perfezione di Dio “concessa per l’eccellenza dei meriti” (ibid). questo elemento è certamente ripreso dalla speculazione di Conway per farne punto centrale della sua riflessione sulla condizione umana della sofferenza e sulla possibilità dell’*operare* nella sofferenza, al fine di ascendere verso uno stato più puro dell’essere. In Origene si ritrova la tradizionale nozione platonica della unità come sinonimo di perfezione, una unità della creatura a Dio che non può e non deve essere associata ad un concetto panteistico di unità come assorbimento delle realtà in Dio; tuttavia, tale trattazione della nozione di unità trova grande riscontro in ciò che leggiamo in Conway e ne deve essere stato fonte di ispirazione. “Dio è tutto in tutti, poiché nulla può essere privo di Dio”, in Origene la presenza di Dio in ogni singola creatura non determina a priori la esclusione della presenza del male poiché la presenza di Dio non costituisce “tutto in coloro nei quali si trova”: questo concetto di derivazione a sua volta stoica, è stato assimilato pienamente anche nella riflessione di Conway; Dio è intimamente presente in ogni creatura ma ciò non esclude la possibilità del male o della malvagità del singolo, poiché è sempre legato alla condotta di quest’ultimo; Dio si dà *tutto in tutti* ma non

¹²⁶ Si veda sull’argomento quanto M. Simonetti dice nella sua introduzione alla traduzione dei *Principi* di Origene: Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, op. cit., p. 463, nonché pagg. 45-84.

costituisce la totalità della creatura, la quale a sua volta non si assimila a lui pienamente, ma mantiene la sua alterità ontologica. Tenendo a mente questo aspetto si può evitare di incorrere in una interpretazione di tipo panteistico che vede l'individualità di ogni creatura riassorbita ed assimilata alla realtà divina, il concetto Paolino di *Dio tutto in tutti* implica per Origene la condizione per cui ogni creatura sarà compiutamente buona, partecipando totalmente della bontà di Dio. Lo stesso accade in Conway, laddove la intima e costante presenza di Dio nel mondo creato e nelle sue creature non implica mai una piena e totale assimilazione alla *ousia* divina, che resta su un piano separato grazie alla struttura ipostatica del reale. A questo proposito citiamo ancora alcuni passi origeniani tratti dal *Peri Archon*:

Dio dice infatti: *viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale; e Viene seminato nella corruttibilità, risorgerà nella incorruttibilità [...]* (I Cor. 15, 44.41 e seg.). Perciò come progredisce un uomo sì che, mentre prima era un uomo animale e non comprendeva ciò che era dello spirito di Dio, poi grazie all'educazione diventa spirituale [...], così anche per quanto riguarda la condizione del corpo dobbiamo credere che questo stesso corpo che ora è detto animale per servizio dell'anima, quando l'anima unita a Dio diventerà con lui un solo spirito allora anch'esso in quanto a servizio dello spirito progredirà nella condizione spirituale.¹²⁷

Dobbiamo credere che tutta questa nostra sostanza corporea sarà tratta a tale condizione allorché ogni cosa sarà reintegrata per essere una cosa sola, e Dio sarà tutto in tutti (I Cor, 15, 28). Ma ciò non avverrà in un momento ma lentamente e gradualmente, poiché correzione e purificazione avverranno a poco a poco e singolarmente. [...] così anche della natura del corpo non dobbiamo credere che un corpo è questo di cui ora usiamo l'ignominia, e un altro sarà quello di cui faremo uso nella incorruttibilità [...], ma sarà sempre lo stesso corpo che, deposte queste imperfezioni di ora, sarà trasformato nella gloria e diventerà corpo spirituale.¹²⁸

¹²⁷ Origene, *I Principi* III, vi, 7.

¹²⁸ Ibid.

La forte analogia di Conway con questi passaggi è molto evidente, in particolare è interessante osservare che nella interpretazione di Conway quelli che nel significato biblico e origeniano sono i corpi glorificati, corrispondono all'idea del corpo spirituale che si genera dopo successive ed innumerevoli trasformazioni; per cercare di delineare meglio l'intento di Conway si può dire che ella interpreti in modo letterale la condizione del corpo spirituale quale unica reale sostanza fisica esistente, e lo faccia anche supportata dalle nozioni e dagli studi helmontiani, nonché dalle nuovissime scoperte sul gas dalla nozione di *spirito* che è intanto subentrata nella scienza seicentesca. Nel corpo spirituale e glorificato di matrice origeniana ella vede probabilmente la conferma, su un piano teologico, di quanto van Helmont avesse affermato rispetto alle consistenze gassose dei corpi.

7. Conclusioni

Ciò che possiamo allora supporre, cercando di tracciare un primo resoconto sul tema delle influenze religiose nell'opera di Conway, è che, anche se Origene non è mai menzionato direttamente nei *Principia Philosophiae*, la viscontessa avesse una conoscenza molto approfondita di questo autore, e possiamo affermare che ella vi avesse aderito forse più profondamente di Henry More stesso. Basti pensare ad esempio che More, al contrario di Conway, non condivise la dottrina origeniana della salvezza universale, né la negazione della punizione eterna, argomenti che invece risultano avere una rilevanza fondamentale in Conway e che mostrano l'indipendenza del pensiero di questa autrice rispetto al suo tutore. In relazione a quanto detto rispetto all'influenza della Kabala nel sistema metafisico di Conway, e soprattutto per ciò che attiene alle tematiche della *restaurazione* (*tikkun*) e della salvezza universale, si potrebbe affermare che questa idea non sia di derivazione esclusivamente kabalistica, ma abbia invece molto a che vedere anche con le riflessioni teologiche che discendono dal platonismo e dal pensiero cristiano; in particolare si trovano molti riferimenti negli interessi della viscontessa per un cristianesimo eterodosso e per le minoranze settarie cui si è fatto riferimento. La spiccata componente anti-deterministica è poi certamente una posizione che può trovare le sue radici nelle sue letture di Origene, così come l'elemento della redenzione e della salvezza individuale, attraverso il processo di rigenerazione spirituale, che è al tempo stesso morale, è un elemento riscontrabile nel pensiero origeniano prima ancora che nel kabalismo di Luria. Non si deve tralasciare, inoltre, un altro fattore che si aggiunge al complesso quadro di influenze per la composizione dei *Principia Philosophiae*: in Conway l'utilizzo e la rielaborazione di elementi provenienti da fonti così differenti tra loro, incluso l'elemento kabalistico, si inquadra principalmente in una visione di "filosofia perenne", *philosophia perennis*, una visione condivisa, ancora una volta dai pensatori di Cambridge, secondo la quale ogni verità assoluta è valida eternamente e si trasferisce in ogni sistema di pensiero. È il caso delle tematiche kabalistiche contenute nella lettura di Luria e tramandate da Rosenroth, la cui supposta antichità sembra a Conway riverberarsi anche attraverso altri sistemi di pensiero quale quello neoplatonico. In questa ottica sono incluse anche le riflessioni cantabrigensi sulla filosofia platonica nonché quella di Origene.

Per usare ancora una affermazione della maggiore studiosa di Conway, S. Hutton, a proposito della libertà e della ampiezza di contenuti del “sistema” conweyano: “Conway’s sitem tends towards pantheism, on the one hand, and, on the other, an ecumenism broader then even the average liberal churchman of those times was prepared to allow”. Ed in effetti la conoscenza del pensiero origeniano fu certamente una propedeutica non indifferente all’apertura verso altre forme di credo meno ortodosso della dottrina cristiana, il quackerismo e la Kabbalah, che sono intervenuti, nella sua educazione, successivamente dal punto di vista cronologico; se non altro si può affermare che la lettura di Origene preparò il terreno alla possibilità di poter aspirare ad una “differente verità” religiosa, che ella costruì durante un percorso speculativo e di ricerca che andò avanti dal 1650 fino agli anni di composizione della sua opera.

CAPITOLO III

MATERIA E CORPOREITÀ IN ANNE CONWAY

Di grande importanza, nell'opera di Anne Conway, è la trattazione dell'ambito che riguarda la natura creata in generale, poiché ci introduce ancor meglio all'elemento che sembra essere peculiare del suo pensiero: la concezione del mondo creato come una sola ed unitaria essenza, in ultima istanza spirituale, e nella quale la nozione di corpo assume la caratteristica di *forma addensata* dello spirito. Questo argomento, più di ogni altro, esprime in Conway la sua personale alternativa al pensiero di Descartes ed a quella dicotomia tra *res cogitans* e *res extensa* che implica una assoluta inconciliabilità tra spirito e corpo e che vede la natura governata esclusivamente da leggi meccaniche. Nella lettura di Conway non trova spazio, di contro, la nozione di materia inerte, né la teoria cartesiana di un corpo vivente come macchina, che riduce la sensibilità e la sensazione degli esseri viventi, diversi dall'uomo, a reazioni e sensazioni esclusivamente meccaniche.

Ciò che costituisce il principio basilare della filosofia naturale di Conway è l'assunto secondo il quale ciò che è creato deve essere simile e *partecipare* degli attributi del creatore. Nei capitoli che in questa sezione si andranno ad analizzare, il terzo, il sesto ed il settimo dei suoi *Principia*, Conway si sofferma su quelli che sono gli attributi della terza *specie*, o modo dell'esistenza, che attiene alla natura creata, e ne ricava a priori la caratteristica principale deducendola dagli attributi del creatore: Dio è "vita in sé stesso", e la sua creatura non può che riflettere questa caratteristica essenziale declinata nella sua forma derivata. Tale vitalità si esprime per Conway nel movimento incessante delle creature, un movimento che è inteso nel senso di continuo mutamento e trasformazione da una specie all'altra secondo un continuo scambio di flussi vitali, addensamento e rarefazione, della unica e continua sostanza creata. Come si avrà modo di evidenziare,

seguendo la sua argomentazione, Conway svilupperà la sua lettura vitalistica ed anti-meccanicistica della natura integrando nella sua cosmologia i processi di crescita e trasformazione mutuati dalla tradizione alchemica, che sottende certamente alla teoria della composizione e della trasmutazione delle creature; rileggerà i fenomeni del movimento e del moto locale in termini di *azione vitale*, sostituendo alla teoria meccanicista della trasmissione del moto attraverso il solo urto di particelle, la comunicazione del movimento fra corpi in termini di emanazione di spiriti sottili.

1. Divisione attuale e divisibilità infinita.

Il capitolo III dei *Principia* è uno dei più densi sul piano dei suoi contenuti ed offre molti spunti di riflessione. Si è infatti conclusa nei capitoli precedenti la elencazione degli attributi divini, tra i quali la infinita potenza creatrice. In questa sezione Conway espone quella che sembra essere l'argomento portante della sua cosmologia, argomento che sarà ulteriormente sviluppato nei capitoli VI e VII e che riguarda la nozione di infinita divisibilità della materia. Il capitolo terzo si apre ancora con una riflessione di carattere teologico e risponde alla nozione di libero arbitrio presentata dal pensiero della Scolastica, una nozione di *indifferenza* della volontà divina che, a parere della Conway, è in contrasto con l'attributo di Dio quale agente liberissimo e necessario. Se infatti si ammettesse in Dio la possibilità della indifferenza della volontà, ovvero la facoltà di scelta di agire o non agire in favore delle sue creature, si attribuirebbe a Dio la caratteristica della mutevolezza, che è invece propria soltanto di quelle. È quest'ultimo, infatti, l'elemento che contraddistingue la natura delle creature e che, con accezione, come si vedrà, sempre positiva, differenzia la natura creata dalla sfera divina e ne garantisce la differenza ontologica senza tuttavia implicare una separazione netta e irriducibile tra i due ambiti metafisici. Una creazione che avviene da Dio in virtù del suo *libero arbitrio* implicherebbe in Conway un grave fraintendimento della natura divina, nonché una sua svalutazione poiché si attribuirebbe ad essa la possibilità della non azione, e ciò sarebbe intollerabile dal momento che Dio, agente liberissimo, genera non per volontà ma per *necessità* della sua natura di ente pieno e perfetto. Per Conway la generazione è una diretta conseguenza della perfezione e della bontà di Dio, in cui rientra anche la sua giustizia,

una perfezione che non ammette *discrezionilità – latitudinem* – ma si verifica nell'essere stesso della divinità, senza deviazioni, come una linea retta congiunge due e due punti soltanto.¹²⁹

Volontà e necessità sono, nella perfezione divina lo stesso concetto, e la creazione è sempre giustificata a partire dal principio, marcatamente neoplatonico, secondo il quale la generazione avviene per un impulso interno alla bontà ed alla pienezza dell'essere di Dio, un impulso che non conosce ostacolo o discrezionalità, che non è sottomesso alla nozione, terrena e creaturale, della non-azione, o possibilità di non attuazione.

Di qui, dunque, è manifesto e ne consegue, che non fu indifferente a Dio il dare o meno l'esistenza alle sue Creature, ma egli creò queste in un certo impulso interno della sua Divina bontà e sapienza, e creò il mondo o le creature non appena ebbe potuto, poiché questa è la natura di un Agente necessario, fare qualunque cosa possa.¹³⁰

Della pienezza divina fa parte, inoltre, la nozione della *infinità*, attributo che si trasferisce alla dimensione del creato e che lo caratterizza¹³¹.

Poiché infatti Dio è infinitamente potente, non si può dare un numero di creature tale che egli non possa sempre crearne in numero maggiore. E poiché, come è già stato provato, egli fa tanto quanto può, certamente la sua volontà, bontà e benignità in lui è tanto ampia quanto estensiva, quanto la sua stessa potenza, da cui evidentemente consegue che le creature siano infinite, e create in infiniti modi [...].

Superata la ulteriore spiegazione di tipo teologico e la risposta al concetto di libero arbitrio di provenienza scolastica, si entra più specificamente in una descrizione di quella che per Conway è la struttura fisica del creato e che sarà via via approfondita nei capitoli successivi; assunta la caratteristica della infinità tra gli attributi divini, e classificato

¹²⁹ Anne Conway, *Principia philosophiae antiquissima et recentissima*, in F. M. van Helmont, *Opuscula Philosophica*, Amsterdam 1690, Cap. III §. 2. La traduzione dei passaggi che saranno citati d'ora in avanti è mia e si basa sul testo latino edito da F. M. van Helmont, 1690.

¹³⁰ Ivi.

¹³¹ Cap. III, § 3.

questo come attributo *comunicabile*, questo non potrà che essere riferito anche alle creature, che saranno a loro volta generate in numero infinito, così come infiniti saranno anche i mondi possibili, poiché la necessità logica del ragionamento di Conway non ammetterebbe limitazioni di alcun tipo alla infinita potenza creatrice di Dio.

In quanto agente necessario Dio moltiplica e compie il suo atto generativo sempre ed infinitamente, dal momento che non trovano spazio in lui le nozioni di tempo e temporalità.

Chi potrebbe negare che l'infinita potenza di Dio possa rendere maggiore questo numero, e possa renderlo sempre maggiore in una infinita moltiplicazione? Poiché è più facile per questa infinita potenza moltiplicare le essenze materiali delle creature, che per un esperto Aritmetico rendere sempre maggiore un numero, di cui non vi può essere un numero tanto grande che per addizione o per moltiplicazione non si possa essere aumentato all'infinito. E come è stato già dimostrato, Dio è agente necessario, e compie tutto ciò che può compiere, e necessariamente egli moltiplica e continua a moltiplicare ed aumentare le essenze delle creature *ad infinitum*.¹³²

Il principio della infinità delle creature è funzionale anche ad introdurre uno degli argomenti peculiari della teoria di Conway sulla corporeità: la infinita divisibilità della creatura. Seguendo ancora il ragionamento di Conway, un principio infinitamente potente, buono e benevolente, non potrebbe che creare un universo infinito in sé stesso, non soltanto esteriormente, nella sua ampiezza, ma anche interiormente, nella sua infinita divisibilità. In particolare, le creature – che si tratti indistintamente di animali, creature vegetali o esseri umani – non sarebbero soltanto infinite nel numero ma, ognuna di esse, conterrebbe in sé anche l'infinito universo delle creature possibili.

Per la stessa ragione è dimostrato che non soltanto l'intero universo o sistema delle creature è allo stesso modo considerato infinito, o che ha in sé l'infinità, *ma anche che qualsiasi creatura, per quanto piccola, che possiamo osservare con gli occhi, o*

¹³² Cap. III, § 4. Corsivo mio.

*concepire con la mente, ha in sé una infinità di parti, o meglio di intere creature, che non si possono numerare.*¹³³

Nella sua infinita potenza creatrice, Dio moltiplica ed aumenta l'essenza delle creature all'infinito, senza che nessuna necessità, o causa esterna alla sua volontà, possa ostacolarne l'azione; inoltre dispone che ogni creatura sia anche interrelata e collegata alle infinite altre creature possibili, poiché le contiene in sé e le rappresenta. Questo modello sviluppato da Conway non è inteso in senso metaforico, ma è fisico e reale, e si realizza ipotizzando che ogni creatura, contenuta nelle altre, possa assumere via via una sempre maggiore sottigliezza, attuando questo processo di concatenazione degli spiriti in uno solo. E ciò, inoltre, è valido anche sul piano puramente logico, e di conseguenza teologico, poiché concepire un qualsiasi limite alla dimensione delle creature, sia in ampiezza che in sottigliezza, implicherebbe ancora una volta suggerire un limite alla potenza divina. Non può esistere, infatti, una creatura tanto piccola rispetto alla quale non possa esistere una minore, anche se si dovesse trattare di un minuscolo granello di sabbia.

Così come non può essere negato che Dio possa mettere una creatura in un'altra, così che non possa metterne due al posto di una, o quattro al posto di due, o allo stesso modo otto al posto di quattro, e moltiplicare senza fine le minori sempre aggiungendole alle maggiori. Poiché nessuna creatura può essere tanto piccola che non ve ne può essere una minore, così nessuna è tanto grande che non si possa sempre dare una maggiore, ne consegue che nelle più piccole creature possano esistere ed essere contenute infinite creature, le quali possono essere tutti corpi, e dunque a suo loro modo impenetrabili vicendevolmente.

Comincia allora a delinearsi più chiaramente la costruzione cosmologica di Conway e se ne vedono più chiaramente gli argomenti che la supportano, ovvero in che termini un universo in sé infinito conserva la costante unità, sia in sé stesso che in relazione al Primo Principio. Ogni creatura-individuo, contiene in sé gli infiniti altri individui possibili, che sono tra loro interrelati e interagiscono, nel modo in cui si vedrà meglio in seguito. Al tempo stesso il principio creatore mantiene la sua integrità ontologica grazie ad una

¹³³ Ivi, §. 5.

generazione concepita nella modalità della emanazione. L'atto creativo di Dio conserva le caratteristiche della atemporalità e della infinità, e trasferisce alle creature subordinate una minor gradazione di essere, o essenza, per cui l'elemento vitale risulta immanente in ogni creatura, e ne consente i processi di trasformazione che si risolveranno, infine, in una vera, ed infinita, *rigenerazione*. Quale sia la modalità di questa rigenerazione è rimandato ai capitoli che seguiranno, in questa sezione Conway si limita a mostrare come questa struttura del cosmo sia atta a magnificare la gloria del creatore e annuncia un maggiore approfondimento sulla natura di corpi e spiriti in altre sezioni.

Sulla natura di corpi e spiriti molto si dovrebbe dire nella appropriata sede. Ciò è sufficiente per dimostrare che in ogni creatura, sia essa corpo o spirito, vi sono infinite creature, le quali singolarmente i sé hanno l'infinità, ed ancora in questo modo all'infinito.

Introducendo il tema della infinita divisibilità delle creature, Conway si confronta, consapevolmente, anche con le correnti di tipo atomistico che si erano sviluppate fin dagli inizi del secolo XVII in Inghilterra e che, in vario modo e secondo varie gradazioni e applicazioni, aveva costituito il riferimento di molti pensatori della cerchia di Cambridge; ed è proprio verso un certo tipo atomismo, quello abbracciato dal suo maestro Henry More, che si muovono le sue critiche:

Contro ciò che abbiamo detto, che anche le più piccole creature che in ogni caso tali possiamo concepire, hanno in sé infinite creature, così che la più piccola particella di corpo o materia può essere divisa ed estesa in parti più piccole e via via sempre minori, può essere formulata l'obiezione che segue: Ciò che è realmente divisibile, fino a quando una divisione reale è possibile, è divisibile in parti *indiscerpibili*; inoltre la materia o il corpo (la materia è appunto intera o composta) è effettivamente divisibile fin quando una *attuale divisione* può aver luogo, e così via.¹³⁴

¹³⁴ Conway, *Principia*, cap. III §. VI.

L'espressione *actually divisible* - che scegliamo di tradurre con "realmente" o "effettivamente" divisibile - che Conway prende in esame in questi passaggi, è proprio quella formulata da More nella prefazione dell'opera *The Immortality of the Soul*, nella forma che segue,

I shall plainly and compendiously here
demonstrate (besides what I haue said in the Treatise it self) by
this short Syllogism.

Thot which is *actually divisible* so farre as actual division
any way can be made, is divisible into parts indiscerpible.

But matter (I mean that Integral or Compound Matter) is
actually divisible as farre as actual division any way con be
made¹³⁵.

riproposta nel testo di Conway nella formula secondo cui *la materia è realmente divisibile fin quando una reale divisione può aver luogo*. Si tratta di una delle più celebri argomentazioni della filosofia di Henry More: la nozione di parti *indiscerpibili* della materia, secondo la quale, appunto, la materia sarebbe composta di atomi indivisibili, o parti *indiscerpibili*, che si pongono come termine ultimo di divisione dei corpi, un termine oltre il quale è impossibile andare, a meno che non si intenda incorrere in una non-esistenza. Nella concezione di More, gli atomi, o monadi fisiche, si configurano come particelle estese, indivisibili e finite in quanto al numero. Sono indivisibili poiché se Dio avesse voluto operare ulteriori divisioni lo avrebbe fatto nell'atto della creazione; a loro appartiene l'estensione poiché in caso contrario si otterrebbe l'annullamento della materia stessa in punti matematici inestesi, assimilabili appunto per More ad un non-ente.

For, to take away all Extension, is to reduce a thing onely to a Mathematical point,
which is nothing else but pure Negation or Non-entity; and there being
no medium betwixt extended and not-extended, no more
then there is betwixt Entity and Nonentity, it is plain that *if a*

¹³⁵ H. More *The immortality of the soul*, 1659, ed. A. Jacob, Dordrecht Kluwer, 1987, "Preface" § 3, 9-15. Il corsivo è mio. Su questo argomento e sull'attinenza delle obiezioni di Conway verso H. More si veda anche il recentissimo contributo di J. W. REID, *Anne Conway and her Circle on Monads*, in "Journal Of The History Of Philosophy", n. 58(4), pp. 679-704; cfr. anche la monografia di S. Hutton, *a Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

*thing be at all, it must be extended, And therefore there is un
Essential Extension belonging to these indiscerprble particles of
Matter,' which was the other Property which was to be
demonstrated.*¹³⁶

La nozione di “divisibilità attuale” della materia si iscrive, in realtà, in More in un processo molto più ampio ed articolato di elaborazione di un diverso criterio di distinzione tra il corporeo e l’incorporeo e fa parte di un pensiero che, già di per sé, si pone in contrasto con il modello cartesiano di irriducibile opposizione tra corpo e spirito. Qui, in *The Immortality of the Soul*, la divisibilità della materia è intesa nella sua separabilità, in opposizione alla inseparabilità ed integrità dell’elemento spirituale, che è quello che anima il corpo; tuttavia è anche il punto di arrivo di un pensiero che si è già avviato sulla strada di una possibile *unificazione* della sostanza spirituale con quella corporea o, se non altro, della elaborazione di una distinzione tra i due elementi che operi ad un livello meno profondo¹³⁷. Superare l’estraneazione della materia dallo spirito, nell’intento di restaurare quella armonia tra l’immagine fisica del mondo e le sue istanze teologico-religiose,¹³⁸ perdute con l’avvento del meccanicismo cartesiano, è già certamente prospettiva condivisa tra Conway e More, ma anche con altri esponenti del platonismo cantabrigense. Sembra però che, nel caso di Conway, alcuni aspetti moriani non siano sufficientemente esaustivi o logicamente ineccepibili per assurgere a solide basi del suo discorso teologico: l’atomismo di More era certamente volto a contrastare una certa concezione cartesiana di spazio e materia, nell’intento di includere nuovamente l’elemento divino nella filosofia della natura, tuttavia, e questo è il punto sul quale si basa la critica di Conway, egli concepiva i suoi atomi come inerti, oltre che impenetrabili reciprocamente, quando non mossi dall’intervento divino.

In Conway, al contrario, l’ammettere che per la materia vi sia un limite, sia rispetto alla sua divisione che alla sua moltiplicazione, implicherebbe una non esistenza, o la fine della vita stessa poiché l’ammissione di monadi fisiche prive di elementi vitali, mere particelle

¹³⁶ H. More *The immortality of the soul*, op. cit. “Preface” § 3, 25 – 33.

¹³⁷ Sull’argomento si vedano i contributi di Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 13 – 35; Lichtenstein, A., *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1962. T. Griffero, *Sensorium Dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)* in *Rivista di estetica*, nuova serie, n. 10 (1999), anno IXL, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 69-107.

¹³⁸ Lotti, B., *Ralph Cudworth e l’idea di natura plastica*, Campanotto, Udine 2000, pag. 203.

prive di movimento o energia vitale, sarebbe in contraddizione con quanto affermato circa l'unità del creato e la immanenza dell'azione creatrice di Dio. Questa, infatti, come già accennato, non può conoscere limite e si esplica infinitamente e continuamente. Risponde infatti Conway:

anche se la materia può avere una certa divisione, e raggiungere la fine di questa divisione, si potrà ammettere un'altra divisione dopo la prima, e così all'infinito – ed ancora spiega – poiché non voglio con questo determinare cosa l'assoluta potenza di Dio farà o possa fare, [...] ma soltanto ipotizzare cosa la potenza di Dio farebbe o farà al punto in cui opera nelle creature ed insieme alle creature.

Ciò che preoccupa maggiormente la viscontessa non è soltanto affermare che la materia, o per meglio dire il corpo inteso come unione di spiriti sottili e addensati, sia composta o meno di parti sempre minori – questo è un aspetto certamente da lei condiviso – quanto il fatto che, ammettendo un limite alla divisione, si ammetterebbe l'esistenza di materia privata dell'elemento imprescindibile per la vita: vale a dire il movimento e la capacità di mutare. Come si è detto, il movimento, inteso nel senso più ampio di mutevolezza e capacità di cambiamento incessante, è in Conway caratteristica determinante della natura creata ed è visto nella accezione pressoché sempre positiva di possibilità di mutare verso il meglio. Ciò che Conway sottolinea è che, pur concedendo che vi possa essere una divisione fino ai minimi termini della creatura, ovvero che un certo ciclo di trasformazioni e divisioni volga al termine, si deve ammettere che ce ne possa essere sempre un altro e ulteriore, per dare ancora luogo ad altre mutazioni, e così via all'infinito. Come si vedrà ancor meglio nei capitoli che seguiranno, si concepisce la creatura come sempre inserita in un continuo flusso di mutazione e rinascita determinato in prima istanza dalla condotta assunta in vita: ciò significa che è effettivamente possibile che una certa creatura, dapprima virtuosa possa, per sua condotta, degradare verso uno stato, o specie, inferiore, che sia questo animale, vegetale o anche mutare in pietra ed essere inanimato, e dunque concludere il suo ciclo vitale di trasformazioni. Oppure si ammette che sia possibile per una creatura “sostare” per un tempo più o meno prolungato in uno stato o specie inferiore, ma ciò non toglie che si possa sempre attuare un altro ciclo di trasmigrazione, che riporti la creatura ad uno stato migliore, più spirituale e vicino a quello della divinità.

Eliminare, allora, la possibilità che la materia possa in ogni tempo ripartire con il suo processo rigenerativo, eliminare la possibilità di perpetuo divenire o movimento è l'argomento che più contrasta con l'idea di vita in Conway, che vede l'espressione moriana, "actually divisible", macchiarsi anche di incompatibilità logica. Con *actualiter*, che si presume traduca quasi letteralmente l'inglese *actually* – non dimentichiamo che il testo che giunge a noi e del quale possiamo usufruire è una trascrizione in latino di un inglese colloquiale, dunque è ragionevole pensare che il termine latino traduca l'inglese *actually* – si connota qualcosa che è già effettivamente compiuto: si traduce infatti con "realmente" o "effettivamente", mentre "divisibile" indica la possibilità che qualcosa deve ancora compiersi; ciò determina, a parere dell'autrice, una inevitabile contraddizione in termini, come se si affermasse che qualcuno sia "vivacemente morto" o "sensibilmente insensibile". Se, in seconda istanza, si intendesse con l'espressione *realmente divisibile*, qualcosa che è soltanto divisibile, si genererebbe ugualmente una contraddizione in termini: in questo caso una tautologia, una mera ripetizione.

La questione della divisibilità della materia, come si può capire, è per Conway un argomento di non secondaria importanza che si unisce alla nozione di un universo creaturale infinito e unito sia in sé stesso, in ogni sua parte, che al principio creatore. Una soluzione metafisica che sembra richiamarsi fortemente al vitalismo espresso da Giordano Bruno, che vede la infinità divina e l'infinità dell'universo fra loro connesse, e che si rispecchia in quella unità dell'universo in cui l'Uno e la molteplicità circolano e si uniscono in armonia. In questa nozione bruniana di infinità della natura e dell'universo, lo spazio infinito è anche espressione di infinito potere, nonché espressione della vita infinita del tutto.

Resta da comprendere se ed in che misura argomento fin qui esposto sia per Conway interrelato ad una qualche nozione di *minimo*: questa nozione non sembra essere, fino a questo punto della esposizione, affatto contemplato. Non sembra, infatti, che si possa concepire un qualche limite alla nozione di divisione.

Il discorso di Conway sembra abbastanza controverso su questo aspetto, poiché alla affermazione che *nulla possa esistere di così piccolo che non possa essere ancora diviso in parti più piccole*¹³⁹, sembra seguire una specificazione che contraddice la teoria appena esposta.

¹³⁹ Conway, Principia, cap. III, § 9.

Affermato che nessun uomo potrebbe mai compiere una divisione che ridurrebbe un corpo nei suoi minimi termini, poiché non è una azione che spetta ad esso in quanto *creatura*, Conway adduce anche l'impossibilità che sia Dio stesso a farlo, poiché, anche se Egli può tutto e la sua potenza non conosce limiti, non lo farebbe in ogni caso, perché sarebbe contro il principio stesso della vita disporre che ogni forma di movimento cessi.

Dio non compie alcuna divisione in un corpo o in una materia se non in quanto opera insieme alle sue creature. Inoltre, Egli non riduce le creature nelle sue parti più piccole poiché ogni movimento ed operazione cesserebbe in esse (poiché è la natura del movimento di alterare e dividere le cose nelle loro parti più piccole)¹⁴⁰.

Se da un lato Conway sottolinea che non vi possa essere alcun limite o ostacolo alla possibilità che divisioni dei corpi in parti sempre più piccole si compiano, e che la teoria moriana di parti di materia *indiscerpibili* rappresenta un grave affronto alla potenza divina, dall'altro afferma anche che tali divisioni non sembra possano aver luogo nella realtà, o, quantomeno, che non siano immaginabili o concepibili dalla mente umana, poiché, ancora una volta andrebbero contro il principio della vita e di Dio stesso, inducendo la cessazione del movimento.

Nella non facile classificazione del pensiero di Conway, certamente, come si è visto, portatore di innumerevoli suggestioni differenti – come ad esempio quella cui si faceva riferimento precedentemente, il vitalismo di matrice bruniana – sembra che una soluzione plausibile possa essere quella di tenere sempre in considerazione il fatto che un *minimo* non possa darsi, in questo caso, poiché nella lettura di Conway non vi è affatto materia. Come si avrà modo di rilevare in seguito, la sostanza creata è sempre ed unicamente sostanza spirituale, la cui *spissitudo* subisce delle variazioni momentanee di addensamento che la renderanno assimilabile ad una forma corporea che, tuttavia, non lo è mai veramente. Alla luce di questa premessa, e lo si vedrà meglio in seguito analizzando le argomentazioni di Conway, se non vi è, in realtà, alcuna materia, è anche non del tutto necessario che si ponga un limite alla sua divisione, laddove non si pone in alcun modo neanche la nozione di un *minimo* che è alla base della formazione dei corpi finiti. La soluzione metafisica alla quale Conway si sta accingendo ad arrivare è la concezione di

¹⁴⁰ Conway, *Principia*, Capitolo III, § 3.

un universo infinito in sé stesso in cui la *divisione* non è tanto intesa nel senso di scomposizione in parti sempre più piccole ma di una *diminuzione* di entità in sé stesse integre, spiriti, per i quali non è possibile stabilire un limite minimo di sottigliezza e spessore; questi ultimi compongono l'individuo, agiscono e cooperano nel suo *centro spirituale*, assicurandone la perfetta unità con il tutto.

la considerazione della infinita divisibilità di ogni cosa in parti sempre più piccole, non è una teoria vana ed insensata, ma di gran lunga utile perché siano comprese le cause e le ragioni delle cose, ed in che modo le creature, dalla più alta alla più infima, sono inscindibilmente unite l'una all'altra, attraverso le loro parti più sottili, che tra loro intercorrono e che sono emanazioni di una creatura nell'altra e mediante cui possono interagire tra loro anche alla massima distanza. Questa è la base di tutte le simpatie o antipatie che si verificano tra le creature. E se queste cose non ben comprese da qualcuno, egli potrà guardare facilmente alle cause più segrete e nascoste delle cose, che gli uomini ignari chiamano qualità occulte¹⁴¹.

¹⁴¹ Conway, *Principia*, Capitolo III, § 9.

2. Il corpo come specchio dello spirito e la sua natura riflettente e ritentiva

La mutevolezza, il movimento incessante ed il continuo cambiamento sono le caratteristiche della natura creata, caratteristica che definisce la estrema separazione da Dio, immobile, immutabile e fuori dal tempo, e che è l'elemento unificante del creato, poiché Gesù Cristo, suo primogenito, ne è a sua volta il tramite: la figura di Cristo condivide con le creature proprio l'elemento della mutevolezza, partecipando tuttavia anche degli attributi di fissità di Dio e dunque tenendo insieme in sé le due nature opposte ed avvicinandole l'una all'altra. Dopo la lunga digressione che riguarda proprio la natura del Cristo come entità media, Conway riprende la sua indagine della natura e della corporeità poiché molto c'è ancora da spiegare per inquadrare correttamente il ruolo delle creature nell'universo e giustificare sul piano logico, oltre che teologico, la perfetta unione del creato. Il progetto di Conway, lo ricordiamo, si sviluppa sempre in direzione di una metafisica monista, in cui la pluralità di elementi e di singole creature è sempre riconducibile ad un solo principio creatore, e per farlo mette in campo ogni arma oratoria e logica, analizza con dovizia ogni piccola questione senza tralasciare alcun dato, nello stile del suo maestro H. More. Se fino a questo momento si è professata la perfetta unità del tutto, come si concilia questo elemento con la pluralità di enti che formano l'universo creato e che, per di più, come fino ad ora è stato affermato, sono presenti in numero infinito e mutano continuamente da uno stato ad un altro? Fino a che punto – si chiede Conway – si estende questa mutevolezza? È qualcosa che riguarda l'essenza delle cose o attiene soltanto agli attributi di queste? La risposta è presto data se si segue il suo ragionamento: il cambiamento attiene soltanto al *modo* di esistenza ma non all'essenza, che è una sola ed è appunto quella di tipo creaturale. La realtà prospettata da Conway si fonda sulla esistenza di tre tipi di enti, o essenze, tra loro distinti e che si dispongono secondo un principio gerarchico: Dio, a cui appartiene l'immutabilità e la fissità, Cristo, ente medio, che partecipa della immutabilità - in quanto è un attributo che ha ricevuto dal Padre, come primogenito di tutte le creature - e gode quindi di uno *status* ontologico a sé rispetto al terzo livello e tipo di ente, la creatura. Al di fuori di questi tre tipi o livelli di esistenza, essere o realtà, nulla è ipotizzabile che vi sia, e nell'ambito del livello creaturale dell'esistenza il mutamento investe soltanto il *modo* di esistenza, o il passaggio da una specie all'altra, a seconda che nello spirito della creatura si verifichi un "miglioramento" o un cambiamento in termini di bontà, dunque un cambiamento che attiene piano morale.

Si comprende, infatti, come il mutamento non sia limitato all'aspetto esteriore o alle fattezze della creatura, ma che, al contrario, questo rispecchi nient'altro che la sua disposizione d'animo, la virtù e la bontà che la creatura raggiunge con la sua condotta, e in funzione della quale può aspirare a raggiungere un modo o *livello* più alto dell'esistenza, livello che è rappresentato dalle sembianze di essere umano. Conway specifica che non è tuttavia possibile che un individuo muti in un altro, ovvero che ne assuma l'identità, come, ad esempio, Paolo potrebbe esser cambiato in Giuda, poiché questo non rappresenterebbe un cambiamento legato allo "stato" interiore della creatura: se un individuo fosse cambiato con un altro della stessa specie e ne assumesse semplicemente l'identità, ciò comporterebbe una ingiustizia, poiché l'uno riceverebbe le punizioni che invece spetterebbero all'altro uomo, più virtuoso di lui. E così, anche all'interno di una stessa specie – si chiede Conway – fin quando sarà possibile esercitare quella *infinita* perfettibilità che è propria della creatura? Fino a che punto, ad esempio, *la specie equina ha in sé un livello di perfezione tale per cui un cavallo possa essere sempre e sempre migliore, ed esserlo all'infinito, restando tuttavia sempre un cavallo?*¹⁴² Per determinare quel mutamento verso il meglio, e, di converso, anche la degradazione verso uno stato peggiorativo, è necessario che ci sia anche un passaggio da una specie all'altra, e tale mutamento avviene tra specie più prossime, rappresentate come i gradini di una scala, che si trovano tra loro ad una distanza finita pur facendo parte di una scala infinita. Conway utilizza questa metafora per conciliare il concetto di infinita perfettibilità delle creature con la possibilità che, restando sempre confinate nella stessa specie, questo costante miglioramento rischi di cessare.

Quando si attribuisce alla creatura la caratteristica dell'infinità non ci si riferisce alla bontà e all'eccellenza di questa, che appartiene soltanto a Dio, ma ci si riferisce alla quantità ed alla grandezza, intendendo in questo modo che la quantità ed il numero delle creature nell'universo non è numerabile o concepibile dalla mente umana; per ciò che attiene invece alla infinita perfettibilità delle creature, questa si esercita soltanto nella misura in cui si possa aspirare ad una *similitudine* e *vicinanza* con il divino, nel raggiungimento della forma più spirituale possibile per una sostanza creata, ma tale infinità è soltanto "in potenza" e mai in atto¹⁴³; per questo, allora, la metafora della scala

¹⁴² *Principia*, Cap. VI, § 6.

¹⁴³ *Ibid.*

infinita, i cui gradini sono però collocati ad una distanza tra loro finita, può rendere concreta la differenza tra i due concetti e rappresentare la possibilità concreta per una creatura di raggiungere il livello di perfezione per essa più alto, attraverso il passaggio da un gradino all'altro della scala, ovvero il passaggio da specie più infime a specie più nobili (essere umano), ma al tempo stesso di avere in potenza l'ulteriore perfezione di sé, perfezione logicamente possibile ma non attuabile concretamente, se questa vuol significare la corrispondenza con la perfezione divina.

Con ciò non contraddiciamo quanto detto nel capitolo III sulla infinità delle creature; con questa non intendiamo l'infinità della loro bontà ed eccellenza, ma soltanto ci riferiamo alla quantità e alla grandezza, tale da non poter essere misurata dalla comprensione di un intelletto creato. Le singole creature, tuttavia sono sempre soltanto buone e distanti in modo finito e relativo alla specie. Tuttavia, sono potenzialmente infinite, e cioè sono sempre capaci di ulteriore perfezione senza fine. Così se noi immaginiamo una scala che sia infinitamente lunga ed abbia in sé infiniti gradini; tuttavia, i gradini non saranno infinitamente distanti tra loro, altrimenti non si potrebbe salire o scendere su di essa. I gradini in questo esempio indicano le varie specie, che non possono essere distanti le une dalle altre di una distanza infinita, o da quelle che sono prossime. Così la nostra esperienza quotidiana ci insegna che le specie delle cose mutano l'una nell'altra, come la terra in acqua, l'acqua in aria, l'aria in fuoco, o in etere, e viceversa il fuoco in aria, l'aria in acqua, e così via, per quanto queste siano specie diverse.¹⁴⁴

Il passaggio da una specie all'altra rappresenta anche la punizione o la retribuzione per la condotta della creatura, che vedrà il suo corpo assumere di volta in volta le sembianze del suo spirito, ovvero della disposizione interna della sua anima: così, se un uomo avrà condotto una vita indegna assumerà le sembianze di un bruto, e così via a seconda della virtù del suo animo.

Che l'aspetto esteriore di un corpo sia conforme alla bontà del suo animo è ben spiegato nelle sezioni finali del capitolo VI, qui vi si trova anche una descrizione di quelli che sono i processi di generazione e trasformazione delle creature secondo Conway e che fondano la sua teoria per cui in ogni individuo vi sia la presenza di altri infiniti corpi - spiriti.

¹⁴⁴ Ibid.

Come si è già anticipato, spirito e corpo sono la medesima sostanza e non differiscono tra loro se non per un certo grado, o *modalità*, che attiene più che altro alla densità del loro stato, ma non ne investe l'essenza. Sostanzialmente allora non ci si riferisce propriamente a "corpi" ma a "spiriti addensati", che svolgono una funzione complementare allo spirito puro e leggero, poiché ne "riflettono" le sembianze, assumendo la forma esteriore che è quella comunemente visibile.

Ed in vero ogni corpo è spirito e null'altro, e non differisce dallo spirito se non per la sua oscurità; quando diventa più grossolano è più lontano dal grado di spirito, tanto che questa distinzione attiene solo al modo e al grado, non essenziale o non all'essenza o alla sostanza.¹⁴⁵

Lo spirito e il corpo sono rispettivamente principio *attivo* e *passivo*, ed agiscono simultaneamente per formare ogni creatura visibile. Dal momento che lo spirito è pura luce, spiega Conway, ed è *occhio che contempla la sua propria immagine*, ha bisogno di una superficie sufficientemente opaca che possa recepire questa luce e trattenerla. È questa la funzione di ogni corpo visibile, di fornire quella *caligine*, o oscurità tale per cui la luce dello spirito possa essere "trattenuta" in esso e trasmessa o riflessa all'esterno; tanto più un corpo è ritentivo, tanto più costituirà un perfetto *misto* che darà forma al corpo vivente. La introduzione di una funzione così necessaria del corpo e l'attribuzione ad esso di una natura *ritentiva* e riflettente ha certamente lo scopo di rendere di nuovo "dignità" alla corporeità, in opposizione, si ricorda, al rigido meccanicismo cartesiano ed alla teoria cartesiana del corpo vivente inteso come macchina, le cui funzioni sensitive e motorie si spiegano soltanto attraverso considerazioni puramente meccanicistiche e senza che l'anima vi sia coinvolta. Nella lettura di Conway, il corpo, non soltanto non ha una mera funzione meccanica, ma diventa esso stesso un elemento vitale ed imprescindibile, in stretto collegamento con lo spirito, poiché, senza la densità che lo caratterizza, qualsiasi sostanza spirituale non potrebbe manifestarsi ai nostri sensi così come avviene. Anche le funzioni della psiche attengono al corpo, o meglio, al continuo scambio di flussi tra il corpo e lo spirito, poiché allo stesso modo si generano le produzioni della mente, i pensieri, che, al pari delle creature, hanno una sostanza in sé stesse, cioè hanno un loro

¹⁴⁵ Conway, *Principi*, Cap. VI, § 11.

proprio corpo – spirito, e ciò spiega in che modo, secondo Conway, è possibile riflettere sui pensieri stessi dal momento che anche i prodotti della mente sono composti in una certa percentuale di spirito addensato, che gli fornisce la necessaria opacità per essere, appunto, riflessi, e manifestarsi a noi.

Allo stesso modo la memoria si basa su analoghi principi, poiché “trattiene” lo spirito delle cose pensate, e si affida dunque alla opacità del corpo per poter sussistere e non svanire come luce che si disperde.

Come si vede la dimensione della corporeità ha un suo ruolo determinante nella lettura di Conway, anche se sempre subordinata a quella spirituale, che è la più nobile e degna di avvicinarsi allo *status* divino. Si chiarisce in che modo Conway intende la creatura come inserita in un flusso vitale continuo e inarrestabile, in cui dalla dimensione spirituale si può passare ad una dimensione più “grossolana” ed addensata, che rende possibile la coesistenza di infinite realtà, corpi e spiriti, in ogni singolo individuo; in ogni singola creatura, infatti, gli infiniti spiriti possibili sono visti come disposti in un ordine gerarchico, gli spiriti *minori* o più sottili si sottomettono allo spirito dominante, che è anche quello che determina la *forma* finale del corpo: se, infatti, lo spirito dominante di una creatura sarà quello di un bruto, la creatura stessa assumerà le sembianze di bruto, pur conservando in sé le infinite esistenze possibili. Ogni spirito ha il suo “corpo proprio”, ma mantiene in sé una quantità innumerabile di spiriti subalterni allo spirito dominante, e, per i principi prima affermati, secondo cui la differenza tra questi è soltanto modale ma non essenziale, si vede giustificata l’affermazione per cui tra corpo e spirito non vi può essere alcuna separazione.

3. *Materia attiva e spiriti sottili*

La dinamica della generazione dei corpi descritta da Conway attinge certamente dal fervente e vivido ambiente scientifico, in cui era immersa grazie alle frequentazioni con gli esponenti della scuola di Cambridge, e si iscrive perfettamente in quel tipo di riflessioni che coinvolgono la scienza quanto la tradizione medica biologica del Seicento. È sul terreno della riflessione naturalistica che in Conway si concretizza il più grande distacco dalla filosofia cartesiana e dal pensiero meccanicistico; nella sua descrizione della natura creata come vitale ed infinita, riflesso della infinità e della vitalità di Dio, quale vita in sé stesso, si vedono le affinità di Conway con le teorie vitalistiche del suo tempo, che si uniscono ad una terminologia derivante dalla tradizione medica ed alchemica nella descrizione dei processi di trasformazione, crescita e diminuzione, delle creature.

La fonte cui certamente Conway si ispira per descrivere i processi naturali e reinserirli nella sua lettura cristiana è in larga parte quella helmontiana: la lunga frequentazione con Franciscus Mercurius van Helmont aveva certamente favorito anche la sua conoscenza delle teorie del padre, J. B. van Helmont, medico e iatrochimico, di cui Franciscus Mercurius fu il principale divulgatore nell'ambiente inglese del Seicento. È probabilmente nella celebre teoria helmontiana dell'*archeus* e nelle descrizioni dei processi di trasformazione, provenienti dalla tradizione paracelsiana, che Conway trovò un valido sostegno per la sua visione cosmologica e per la descrizione dei processi naturali che rispecchiassero la sua lettura vitalistica ed immanentistica del cristianesimo. Analogamente a quanto osservato in Conway, infatti, in van Helmont il principio vitale che è alla base della creazione di ogni creatura è l'*archeus*, gli *archei insiti* rappresentano le particelle che compongono ogni individuo, la cui immagine è determinata appunto da un principio definito *archeus influens*, o "spirito dominante", che determina la forma di ogni singola creatura¹⁴⁶. Tale *archeus* opera attraverso le immagini, o *semi*, la cui trasmissione avviene dal principio *attivo* verso quello *passivo* che esercita funzione ritentiva dell'immagine stessa.

¹⁴⁶ Anche S. Hutton, nella sua monografia su Anne Conway, *Anne Conway, a Woman Philosopher*, op. cit., p. 140 e seg., rileva una grande attinenza con la teoria helmontiana dell'*archeus*, osservando che, nonostante la propensione di Conway per il vitalismo e le sue conoscenze di medicina e biologia fossero antecedenti all'incontro con van Helmont figlio, certamente l'approfondimento delle nozioni dell'*Ortus Medicinae* avevano avuto un ruolo determinante nello sviluppo e nella sistematizzazione del suo pensiero.

Questa spiegazione poteva aver con ogni probabilità costituito le basi per lo sviluppo del pensiero di Conway riguardante l'interazione necessaria tra spirito e corpo quale elemento passivo e ritentivo della luce o della immagine dello spirito, uno degli argomenti sui quali si poggia la sua critica a Descartes e ad ogni concezione dualistica in generale. Anche l'elemento helmontiano del *fermento*, o *lievito*, quale principio dinamico di ogni realtà, principio attivo che precede e genera il *seme* della vita nella materia, nonché la sua teoria scientifica di tipo monistico, fondata sulla "stretta connessione tra il principio vitale e la materia"¹⁴⁷, trova una corrispondenza in Conway nella concezione della vita come movimento ed attività incessante, della vita come *energheia* e generazione costante, una nozione di matrice aristotelica che, con van Helmont prima e con gli studi di Harvey poi, costituisce quella che W. Pagel definisce "la radice aristotelica del monismo"¹⁴⁸, e che ha attraversato le correnti medico – biologiche vitalistiche del Seicento. Su quella "piattaforma aristotelica"¹⁴⁹, che vedeva la generazione in una chiave anche anti-atomistica, consistente nella creazione di qualcosa sempre *de novo* da una materia albuminosa e completamente omogenea, si poggiano le basi delle nuove teorie monistiche in campo medico che, spiega W. Pagel, molto devono alla tradizione paracelsiana ed helmontiana. In Harvey (1578 – 1657), non vi è "nulla che si aggiunga a qualcos'altro, né un'anima o uno spirito che si aggiunga alla materia [...] c'è soltanto una materia viva, che opera e viene condotta a perfetto sviluppo in virtù degli impulsi vitali ed immanenti che sono da essa inseparabili"¹⁵⁰; anche il *moderno* concetto di malattia, ridefinita secondo un *concetto ontologico* e non più *umorale*, di derivazione galenica, si sviluppa a partire da una visione monistica di indissolubile unità tra spirito e corpo.

Le attinenze ed i parallelismi con ciò che è stato appena analizzato in Conway sono certamente notevoli, in questa particolare tradizione medica si ritrovano quelle spiegazioni scientifiche, prove biologiche incontrovertibili, che supportano la sua concezione teologica di un Dio perfettamente immanente e unito alle sue creature attraverso l'elemento vitale. Siamo certi che Conway avesse incontrato Harvey, lo

¹⁴⁷ B. Lotti ricostruisce il concetto helmontiano dell'*archeus* nel suo studio sull'idea di natura plastica in Cudworth, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit., pp. 234-238, rilevandone l'importanza per tutta la cultura inglese seicentesca anti-meccanicista.

¹⁴⁸ W. Pagel, *William Harvey's biological ideas*, S. Karger, Basel, New York 1966, trad. It. *Le idee biologiche di Harvey*, Feltrinelli, Milano 1979, pag. 445.

¹⁴⁹ Ibid. pag. 433.

¹⁵⁰ Ivi.

apprendiamo dalle numerose ed accorate lettere che Conway scambiava con Henry More e con il fratello John Finch, tra il 1651 ed il 1653¹⁵¹. Entrambi, gravemente preoccupati per le condizioni di salute della viscontessa e per i suoi ripetuti ed invalidanti mal di testa, si adoperavano per far sì che fosse visitata dai medici più illustri dell'epoca. In una lettera dell'agosto 1652, il fratello J. Finch, addolorato per i suoi frequenti disturbi, la rassicura sulla pratica dell'apertura delle arterie, cui egli la spinge probabilmente a sottoporsi, una procedura, come egli afferma, "consigliata da tutti i medici e fisiologi, e che non potrebbe essere meglio eseguita che non dal dott. Harvey"¹⁵² L'esperienza di Conway con Harvey non deve essere stata risolutiva né molto soddisfacente, giacché in una lettera del gennaio 1653, Conway rivela a More di non aver tratto molto beneficio dalle cure di Harvey e confessa di voler tentare un altro consulto il prima possibile con altri medici, esprimendo in questa lettera anche la sofferenza per il dolore insopportabile che la affligge.¹⁵³ Questi aneddoti spiegherebbero anche come mai Conway fosse già stata introdotta alle teorie vitalistiche ancora prima dell'incontro decisivo con F. M. van Helmont, che ne determinò, certamente, un maggior approfondimento e sistematizzazione nel suo pensiero. Si può certamente supporre che la viscontessa non si limitasse a sottoporsi a semplici consulti medici, ma cercasse di trarre la maggior conoscenza possibile e soddisfare la sua curiosità in campo filosofico dagli incontri con questi illustri personaggi.

Non di secondaria importanza sono, ancora in quest'ottica, gli studi helmontiani sul gas e la spiegazione che ne deriva dei fenomeni e della materia: van Helmont considerò il gas come "nucleo essenziale di un oggetto, che poteva essere così dimostrato *in vitro*, sotto forma di fumo"¹⁵⁴, in qualche modo la scoperta del gas diventò per van Helmont il modo

¹⁵¹ *The Conway letters. The Correspondence of Viscountess Anne Conway, Henry More and their Friends*, op. cit., pp. 60; 65; 66; 71.

¹⁵² Ibid. pag. 66. "Dearest, would I could take your headache from you, or could buy it of you: I would purchase it at high rate though it be not worth the desiring. The opening of an Artery is a thing praescribed by all Physitians. I thinke no man is able to administer the operation so well as Dr Harvey, though I had rather he might not stand in need to putt it in practise [...]."

¹⁵³ Ibid. pag. 71. Anne Conway to Henry More: "I thanke you for your [motion of] [. . .] disease of Dr Ridsley, . . . try all of his fathers when I am out of Dr Harveys hands, for I have heard him much commended, and they say he knowes very many secrets in physicke unknowne to other physisians, if I should try him, he will make use I know of the assistance of his sonne whom now I shall have a good opinion of because youcommend him; my frequent headaches continuing for all that Harvey hath hitherto done to me will discourage me from trying many more conclusions with him; and when I have left him a great [inclination?] to me of making choice of old Dr Ridsley will be the freindship you have for his sonn. Pray pardon the ill writting of this sheet for I am in great hast, fearing it should not come time enough to the carriour for I perceive by the state of yours it hath lagen a weeke in towne (though I sent to Dr Gells to enquire the last weeke), but received it this weeke."

¹⁵⁴ Ivi, pag. 444.

per poter finalmente *mostrare l'essenza* di un oggetto, eliminandone il “grezzo involucro materiale”¹⁵⁵ e rendendo visibile il suo principio vitale.¹⁵⁶ Spiega ancora W. Pagel che “il gas rappresentava un corpo agente, o corpo attivo, che non ammetteva nessuna separazione dualistica tra lo spirito ed il corpo” alla stregua dell'*archeus*, che era il “prodotto di una unione indissolubile dello spirito con la materia”¹⁵⁷. E così il gas, il *fermento* e l'*archeus* sono null'altro che “modi diversi attraverso cui van Helmont enucleava lo stesso principio dinamico, la cui funzione è agitare, sommuovere, fecondare e animare la materia dando origine ai singoli organismi corporei”¹⁵⁸, lo stesso principio dinamico che è alla base della filosofia della natura in Conway e che spiega anche la probabile fonte della concezione per cui tra spirito e corpo intervengono processi di trasformazione assimilabili alla condensazione ed alla rarefazione, processi molto vicini a quelli dell'osservazione dei gas e degli elementi volatili, che conservano in sé stessi, nella visione helmontiana, la contemporanea natura spirituale e materiale.

La peculiare descrizione del gas come unione di spirito e materia, in cui la materia poteva assumere delle qualità spirituali e, al contempo, lo spirito acquisiva un aspetto materiale, potrebbe aver certamente ispirato Conway per la sua definizione dello *status* ontologico della creatura che si trova ad aver attraversato le varie trasmutazioni e raggiunto ormai la condizione più prossima a quella divina: uno *status* spirituale, sottile e volatile, tuttavia mai pienamente assimilabile alla assoluta spiritualità di Dio; nei processi alchemici e medici probabilmente la nostra autrice ha visto la corrispondenza più piena tra una visione teologica coerente con i suoi principi ecumenici ed inclusivi, basata sulla concezione di un Dio che è vita e bontà, ed una osservazione empirica della sua presenza nella natura che non entrasse in contrasto con i principi teologici della libertà e insondabilità della sua volontà.

Un ulteriore elemento che avvicina Conway alla tradizione medica e prettamente helmontiana è la trattazione degli spiriti sottili, o intermedi. Fra il corpo, spirito massimamente addensato, e lo spirito, vi sono infiniti altri spiriti *medi*, che determinano

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ivi, pag. 445: “il gas, dunque, nella mente del suo scopritore era qualcosa di più di un paragrafo di un manuale di chimica. Esso rappresentava la materia efficace specifica di un oggetto: era l'oggetto stesso, la sua parte essenziale libera da ogni camuffamento. Non era né materia né spirito, ma *un'unità vitale* dotata di un aspetto materiale e di un aspetto spirituale”. Sullo stesso argomento anche B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit., pag. 237.

¹⁵⁷ Ivi.

¹⁵⁸ B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit., pag. 237

l'unione dei due stadi (spirituale e corporeo). In funzione di questa unione e dell'operosità degli spiriti mediani, avviene anche la trasformazione della *sostanza* creaturale dallo stato corporeo a quello via via più sottile, e l'elemento degli *spiriti medi* è visto anche come ciò che fa sì che si producano e vengano percepiti i suoni, i colori e gli odori. Gli stessi, ancora, sono responsabili della trasformazione del nutrimento del corpo, che diventa poi sangue, la forma subito precedente a quella spirituale. Ogni processo spiegato non è mai visto in maniera metaforica ma è concepito come reale ed empiricamente osservabile.

Dal momento che il movimento è l'elemento essenziale dello spirito e della vita, la dimensione corporea altro non è che una spirito *precipitato*, che mantiene tuttavia in sé quelle parti sottili e spirituali, che sono appunto il veicolo per il quale lo spirito si mantiene unito al corpo e che gli consente di mantenersi in movimento; anche i processi fisici sono concepiti da Conway come inseriti nel ciclo vitale di trasformazione delle creature ed il cambiamento di stato, da liquido a solido, ad esempio in un liquido che ghiaccia, è spiegato a partire dal fenomeno di *migrazione degli spiriti* dall'esterno del corpo stesso, la sua parte visibile, all'interno. Vi sono corpi, spiega Conway, così piccoli che non sono percepiti dai nostri sensi ma sono ugualmente caratterizzati da una *impalpabile durezza*, sono proprio quelli che lei definisce *spiriti sottili*, e che hanno una loro propria densità e dignità ontologica, superiore a quella che è comunemente attribuita all'ente corporeo, poiché ne rappresentano il nucleo e la causa della sua vitalità e del suo movimento; una densità che è propria soltanto degli spiriti, ma che non può essere per questo non considerata alla stregua di ciò che è percepibile dal tatto o dagli altri sensi esterni.

Per esplicitare la sua idea di perenne trasformazione e rinascita della sostanza Conway si serve di molti esempi concreti, poiché ritiene che i principi metafisici da lei concepiti siano ricavabili anche dall'esperienza empirica: si osserva infatti nel fenomeno di congelamento di un liquido alcolico, che il centro non ghiaccia mai del tutto, ma si mantiene sempre più fluido della parte esterna; per Conway questa è la prova che, nonostante vi siano entità più o meno *addensate*, ovvero - per usare ancora il suo linguaggio - individualità in cui lo spirito sia divenuto per la maggior parte di spessore corporeo, in queste sarà sempre presente quella percentuale costituita da spiriti più sottili e flebili, che si *rifugiano* nella parte più intima di quel corpo e ne determinano il movimento vitale. Allora, per quanto un corpo sia divenuto tale ed abbia assunto le

sembianze di materia addensata e corporea, in seguito a trasmutazioni che lo hanno visto degenerare per via del peccato, sarà sempre presente in lui una intima parte in cui gli spiriti più eterei si mantengono tali e ne possono determinare la sua ulteriore trasmutazione in una creatura più spirituale. Ciò accade, spiega ancora Conway, ad esempio nella comune acqua, e nella quale la presenza di pietrisco o sabbia viene da ella interpretata come la compresenza, in uno stesso corpo, di parti fluide e sottili, gli spiriti, che ne determinano il movimento, e le sue parti corporee più addensate; a partire da questo esempio Conway attribuisce allora alla materia acqua¹⁵⁹ la capacità di purificare sé stessa, poiché si osserva empiricamente che vi sono delle acque che risultano più pure e scevre da ogni corpuscolo o pietrisco, mentre altre contengono queste particelle che si depositano anche negli organi umani generando calcoli. Dunque, anche in questo caso, una spiegazione di tipo metafisico viene provata e dedotta da una osservazione empirica, e questa rappresenta una delle *prove* che nella argomentazione di Conway, conducono a sostenere la tesi per cui tra spirito e corpo vi è sempre una mutua e reciproca trasformazione. Il concetto che resta alla base di tali dimostrazioni è sempre la nozione di *vita* e di *luce* quali attributi comunicabili di Dio alle sue creature e dunque come elementi imprescindibili ed ineliminabili da qualsivoglia creatura generata, questa è sempre premessa fondamentale sulla quale il ragionamento deduttivo di Conway si sviluppa in più sensi e direzioni, affermando la necessità che un Principio vitale e spirituale non possa che trasferire tali caratteristiche ai suoi generati. Fra spirito e corpo vi è un reciproco amore e reciproca attrazione che si spiega proprio in virtù della loro comune essenza, come un padre ama la sua progenie poiché riconosce in questa le sue proprie caratteristiche, così lo spirito ama il corpo e non se ne allontana poiché lo riconosce come costituito della sua stessa essenza. Un corpo concepito nella accezione di massa, o semplice materia morta, è per Conway una non-essenza, un *nudo ente* di cui non si può predicare alcun attributo, una nozione logica, *genere generalissimo che nella sua astrazione non è nelle cose stesse ma solo nel concetto*¹⁶⁰ e nella mente umana, ma non per questo è provato che sia nella realtà, poiché presupposto dell'esistenza è il poter attribuire ad un essere una certa qualità o caratteristica.

¹⁵⁹ Anche in questa descrizione si vede la traccia helmontiana dell'elemento acqueo come base materiale e omogenea dei corpi, e nel suo movimento fluido e continuo, che in Conway è anche generativo.

¹⁶⁰ Conway, *Principia*, Cap. VII, § 3.

È possibile probabilmente azzardare un ulteriore parallelismo con ciò che osserva D. P. Walker nel suo ciclo di lezioni sulla nozione di spirito in H. More, e cioè che la spiritualità di cui Conway parla riferendosi alla natura creata è probabilmente meglio classificabile in quella che Walker descrive con il termine di *spirito medico*¹⁶¹, una nozione di spirito, proveniente appunto dalla tradizione medica, che ha affiancato e costituito un'alternativa al significato di spirito inteso in senso cristiano fino al XVIII secolo. Tra gli *spiriti medici* descritti da Walker, “concepiti come composti di vapori bollenti sottilissimi, derivati dal sangue e dall'aria respirata e suddivisi in tre specie differenti, naturale, vitale ed animale”, ciò che sembra interessarci è lo spirito vitale, la cui funzione principale è la distribuzione del calore innato, o vitale, a tutte le parti del corpo. Conway distingue sempre, infatti, la nozione di spiritualità infinita e pura, che è assegnata soltanto a Dio - cui spettano gli attributi di infinità e perfezione, nonché di tempo e spazio *assoluti* - e la spiritualità propria della terza *specie* degli esseri, o ambito creaturale, in cui la unione di forma corporea e spirituale è rappresentata appunto dal sangue, elemento più prossimo alla condizione spirituale e principale veicolo dell'elemento vitale nell'essere vivente.

¹⁶¹ D.P. Walker, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, cit. pag. 14-19.

4. *Vis plastica e Spirito della Natura*

È interessante rilevare che in questi passaggi occorre anche la nozione di *vis plastica* o *facoltà plastica*: nella descrizione dei processi generativi del corpo e della corrispondenza della forma esteriore con la disposizione dello spirito predominante (bruto o uomo), Conway spiega che questo processo viene in realtà compiuto proprio dalla facoltà plastica, o dallo *spirito vitale*, che sembra configurarsi come una forza interiore ed insita in ogni corpo, responsabile appunto del processo formativo vero a proprio.

E quando lo spirito ritornerà in un altro corpo, e avrà il dominio di quel corpo, così come la sua *facoltà plastica* ha la libertà di formare il corpo a seconda della sua idea ed inclinazione (che prima nel corpo umano non aveva), necessariamente segue che quel corpo, che lo *spirito vitale* forma, sarà un corpo di bruto e non umano. Lo spirito brutale non può dar luogo ad un'altra figura poiché la sua *vis plastica* è governata dalla sua immaginazione, che immagina e concepisce quanto più forte possibile la sua immagine e che il corpo esterno assume necessariamente.

Se la lettura del reale in cui vi è piena identificazione tra spirito e corpo è, in Conway, elemento che segna la decisa deviazione dalla predominante visione dualistica, questa occorrenza della *vis plastica* è invece elemento che la riporta in qualche modo dentro la visione generale del circolo di Cambridge e della filosofia naturalistica del XVII secolo. Recenti studi mostrano, infatti, che la dottrina helmontiana dell'*archeus* e l'osservazione del gas erano stati in vario modo e in diverso grado recepiti nella cultura seicentesca, soprattutto per ciò che riguarda la forma di azione insita nella materia e riconducibile al generale concetto di *forza vitale*.

L'adozione della nozione di *forza vitale*, *archeus*, ed in generale di *principio vitale* della materia, sembra essere il comune denominatore di quelle letture di tipo naturalistico che non vogliono assestarsi sulla strada del rigido meccanicismo cartesiano e del materialismo hobbesiano, e sono il segnale di quel dibattito intorno alla dottrina della *passività* della materia¹⁶², in cui è certamente possibile inscrivere a pieno titolo anche Conway, che si

¹⁶² Per una ricostruzione di questi aspetti si segnala, oltre al già citato studio di B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, pp. 186 – 255, il contributo di F. Giudice, *Isaac Newton e la tradizione dei principi attivi nella filosofia naturale inglese del XVII secolo*, in Giuntini, B. Lotti (a cura), "Scienza e teologia tra Seicento e Ottocento. Studi in memoria di Maurizio Mamiani, Olseki, Firenze 2006, pp. 39 – 55, che ricostruisce le fonti soggiacenti alla concezione newtoniana dei principi attivi, rilevando che la tradizione cantabrigense abbia un ruolo di grande importanza nel mantenere attivo il dibattito sulle proprietà intrinseche della materia, nozioni in vario modo e grado recepite anche dal pensiero di Newton.

mantiene costantemente vivo presso i filosofi naturali del XVII secolo e che mostra, rileva Franco Giudice (2006), “una maggiore predilezione per modelli meccanicistici meno rigidi”, legata al “riconoscimento che la natura passiva della materia difficilmente possa fornire un’adeguata e soddisfacente spiegazione di quei fenomeni che implicano complessi processi dinamici”¹⁶³. Vi è dunque in Inghilterra una tradizione di pensiero, cui attribuire grande importanza, e che, pur non aderendo ad una visione prettamente vitalistica o monistica, rimodula il principio helmontiano *dell’archeus* includendo la possibilità di principi attivi nella materia, allo scopo, anche e soprattutto teologico, di prevenire le derive ateistiche derivanti da una visione rigidamente meccanicistica, che escluderebbe l’intervento di Dio dalla natura riducendo i fenomeni a mero meccanismo di urto tra particelle¹⁶⁴.

Un esempio è rappresentato dalla corrente di pensiero atomistica, che aveva operato una vincente commistione tra gli elementi helmontiani e la teoria corpuscolaristica delle sostanze¹⁶⁵. L’esempio di Walter Charleton sembra emblematico per il suo intento di ricondurre l’atomismo entro la cornice della teologia cristiana¹⁶⁶: egli concepisce gli atomi “impregnati di una energia interna o facoltà motoria”¹⁶⁷ definita come “the first cause of alla natural actions or motions performed in the world”¹⁶⁸. Charleton teorizza inoltre l’esistenza di uno “spirito plastico”, *Plastik Spirit*, responsabile della procreazione delle specie animali e vegetali. Una forza di origine divina ed insita nelle aggregazioni seminali, un principio responsabile, in ultima analisi, della formazione dei corpi animati¹⁶⁹, escludendo tuttavia ogni possibilità di evoluzione di qualcosa di vivente dalla materia inanimata. Tale spirito plastico è elemento che attiene soltanto alla natura animata, piante ed animali, ed è infusa da Dio nelle specie viventi. Sul piano delle implicazioni teologiche, la *vis charltoniana* è un segno della presenza continua e diretta

¹⁶³ F. Giudice 2006, op. cit. pag. 47.

¹⁶⁴ A. Clericuzio, *Gassendi, Charleton and Boyle on Matter and Motion*, in LUTHY-MURDOCH - NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2001, pp. 467 – 482; S. Clucas, *The Atomism of the Cavendish Circle: a Reappraisal*, “The Seventeenth Century”, IX, 2, 1994, pp. 247 – 273; Id. *Corpuscular Matter Theory in the Northumberland Circle*, in C. LUTHY – J. E. MURDOCH – W. R. NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2001, pp. 181-207.

¹⁶⁵ Hutton 2004, pag. 142 – 145, segnala queste fonti come particolarmente attinenti al pensiero di Conway.

¹⁶⁶ B. lotti, op. cit. pag. 225.

¹⁶⁷ W. Charleton *Physiologia Epicuro-Gassendo-Chrltoniana or a Fabrick of Science Natural upon the Hypotesis of Atoms*, London 1654, p. 126.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ B. Lotti include Charleton tra le possibili fonti della natura plastica rappresentativa del pensiero di Cudworth e ne analizza sia i possibili punti di contatto che le differenze concettuali. Op. cit. pp. 225-228.

della provvidenza divina nella natura.¹⁷⁰ Sarah Hutton (2004) rileva tra le possibili fonti di Conway anche gli studi del fisico Francis Glisson (1597 – 1677), un'altra importante figura che certamente ha recepito gli studi helmontiani inglobandoli nel proprio pensiero. Nel suo *Tractatus de natura substantiae energeticae seu vita naturae*, 1672, Glisson intende dimostrare la vita universale della natura e di tutte le sostanze, la sua teoria scientifica si fonda su una metafisica anti-cartesiana e si contrappone al concetto di materia come sostanza estesa ed inerte. In Glisson la materia è concepita come un *continuum* che, dal grado più basso della creazione alla più alta forma degli organismi viventi, è pervasa dall'elemento vitale, e contiene in sé tutte le forme possibili in potenza. Partendo anche dalle scoperte di Harvey sulla circolazione sanguigna, ed il suo concetto di irritabilità o percezione, Glisson afferma che ogni sostanza possiede in sé il principio della percezione e del movimento e che questa caratteristica non è vincolata alla coscienza ma è proprietà insita che ne determina una reazione ed un movimento vitale. A partire da questa teoria, Glisson aveva infatti mostrato che i muscoli e le diverse parti del corpo reagiscono agli stimoli esterni senza che vi sia un intervento della coscienza o della mente. Si può pensare con una certa sicurezza che Conway conoscesse le teorie ilozoistiche di Glisson: sia Henry More che Ralph Cudworth le avevano recepite e criticate per il loro potenziale ateismo, reinterpretando, a loro volta, i principi dell'ilozoismo ascrivendone le caratteristiche a principi cosmici generali, subordinati alla volontà di Dio, rispettivamente lo *Spirit of Nature* e la *Plastik Nature*¹⁷¹.

L'esempio più celebre è quello di Ralph Cudworth, che ha fondato la sua visione anti-meccanicistica, e la sua contestazione del modello cartesiano ed hobbesiano, sulla nozione di *natura plastica*, principio cosmico ordinatore ed animatore della materia, per la cui ispirazione e giustificazione il filosofo cantabrigense piega e integra in varie forme tutta la tradizione seicentesca in qualche modo inerente all'idea di forza vitale nella materia. Una lettura, quella di Cudworth, che riporta *l'archeus* in un ambito che non è propriamente il suo, attribuendo alla forza plastica caratteristiche immateriali, e,

¹⁷⁰ W. Charleton, *The Darkness of atheism*, IV "The general providence of God", pp. 94-156.

¹⁷¹ B. Lotti mostra che Cudworth e More, all'interno della critica al meccanicismo, hanno avuto il merito di "dare rilievo teorico e sistematico ad un'idea che si era già affacciata, in varia misura, in molti pensatori ma a cui soltanto i Platonici di Cambridge assegnarono una funzione di primaria importanza: quella di superare l'estraneazione della materia dallo spirito e di restaurare l'armonia tra l'immagine fisica del mondo e le istanze teologico-religiose del cristianesimo". Cfr. *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit. pag. 203.

soprattutto, inserendola in un contesto dualistico, lontano dalla profonda ispirazione monistica e ilozoistica rappresentativa della concezione di van Helmont e della tradizione paracelsiana.

In Cudworth *La Natura Plastica* è:

[...] an action distinct from *Local Motion* or a *Vital Energy*, which is not accompanied with that *Fancie*, or *Consciousness*, that is in the *Energies* of the Animal Life. That is, there may be a simple Internal Energy or Vital Autokinesie which is without that *Duplication*, that is included in the Nature of Synaesthesia, *Con-sense* and *Consciousness*.¹⁷²

La natura plastica si configura come *energia vitale autocinetica*, e per questo assolve al suo compito di infondere alla materia inerte la *forma* alla quale è destinata; è *priva di coscienza*, aspetto, questo, fondamentale per riportare nelle sole mani del Creatore la possibilità della creazione.

La Natura Plastica interviene dunque nella natura come uno strumento della Mente Divina, è responsabile del moto locale della materia, ma priva di ogni autonomia ed alle assolute dipendenze della volontà divina poiché, nonostante sia principio cosmico universal, è privo dell'elemento della sensibilità e della coscienza.

Per ragioni anche strettamente cronologiche, non vi sono evidenze per pensare che la celebre nozione di natura plastica cudworthiana possa aver avuto una qualche influenza sul pensiero di Conway, ed, in considerazione del fatto che la *vis* plastica fosse già largamente presente nella tradizione di pensiero della prima metà del Seicento, l'osservazione del Pagel circa le possibili dirette influenze di van Helmont e Paracelso sul pensiero di Harvey possono valere anche nel nostro caso, volendo considerare la presenza di queste nozioni di *vis* o *forze* insite nella materia, declinate in vario modo, più che come influenze dirette e vicendevoli tra diversi autori, come *parallelismi concettuali*¹⁷³ frutto di un ambiente scientificamente fervido.

Ancora B. Lotti, nella sua ricostruzione della presenza del tema plastico nella filosofia e nella scienza del Seicento, segnala quanto il tema plastico fosse largamente presente nella filosofia del primo Seicento e quanto fosse inoltre già inglobato nel pensiero di

¹⁷² R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, op. cit. p.159.

¹⁷³ W. Pagel, *Le idee biologiche di Harvey*, op. cit. pag 443.

dell'ambiente cantabrigense ben prima che apparisse così strutturato nella trattazione di Cudworth; nella tradizione medico – biologica tardo cinquecentesca, con Jacob Schegk, la questione della causa efficiente nella generazione degli organismi è attribuita ad una “virtù plastica” o formativa che è all'interno del seme, una facoltà intesa come *causa instrumentalis* insita nel sostrato materiale, che non agisce dunque dall'esterno su di esso, ed è definita in termini di *logos poietikòs* o *plastikòs*. Nel caso di Schegk la facoltà plastica, che è *logos* plastico, agisce come vera e propria causa efficiente nel condurre in atto ciò che è in potenza, creando un nuovo corpo vivente e ricevendo la sua capacità formatrice dal genitore. In quanto facoltà insita nel seme non si pone su un piano metafisico generale come principio ordinatore, ma, una volta che il processo generativo si è concluso, questo *logos* plastico lascia il posto all'anima, responsabile invece dello sviluppo degli organi.¹⁷⁴ Ciò che è più interessante, per il punto di vista della nostra analisi su Conway, è la riproposizione della dottrina di Schegk da parte del medico e filosofo tedesco Daniel Sennert (1572 – 1637): il pensiero di Sennert è un esempio di integrazione tra la dottrina aristotelica proveniente dalla tradizione paracelsiana e le teorie atomistiche dell'età moderna; egli ammetteva, infatti, la nozione paracelsiana per cui in ogni corpo vivente vi è un principio seminale che è causa della vita e della sua formazione ma, in accordo con quanto rileva in Aristotele, *De generatione Animalum*, afferma che questo principio è presente nel corpo stesso degli animali, un principio non meccanico ma vitale, ed insito non nella materia stessa quanto nell'anima, che è responsabile di tutte le operazioni naturali. Sennert ripropose dunque in modo critico la dottrina di Schegk poiché riteneva, invece, che la *vis* plastica fosse una funzione attinente all'anima stessa, che dà forma al seme delle creature, non, dunque, un medio strumentale presente nel seme come semplice forza attiva. L'anima stessa è principio delle operazioni naturali perché non ha potere in sé stessa, ma lo riceve da Dio, ed agisce secondo le leggi da lui prescritte¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Ibid. ed inoltre cfr. B. Lotti. *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit., pag. 204.

¹⁷⁵ D. Sennert, *Thirteen Books of naturall Philosophy [...] unto which is added five books more of natural philosophy in several discourses*, written in Latin and in English, Peter Cole Printer, London 1665. Per questa breve ricostruzione si fa riferimento alla più ampia trattazione in B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, op. cit. pag. 203 – 206 e W. Pagel, *Le idee biologiche di Harvey*, op. cit. si segnalano ancora P. H. Niebyl, *Sennert, van Helmont and Medicar ontology* “Bulletin of the History of Medicine”, 45 (1971) 115 -137; E. Michael, *Daniel Sennert on Matter and Form: At the Juncture of the Old and the New Author(s)*, in “Early Science and Medicine, 1997, Vol. 2, No. 3, The Fate of Hylomorphism. ‘Matter’ and ‘Form’ in Early Modern Science” (1997), pp. 272-299; Emerton. N. E., *The Scientific Reinterpretation of Form*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984, colloca Sennert, così come i Platonici di Cambridge, nel vasto processo di reinterpretazione del concetto di forma che interessò tanto la tradizione aristotelica quanto quella platonica nella riflessione naturalistica del Seicento.

Non di secondaria importanza il fatto che Sennert abbia esteso la presenza ed il ruolo della *vis* formatrice alle sostanze inorganiche, minerali, metalli e pietre preziose: Sennert applicò allo studio delle gemme e della loro formazione il principio aristotelico della potenza e dell'atto, ipotizzando che il processo di cristallizzazione osservabile nei minerali altro non fosse che la esplicitazione ed il veicolo della *forma* insita in ogni minerale. Sennert ipotizzò dunque anche per la materia inorganica un principio plastico definito *seminale principium* o *spiritus architectonicus*¹⁷⁶, tale principio plastico è proprio di ogni specie e ne rende ragione della forma specifica, difendendo l'idea secondo cui le fattezze esteriori di un certo corpo fossero nient'altro che un riflesso della sua "forma interiore" e la prova tangibile della sua presenza ed attività nei corpi¹⁷⁷.

Every form and every perfect mixt, like diamond, even though it is not a soul, is a quintessence, quite different from the four elements [...] a plastic principle directing to a definite form [...]¹⁷⁸

Vi sono molte ragioni di credere che Conway avesse avuto in qualche modo accesso alle teorie di Sennert attraverso H. More; Arrigo Pacchi segnala i molti riferimenti e numerosi richiami alle dottrine mediche di Sennert in Henry More, soprattutto nell'ambito della sua critica al fanatismo religioso e filosofico, reinserita per More nel comune morbo della malinconia, spiegata anche a partire da considerazioni di carattere fisiologico e medico¹⁷⁹. Lo conferma A. Jacob, nella edizione da lui curata del *The Immortality of the soul*¹⁸⁰, che descrive questa come una delle opere più complete e complesse della produzione moriana, la maggiore opera filosofica volta a sintetizzare e conciliare in sé la metafisica degli antichi neoplatonici con le maggiori scoperte della moderna scienza. Proprio Jacob sottolinea quanto le nozioni trasmesse da Sennert siano state in alcuni casi un sostegno

¹⁷⁶ *Thirteen Books of naturall Philosophy* op. cit. pp. 131-143.

¹⁷⁷ Emerton. N. E., *The Scientific Reinterpretation of Form*, op. cit. pag. 39-41. Emerton rileva che nonostante Sennert ed i suoi predecessori, come De Boot, siano annoverati tra i continuatori della tradizione aristotelica, nel loro pensiero si ritrova una forte enfaticizzazione del principio di matrice platonica delle Forme universali, o Idee, così come il riferimento ad una forma universale o anima del mondo; a questo si unisce la celebre teoria platonica esposta in *Timeo*, secondo la quale il cosmo sia spiegabile e descrivibile attraverso leggi geometriche e matematiche, le stesse leggi e forme geometriche che Sennert ritrovava nell'osservazione dei cristalli e nella composizione dei minerali.

¹⁷⁸ D. Sennert, *Epitome scientiae naturalis, Opera omnia*, vol I, pp 77-81.

¹⁷⁹ A. Pacchi, *Cratesio in Inghilterra*, op. cit. pag. 30-31.

¹⁸⁰ H. More, *The Immortality of the soul*, A. Jacob (ed.) Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987. I riferimenti a Sennert si ritrovano in Book II, cap. XI, 6; Cp. XII, 14; Book III, cap. VI, 1, 5 e 8; cap. XV, 4.

alla elaborazione della celebre nozione di *Spirit of Nature*; More adduce in più passaggi l'autorevolezza delle teorie di Sennert per supportare il suo riferimento ad Aristotele ed alla sua interpretazione del *De Generatione Animalium*: l'argomento, in Sennert, della generazione spontanea degli esseri viventi, basata su una nozione di sostanza vegetativa e pervasiva della natura¹⁸¹, concorre, insieme a molte altre, a giustificare e supportare la nozione di *Spirit of Nature* in More, che lo discute adducendo motivazioni di carattere prettamente fisico e non soltanto con argomentazioni di carattere teologico e metafisico. In More lo spirito della natura è:

A substance incorporeal, but without sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and, exercising a prastical power therein according to the sundry predispositions and occasions in the parts it works upon, raising such Phaenomena in the World, by directing the parts of the Mater and, their Motion, as cannot be resolved into mere Mechanical powers.¹⁸²

Elaborata nella sezione finale del III libro, in *the Immortality of the soul*, lo Spirito della Natura, che ritornerà nella forma di *principio hylarchico* negli scritti della maturità di More, si configura come una peculiare sostanza spirituale che interviene a spiegare l'evoluzione dei diversi fenomeni fisici nel mondo, e riflette, sul piano cosmologico generale, quella che More ravvisa essere anche la struttura dell'anima ed il suo rapporto con il corpo. Così come l'anima pervade il corpo ed è causa del suo movimento e delle sue funzioni vitali, così lo spirito della natura è un principio che pervade la natura ed ha validità universale. Questa entità o principio interviene in More per sopperire alle mancanze del modello meccanicistico cartesiano e spiegare l'evolversi dei fenomeni naturali in termini non meccanici ma che si espletano, in ultima istanza, sempre grazie all'intervento di un principio incorporeo, che determina anche l'unità della natura. Il celebre esempio che More adduce per spiegare la presenza di un principio unificatore immateriale ed universale è il fenomeno delle vibrazioni che si propagano tra le corde di due strumenti, le vibrazioni simpatiche, che per More si spiegano, appunto, con la presenza di un principio universale incorporeo che esercita una azione simultanea su diverse parti di materia. In questa spiegazione rientrano anche i fenomeni di gravitazione

¹⁸¹ H. More - A. Jacob, *The Immortality*, op cit. pag. 376.

¹⁸² *The Immortality of the soul*, Book III, cap. 12, 1.

e di magnetismo tra i corpi, che More riteneva non fossero soddisfatti pienamente dalle spiegazioni cartesiane¹⁸³. Lo spirito della natura, analogamente a quanto accade in Cudworth, è in More un principio cosmico generale, ed in questa caratteristica richiama certamente *l'Anima del mondo* di matrice platonica, tuttavia include in sé alcune caratteristiche dell'anima vegetativa aristotelica, essendo principio plastico; nel descrivere la sua azione More ricorre al parallelismo tra la relazione che intercorre, nell'uomo, tra la l'anima e la facoltà immaginativa e l'intervento dello spirito della natura nel fabbricare il mondo: lo *spirit of nature* segue e realizza le varie predisposizioni che sono già presenti nella materia, alla stregua dell'anima che è indotta dalla sensibilità o dagli spiriti sensibili, ad seguire una determinata immagine, o *phantasme*, senza che questa presupponga una precedente conoscenza o meditazione¹⁸⁴.

Ritornando ora alla considerazione dell'elemento, plastico nella forma in cui si presenta in Conway, sembra vi possano essere elementi per inquadrare meglio anche questa occorrenza e giudicarne il grado di rilevanza. Certamente, come si è anticipato, il parallelismo, o quantomeno il riferimento, con la nozione di spirito vitale in More sembra essere quasi immediato, ed i motivi che supportano questa osservazione sono legati al profondo e reciproco scambio intellettuale tra i due personaggi. Non soltanto siamo certi che Conway avesse avuto accesso agli argomenti esposti in *The Immortality*, ma siamo anche convinti che molte soluzioni elaborate da More siano state anche frutto delle costanti riflessioni condivise con la viscontessa: lo conferma il carteggio sempre assiduo e costante tra i due, che è prova il primo riferimento alla stesura dell'*Immortality* appare

¹⁸³ A. Jacob, "Introduction" in *The immortality of the Soul*, op. cit.; S. Hutton, *Anne Conway a woman philosopher*, pag. 82 – 85; B. Lotti *Raph Cudworth*, op. cit.

¹⁸⁴ B. Lotti, *Raph Cudworth[...]* op. cit., spiega che questo parallelismo è funzionale, per More, a giustificare che un principio plastico universale possa essere al tempo stesso facoltà priva di ogni percezione o conoscenza ed alle assolute dipendenze della mente divina. Lo *Spirit of nature* permaneva identico ovunque, e la sua azione restava la medesima nelle medesime circostanze, esercitando la sua facoltà formatrice a seconda delle varie predisposizioni o preparazioni della materia; questa precisazione riecheggia anche in Cudworth e nella sua trattazione della facoltà plastica, proprio perché un principio plastico "mediatore" tra Dio e la natura creata si mostrava necessario ad intervenire nella questione degli *amartémata*, ovvero della possibilità della creazione di mostruosità in natura; al tempo stesso era necessario però, per questi pensatori, garantire che questo principio unificatore e subordinato a Dio non avesse facoltà decisionale autonoma. Nel caso di More, il parallelismo con la facoltà immaginativa, che in qualche modo guida ed interviene nel dirigere l'anima, alla stregua delle predisposizioni interne della materia, è un elemento interessante che ricollega il suo pensiero anche alla tradizione medica helmontiana, ed è forse l'elemento che più lo accomuna anche alla spiegazione di Conway circa l'elemento plastico. Segnalo, a proposito dei parallelismi con la tradizione medica nella concezione moriana della facoltà immaginativa, anche il contributo di Koen Vermeir, *Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More*, Lo Sguardo - rivista di filosofia - N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore, pp. 99 -124.

nel carteggio More – Conway in una lettera datata 7 aprile 1657¹⁸⁵ e le notizie sulla stesura dell'opera sono sempre costanti per l'anno successivo. Non ultimo, anzi il principale elemento per accertare che ci sia stata da parte di Conway una attenta lettura dei contenuti del *The Immortality*, il fatto che le sezioni centrali dei suoi *Principia* sui quali ci stiamo appunto soffermando, si configurano sempre di più come una puntuale risposta agli elementi centrali esposti da More nella sua opera. Come si vedrà in seguito, non mancherà da parte di Conway anche una puntuale obiezione al concetto di impenetrabilità della materia, che si unisce alla già consistente obiezione, già incontrata in precedenza, circa la sua *discerpibilità*.

La nozione di *vis plastica* non sembra tuttavia, in Conway, assumere un'importanza fondamentale, ovvero non paragonabile a quella che assume in H. More o in Cudworth; la *vis plastica* non è un principio cosmico generale e non si pone come elemento di continuità tra Dio e la natura, ma sembra piuttosto essere una qualità insita nelle creature, che interviene nel solo atto di formazione del corpo visibile dell'individuo. In primo luogo, si deve osservare che, secondo Conway, non vi può essere un principio incorporeo universale che agisca sulla materia inanimata, semplicemente per il motivo più volte ribadito, che non si può mai parlare espressamente di materia inanimata, quanto piuttosto di sostanza vitale più o meno addensata. Nel caso della *vis plastica*, questa, interviene nel caso di Conway, nella generazione degli esseri configurandosi come una forza interna agli esseri viventi, una *vis* che agisce ricalcando l'indole spirituale dell'individuo, cosicché il raggiungimento della forma esteriore è, in realtà, nient'altro che il compimento di quella forma che è già inscritta nella sua immaginazione, e che per questo si realizza necessariamente con quelle caratteristiche particolari; ha dunque attinenze con alcune delle caratteristiche riscontrabili nello spirito della natura in More, certamente nella attinenza con la facoltà immaginativa ed il riferimento alle caratteristiche già insite nell'anima stessa dell'individuo, tuttavia sembra che in questo caso non abbia un ruolo sul piano cosmologico generale nel garantire la presenza dell'elemento divino nella natura, poiché questo ruolo in Conway è conferito alla seconda *specie* dell'essere, il Cristo, che è ente medio tra Dio e le creature, nonché garante della unità di queste con il primo principio: l'elemento plastico in questo caso sembra quindi restare nell'ambito

¹⁸⁵ A. Jacob in *The Immortality of the Soul*, cit. "Introduction", xxxix, ricostruisce le vicende legate alle confidenze di More a Conway sulla stesura dell'opera e, nonostante nella edizione di Nicolson la lettera sia fatta risalire al 1658, ci sono ragioni di supporre che invece la datazione corretta sia appunto il 1657.

delle facoltà interne al *seme* che sono più precisamente riconducibili alla tradizione medica cui si è precedentemente accennato. Lo stesso More è, in realtà, debitore di questa tradizione, soprattutto per ciò che attiene al coinvolgimento della facoltà immaginativa nella formazione del corpo: ancora una volta il riferimento è la tradizione paracelsiana ed helmontiana: J. B. van Helmont aveva sostenuto una teoria della immaginazione simpatetica cui aveva assegnato un ruolo preminente nella formazione attiva dei corpi¹⁸⁶, sosteneva la possibilità che una donna potesse agire con la sua immaginazione sulla conformazione del feto non ancora nato, teoria che espose nell'*Opus magnum*, pubblicato nel 1648, proprio grazie al figlio, a noi ormai ben noto Franciscus Mercurius. Qui vi si trova infatti il celebre aneddoto che racconta di come una donna incinta avesse generato, con la sua immaginazione, ed in seguito ad una grande voglia di ciliegia, una macchia rossa sulla fronte del nascituro, e che questa macchia abbia poi assunto successivamente le caratteristiche vere e proprie di un frutto, variando il suo colore a seconda delle stagioni. Ciò dimostrava, per van Helmont, che infinite essenze potessero essere contenute in una sola, e che l'individuo potesse davvero possedere in sé infinite altre sostanze. La forza dell'immaginazione aveva, così, in van Helmont un ruolo predominante, ed era confermato empiricamente da numerosi esempi. Il ruolo dell'immaginazione è stato poi ripreso da More, come abbiamo osservato, proprio nel *The Immortality of the Soul*. Non sorprende allora che anche in Conway questo elemento si ritrovi come un dato acquisito ed accertato, poiché la fonte di entrambi gli autori non poteva essere che van Helmont figlio, per i motivi che ci sono già noti riguardo la loro frequentazione. Questa facoltà è, inoltre, in Conway ancora più vicina alla tradizione medica ed in assonanza anche con quanto esposto nelle teorie di Sennert, poiché si presenta come una facoltà insita nella materia, e nello spirito stesso degli individui, meglio definito da Conway spirito centrale, che rende manifesto ciò che è già inscritto nella sua *forma*, caratteristica che si è osservata in Sennert; dunque non una materia inerte che, seppur recante in sé delle predisposizioni, deve essere animata da un principio esterno, ma la forma stessa che si manifesta attraverso caratteristiche in sé insite ed, in questo caso, attinenti alla disposizione d'animo dell'individuo.

¹⁸⁶ L'esempio della ciliegia viene accuratamente riportato in più luoghi da van Helmont, si v. Johan Baptist van Helmont, *Ortus medicinae*, 1648. T. Griffero, *Immagini Attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003; G. Giglioni, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont*. Franco Angeli, Milano 2000.

La natura di Conway è, allora, teleologica e dinamica, un organismo unico in cui le trasformazioni ed i fenomeni ordinati avvengono secondo un ordine intrinseco e prestabilito, e ciò poiché il principio incorporeo che regola le trasformazioni ed i fenomeni non è una entità da essa separata ma è la natura stessa, che opera sempre nella possibilità del raggiungimento dello stato maggiormente spirituale: dall'osservazione della natura e dei piccoli organismi, che si generano nella terra putrefatta o dall'acqua, Conway deduce che vi siano prove empiriche della trasformazione della materia in esseri viventi di grado sempre migliore. La naturale proprietà della natura è quella di muovere e tendere infinitamente verso il meglio ed il movimento è l'elemento che permette queste trasformazioni, poiché ogni movimento o divisione di una creatura in stato corporeo la *consuma* rendendola via via più sottile e spirituale.

5. “*Ogni dolore incita la vita ad operare in ciò che patisce*”

Ogni corpo è spirito ed ogni spirito è corpo, il capitolo VII è volto a dimostrare che il corpo non può essere considerato nella accezione cartesiana, ma è un soggetto percipiente, che ha cognizione e sentimenti, per farlo si fa riferimento al tema del male e della sofferenza corporea, una tematica molto vicina all'autrice per via anche delle vicissitudini personali legate al suo costante stato di malattia. Dell'analisi della corporeità condotta da Conway fa dunque parte anche una riflessione sulla teodicea e sulla presenza del dolore e della sofferenza nell'uomo. In primo luogo, si spiega che, conformemente all'ordine naturale delle cose, è impossibile per uno spirito, che abbia assunto la densità corporea, divenire maggiormente denso e spesso all'infinito, ovvero è impossibile permanere nella condizione di corpo per l'eternità, o degradare all'infinito in una condizione corporea costantemente peggiorativa senza che vi sia prima o poi una inversione di questa tendenza. Ciò è conforme alla natura stessa di Dio, il quale è il dio della vita e della luce, non delle tenebre e della morte, per questo è impossibile che condanni le sue creature a degradare verso le tenebre all'infinito. Il tema del male e del dolore assume anche una importanza fondamentale quale chiave di volta o argomento su cui si poggia la dimostrazione che corpo e spirito risultano sempre e costantemente connessi tra loro, per la similitudine della loro natura: la valutazione del male metafisico si intreccia, e spesso si identifica, anche con il dolore del mondo, ed investe, inoltre, l'ambito morale, poiché il motivo teorico della sofferenza e della pena corporea entra a far parte del processo di purificazione e *restaurazione* delle creature, nel continuo ristabilirsi dell'ordine universale voluto da Dio. La condizione dell'eterno tormento non è contemplata in Conway, poiché il dolore e la pena fisica sono invece motivo e veicolo di purificazione per la creatura: *ogni dolore incita lo spirito o la vita ad operare nella sofferenza* e a raggiungere la condizione migliorativa del proprio spirito. Ancora una volta si esplicita qual è l'importanza della mutazione nelle creature, poiché le inserisce in quel movimento virtuoso e costante secondo cui per ogni essere è sì possibile degradare verso il male, ma è poi necessario ripristinare la propria condizione di essere spirituale: ogni creatura, anche la più malvagia, tende costitutivamente verso il bene *ad infinitum*, ma non altrettanto infinitamente verso il male, dalla quale condizione si allontanerà attraverso la sperimentazione del male e della pena corporea.

[...] e dunque la natura di una qualsiasi creatura è questa, di essere sempre in movimento e di muoversi sempre da buono a buono, o dal bene al male e poi dal male di nuovo in bene. E poiché essa non può procedere all'infinito verso il male, di questo non vi è un esempio di infinito, allora ogni creatura dovrà necessariamente tornare verso il bene o cadere nell'eterno silenzio, il che sarebbe contrario alla sua natura. Se tuttavia si dicesse che la creatura cadrebbe negli eterni tormenti, a questo rispondo che se per "eterno" si intende l'infinità dei secoli, che non cesserà mai, io rispondo che ciò è impossibile, perché *ogni dolore ed ogni tormento incita lo spirito o la vita ad operare in ciò che patisce*.¹⁸⁷

La dimensione della pena assume in Conway un ruolo centrale poiché non solo opera, indubbiamente, su un piano morale ma si riflette poi anche in quella che è la ontologia della creatura: il male non è costitutivo dell'essere e della realtà concepita da Dio ma è indubbiamente una possibilità, qualcosa che avviene per una scelta individuale e per una deviazione accidentale dal movimento verso il bene e che, più propriamente, rispecchia la condizione di *caduta* dopo il peccato. La creatura sceglie di volgersi al male, ma, sperimentata la sua punizione, e conosciuto ciò che è bene, non potrà più fare a meno di volgersi sempre al bene: è in quel momento che si attua il movimento verso il suo stato originario, quello spirituale. Più grande sarà il castigo, maggiore sarà la forza del miglioramento e più grande sarà il passaggio verso la perfezione. La prima sezione del capitolo VII si presenta come una digressione verso temi metafisici, prima di ritornare alle spiegazioni più specificamente "fisiche" della interazione tra i corpi e gli spiriti, in questa sezione il tema del dolore richiama quello della *caduta* della creatura dal suo stato di grazia originario ed apre la possibilità della sua *rinascita* e restaurazione. Se fino a questo momento si è rimarcata una certa provenienza plotiniana nella struttura concepita da Conway, nella realtà caratterizzata dalla creazione per emanazione ed in una *gerarchia* di enti (o modi dell'essere) direttamente ascrivibile alla nozione plotiniana di *ipostasi*, si deve ora rilevare che questi elementi entrano a far parte di questa costruzione attraverso quella prospettiva kabbalistica che attraverso Issac Luria prima, e Knorr von Rosenroth poi, aveva trovato grande diffusione in Europa ed in Inghilterra tra XVI e XVII secolo. Su questo aspetto Sarah Hutton (2004)¹⁸⁸ ricostruisce le possibili fonti del pensiero

¹⁸⁷ Cap.VII, §. 1.

¹⁸⁸ S. Hutton, *Anne Conway. A woman philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

moriano e, di riflesso, anche di Anne Conway rilevando la forte connessione tra la tradizione del cabalismo di Isaac Luria e la cosmologia plotiniana nella interpretazione della Cabala di Abraham Cohen Herrera. Rileva infatti, Sarah Hutton, che l'opera di Herrera sia effettivamente una armonizzazione perfetta di nozioni cabalistiche e di Neoplatonismo nella formula trasmessa dalla scuola ficiniana, in cui i tre livelli trascendenti *Aensoph*, *Adam Kadmon* e *natura creata* sono equiparati alle tre ipostasi plotiniane Uno, Intelletto, Anima. La combinazione tra la *Kabbalah* e le nozioni non ebraiche provenienti da fonti plotiniane avevano costituito la fortuna dell'opera di Herrera, che aveva reso la *Kabbalah* lurianica accessibile e condivisibile dai credenti non ebrei, e giocato un ruolo chiave nella diffusione di una lettura cristiana della *Kabbalah*, tendenza che prevalse in tutto il secolo XVII.¹⁸⁹ Riecheggia in queste sezioni il riferimento alle nozioni di *Tikkun* (restaurazione) e *Gilgul* (reincarnazione), elementi fondanti del processo kabbalistico e che sono rilette da Conway nella sua personalissima prospettiva cristiana in modo da garantire, ancora una volta, la perfetta unità del creato e introdurre la sua teodicea. La tensione universale per la quale ogni creatura tende infinitamente verso il bene e non altrettanto verso il male, la possibilità che essa stessa possa ripristinare la sua condizione spirituale e migliore attraverso la sofferenza rendono la *giustificazione* della presenza del male, e rendono la pena corporea un elemento necessario ma non eterno. Necessario ma non irreversibile.

L'elemento della sofferenza e della pena corporea risulta centrale nell'argomentazione di Conway ed elemento cardine per la sua contestazione del materialismo, nonché della generale idea di separazione tra corpo e spirito: se corpo e spirito sono realmente divisi e inconciliabili, come possono l'anima e lo spirito, si chiede Conway, soffrire così tanto per le pene corporee? Oltre, dunque, ad una spiegazione che attiene all'ambito metafisico, in questo momento l'elemento della pena è fondativo anche di una dimostrazione di tipo empirico poiché è la prova che spirito e corpo siano effettivamente composti della stessa sostanza, e che per questo siano inscindibilmente legati l'uno all'altro. Più propriamente

¹⁸⁹ Il riferimento è all'opera *Porta coelorum*, di Abram Cohen Herrera, pubblicato in traduzione latina nel volume di Knorr von Rosenroth *Kabbala denudata* (1677-78). Sullo stesso argomento si citano anche gli studi di Gershom Scholem (1973 e 1974), ai quali la stessa Sarah Hutton largamente fa riferimento, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973; *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, Schocken Books, First published 1946. Si segnalano ancora gli studi di R. H. Popkin, *The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway, 1990*; A. Coudert, *Henry More, the Kabbalah and the Quakers*, 1992. L'interesse di Henry More ed Anne Conway per la Kabbalah è documentato anche in numerose lettere, *The Conway letters* (1992) op. cit. p.390.

si può dire che non esistano corpi in senso proprio ma che la sola sostanza esistente, puramente spirituale, sia capace di corporeità per un tempo finito e necessario alla sua nuova metamorfosi e che queste due *funzioni* dello spirito siano necessarie l'una all'altra per i motivi che prima abbiamo esposto, ovvero la possibilità per lo spirito stesso di manifestarsi e “riflettersi” nella sua componente più addensata e corporea, che è appunto ritentiva e riflettente.

6. Contro la tesi di impenetrabilità e discernibilità del corpo

Il problema del rapporto corpo – spirito si sviluppa e riemerge con grande forza in molti passaggi degli *appunti* di Lady Conway ed è analizzato con più espedienti, dalla dimostrazione deduttiva dell'osservazione dei fenomeni naturali al ricorso a principi metafisici e teologici più generali; esso riveste un ruolo di primaria di portanza poiché dalla demolizione della eterna opposizione tra i due elementi deriva anche la difesa dalle sua concezione filosofica, che si delinea sempre più come un monismo panteistico. Se la materia è priva di vita, il corpo non può essere creatura divina, ma è un mero non-ente, una finzione¹⁹⁰.

Quali sono gli argomenti incontrovertibili sui quali si poggia la netta ed eterna distinzione tra spirito e corpo? Conway ne prende in esame alcuni nella sezione conclusiva del VII capitolo, che è una, ulteriore, esplicita risposta alle nozioni cardine del pensiero del suo maestro More, con il quale aveva già scelto di confrontarsi precedentemente, come si ricorderà, nell'affrontare l'argomento della divisibilità della materia. La sua argomentazione verte ancora, infatti, sugli attributi essenziali che, secondo More, definiscono la differenza tra corpo e spirito: la *penetrabilità* e la *discernibilità*.

Ora, quali sono gli attributi del corpo che sono simili a quelli dello spirito? Esaminiamo i principali attributi del corpo in quanto distinto dallo spirito, secondo il senso di coloro che ritengono che corpo e spirito sono realmente distanti in natura tanto che uno non può diventare l'altro. Gli attributi sono questi: che un corpo è impenetrabile da tutti gli altri corpi, cosicché anche le parti non possono penetrarsi a vicenda; ma c'è un altro attributo del corpo: di essere discernibile o divisibile in parti; ma gli attributi dello spirito (come essi li definiscono) sono penetrabilità e indiscernibilità, e dunque uno spirito può penetrarne un altro, ed anche mille spiriti possono coesistere gli uni negli altri e tuttavia non occupano più spazio di un solo spirito.

Conway richiama gli attributi di che in Henry More descrivono corpo e spirito e conferiscono la separazione tra i due rispettivi *status*; al corpo, infatti, appartiene la caratteristica della impenetrabilità, unita alla possibilità di essere diviso in parti, o

¹⁹⁰ Conway, *Principia*, Cap VII, § 1.

discerpibile; al contrario lo spirito è penetrabile, cosicché in uno spirito ne possano coesistere molti, ma è di converso indiscerpibile.

La questione, presentata da Lady Conway anche con una nota di sarcasmo, sembra essere davvero irrisolvibile: corpo e spirito sono *così distanti da non apparire tra loro simili, o da non avere alcuna analogia di natura*¹⁹¹. Nulla sembra poter apparire più opposto e contrastante di quanto siano corpo e spirito, spiega ancora Conway, e le nozioni stesse di penetrabilità ed impenetrabilità sono tra loro più contrarie del bianco e del nero, del caldo e del freddo, per i quali invece è ammesso un cambiamento di stato o di gradazione; persino a Dio ed alle creature non è attribuita una tale differenza ed inconciliabilità di quella attribuita a corpo e spirito, nel ragionamento di *questi dottori*:

Ma, come loro dicono, ciò che è impenetrabile non può essere reso penetrabile.

Anche Dio e le creature differiscono tra loro così infinitamente quanto questi dottori dicono che il corpo differisca dallo spirito. Molti, infatti, sono gli attributi in cui Dio e le Creature concordano, ma non se ne può trovare nessuno in cui un corpo può in qualche modo convenire con lo spirito, e di conseguenza neanche con Dio, che è il sommo e purissimo spirito¹⁹².

Tuttavia, le cose non possono essere del tutto rappresentate in questo modo, per Conway, poiché nella analogia di natura tra corpo e spirito risiede anche il fondamento dell'amore e dell'unità del creato.

La posizione in cui si colloca la nostra autrice è quella di voler rileggere gli attributi che sono assegnati al corpo ed allo spirito, e che ne fanno due entità separate, con l'obiettivo di mostrare che tali caratteristiche potrebbero essere attribuite indistintamente tanto all'uno quanto all'altro, e che, di conseguenza, non sono elementi che ne assicurano la perfetta inconciliabilità tra i due. Per questo motivo analizza le nozioni moriane di impenetrabilità e separabilità allo scopo di mostrare quelle che, a suo modo di vedere, sono incompatibilità logiche.

Il primo argomento che Conway introduce è il seguente: nonostante, per More, fra corpo e spirito vi sia una separazione mai del tutto eliminabile - fondata sulla reciproca impenetrabilità, nel caso dei corpi, e sull'attributo della penetrabilità ed indivisibilità, nel

¹⁹¹ Ivi.

¹⁹² Ibid.

caso dello spirito - egli ammette che alcuni attributi, quali l'estensione, il movimento e la figura, possano appartenere ad entrambi indistintamente. In particolare, per ciò che riguarda l'estensione, questa è attribuita, continua sempre Conway riferendosi a More, tanto al corpo quanto allo spirito; ne consegue che la vera distinzione tra corpo e spirito sarebbe fondata non tanto sull'attributo dell'estensione, quanto piuttosto sulla nozione di impenetrabilità, che attiene all'uno e non all'altro. Da questo deriverebbe anche una concezione non omogenea della stessa estensione, che risulterebbe *differente* a seconda del caso in cui sia riferita ad un corpo oppure ad uno spirito.

È interessante osservare che Conway analizzi e cerchi di colpire il suo maestro su un argomento che in realtà interviene già a contrastare quello che per lei è il suo principale obiettivo: il dualismo di matrice cartesiana. È proprio nella estensione che si esplica la più grande divergenza tra More e Descartes, e di conseguenza, sulla nozione di spirito: in More lo spirito è esteso, di una estensione differente da quella della materia ma che gli consente comunque di sussistere nello spazio; ogni sostanza è estesa e sussiste in quanto tale, poiché, ancor prima di essere spirituale o corporea, è comunque dotata degli attributi dell'estensione e della attività¹⁹³. Immaginare qualcosa di non esteso equivarrebbe a pensare, per More, ad una *non-entitas*. Ciò che si può osservare allora, è che in More l'estensione viene ad assumere il ruolo di una condizione essenziale per la sussistenza di qualsiasi sostanza, la *pre-condizione* che garantisce la sussistenza di ogni entità reale. Ciò che probabilmente Conway non coglie, o per meglio dire, coglie ma contesta, è che, sì, l'estensione della materia, in More, è davvero cosa differente dalla estensione dello spirito, poiché la sostanza spirituale ha nella sua *spissitudo essentialis* il suo peculiare modo di essere nello spazio che non è assimilabile alla estensione corporea, intesa come volume di un corpo. Lì dove non vi è materia, ma vi è spazio vuoto, vi è spirito, che possiede estensione ed è penetrabile¹⁹⁴. Nell'elemento dell'estensione More trova la

¹⁹³ A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Op. cit.; T. Griffero, *Sensorium Dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)* in *Rivista di estetica*, nuova serie, n. 10 (1999), anno IXL, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 69-107; D. P. Walker, *The Concept of Spirit or Soul in Henry More and Ralph Cudworth*; tr. it. a cura di S. Ricci, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986; A. Taschini – E. Giannetto, *Psychathanasia: Il poema cosmico di Henry More*, in E. Giannetto (a cura) “Non più la luna è cielo a noi che noi alla luna”, MAAT STUDIES vol. 3, A&G -CUECM, Catania 2019; A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore 1957; tr. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970.

¹⁹⁴ D. P. Walker, *The Concept of Spirit or Soul in Henry More and Ralph Cudworth*; tr. it. a cura di S. Ricci, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986.

chiave per definire anche il rapporto tra lo spirito e la materia, poiché l'anima compenetra l'intero corpo al quale è collegato, ed interviene anche nella modalità del rapporto tra Dio, anch'esso esteso, ed il mondo materiale¹⁹⁵. In More, dunque, l'elemento dell'estensione, interviene proprio a sanare quello spazio incolmabile tra *res extensa* e *res cogitans* tanto contestato a Descartes¹⁹⁶ - l'identificazione cartesiana di spirituale e spaziale e, reciprocamente, di corporea e spaziale - in cui risiede l'insanabile dualismo contro il quale anche lo stesso More si scaglia, in virtù di quella sua "avversione per ogni distinzione assoluta"¹⁹⁷ che lo spingeva a ricercare una sempre maggiore visione unitaria ed armonicistica della realtà¹⁹⁸. L'estensione e la *substantia* incorporea sono effettivamente in More il legame spirituale tra due mondi non del tutto contrapposti, spirituale e corporeo. Nell'interpretazione di Arrigo Pacchi, in More è tuttavia necessario mantenere in vita la distinzione tra spirituale e corporeo, per sfuggire alle derive ateistiche rappresentate dal materialismo hobbesiano, ed è in questo ambito che sussiste e si elabora il concetto di distinzione basato sulla separabilità e la penetrabilità.

Per Conway, invece, l'estensione, intesa in senso moriano ed associata alla impenetrabilità nei corpi, genera la *conditio sine qua non* per cui un corpo, per sussistere deve occupare uno spazio, che non muta, non aumenta e non diminuisce, poiché la sua impenetrabilità gli impedisce di subire un aumento del suo volume in seguito alla penetrazione di un altro corpo. Inoltre, osserva ancora, se il corpo fosse privato della caratteristica della impenetrabilità, verrebbe a mancare la nozione stessa di estensione.

Lo stesso argomento non è valido per lo spirito, che, essendo penetrabile ed al contempo esteso, non deve sottostare ai limiti dati dalla impenetrabilità avendo facoltà di espandersi; questi elementi sembrano essere letti da Conway come in contraddizione, poiché, infatti, oltre alla estensione, anche l'aver figura e l'essere mobile sono attributi conferibili tanto al corpo quanto allo spirito. Vi è dunque una strada per supporre che i due elementi siano in qualche modo conciliabili.

¹⁹⁵ Ibid. pag. 30; Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, op. cit., pp. 31-33.

¹⁹⁶ Griffero, *Sensorium dei*, op. cit.

¹⁹⁷ Lichtenstein, A., *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1962, pag. 171.

¹⁹⁸ A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, op. cit. pag. 34.

Oltre che sulla nozione di estensione, la critica di Conway sembra spostarsi soprattutto sulla caratteristica della impenetrabilità dei corpi sostenuta da More¹⁹⁹: qual è il criterio secondo cui si può stabilire che un corpo sia davvero assolutamente impenetrabile? Perché non è possibile concepire una *gradualità* di questa caratteristica, tale per cui un corpo possa essere più o meno impenetrabile, e che lo stesso possa valere per lo spirito? L'esempio che Conway propone, il fuoco che riscalda ed inturgidisce il ferro, è funzionale proprio ad introdurre la possibilità che invece un corpo possa essere penetrato da un altro corpo di differente densità, e che dunque questo possa subire un aumento del suo volume in seguito a tale commistione o penetrazione. Ciò mostra, a parere di Conway, che anche un corpo, per quanto duro e denso sia, possa essere penetrato da un altro corpo di differente densità, e che la nozione di estensione corporea, così come concepita da More, ovvero sempre legata alla impenetrabilità, risulta senz'altro contraddittoria.

I processi descritti da Conway vogliono sempre mostrare che concepire corpo e spirito come una sola ed unica sostanza, e che differisce soltanto in base ad una certa *gradualità* o densità, è argomento estremamente più funzionale alla ricostruzione della realtà naturale e più confacente ai principi teologici ed ontologici di unità del creato.

Ma, secondariamente, in che modo loro possono provare che l'impenetrabilità è un attributo essenziale del corpo, o che la penetrabilità è attributo essenziale dello spirito? Perché un corpo non può essere più o meno impenetrabile, e lo spirito più o meno penetrabile, come potrebbe, ed in effetti accade, in tutti gli altri attributi? Ad esempio, alcuni corpi possono essere più o meno pesanti, condensati o rarefatti, solidi o liquidi, caldi o freddi; allora perché non potrebbero essere anche più o meno penetrabili o impenetrabili? ²⁰⁰

¹⁹⁹ Una obiezione non del tutto insensata, come si vedrà. Anche D. P. Walker, op. cit, pag. 35, dedica una riflessione alla questione della impenetrabilità della materia in Henry More, rilevando che vi possa essere certamente una incongruenza nella definizione della materia come impenetrabile, avanzando l'ipotesi che tale caratteristica sia da ascrivere in generale ad una visione atomistica: "un altro aspetto [...] che intendo porre in rilievo [...] è il problema delle proprietà della materia secondo More. egli annovera tra queste l'impenetrabilità, la tangibilità, e [...] la tangibilità. Il che è importante, perché non mi è stato mai abbastanza chiaro perché qualcosa di tangibile [...] dovrebbe essere anche impenetrabile. [...] E penso che la stessa accettazione dell'impenetrabilità fra le proprietà della materia ricorra in Newton [...]. credo che la questione abbia a che fare con l'essere atomisti oppure no, perché la maniera semplice di pensare una particella minima è che questa non possa essere ulteriormente suddivisa, e che sia, per supposizione, tanto dura quanto impenetrabile, da non poter essere ridotta in pezzi".

²⁰⁰ Conway *Principi*, cap. VI § 4.

Non sarebbe neanche un argomento risolutivo l'intendere la nozione stessa di *penetrabilità* tra spiriti come *intima presenza*. Questa, infatti, è facoltà riferibile soltanto a Dio e non è azione che attiene allo *status* della creatura.

Conseguentemente, se da un lato ella ammette che la presenza di una entità maggiormente spirituale e sottile sia possibile in una più corporea, ammonisce sulla questione che le entità spirituali possano penetrarsi a vicenda senza che questo causi un qualche aumento della loro estensione o volume; in altre parole, concepisce la estensione spirituale in modo non metaforico. Non è possibile, infatti, concepire una *intima presenza* di una creatura in un'altra per la quale non si osservi un cambiamento delle sue dimensioni, poiché anche se questo cambiamento non è percepibile dal senso umano, dovrà in ogni modo aver luogo. La sola intima presenza che può essere concepita è quella esercitata da Dio nelle sue creature, mentre per ciò che attiene alla *compresenza* di più corpi – spiriti, questa è possibile solo nella misura in cui si verifichi tra enti di differente spessore o densità, ma non tra corpi o spiriti dello stesso spessore.

Supponendo ciò bisogna concludere che ogni spirito creato, che è presente in un corpo, è nei pori di questo corpo, o in alcune concavità qui fatte, come quelle che la talpa scava nella Terra; oppure essi causano ai suddetti corpi un inturgidimento ed una maggiore estensione, come quando il fuoco entra copiosamente nel ferro e lo ingrossa e lo estende; ed anche se questa estensione o ingrossamento non può essere osservato dai nostri sensi esterni, tuttavia non può essere negato.

Cercando allora di riassumere qual è la posizione di Conway riguardo a questi aspetti, si può dire che ciò che ella contesta è l'attribuzione di caratteristiche di penetrabilità ed impenetrabilità, rispettivamente a spirito e al corpo, che siano assolute e non suscettibili invece di una qualche gradualità. Nessun corpo è assolutamente impenetrabile, così come uno spirito non è assolutamente penetrabile, e tali nozioni, concepite come elementi discriminanti e incontrovertibili delle due nature risultano a suo parere illogici e non fondativi di una differenza ineliminabile.

Rifacendosi all'esempio del fuoco che modifica temporaneamente la caratteristica del ferro, rendendolo malleabile, Conway mostra come tali integrazioni tra *corpi* di differente

densità o *spessore*, siano sempre possibili proprio in virtù del fatto che sono costituiti della medesima natura, e mostra che gli argomenti utilizzati per voler sostenere il contrario, gli attributi di impenetrabilità e *discerpibilità* sostenuti da More, sono deboli. Conway descrive un meccanismo per cui questa interazione avviene in corpi-spiriti di grado e densità diverse e deve essere ammessa e concepita, come succede in molti degli aspetti fin qui analizzati, anche su un piano puramente logico, ovvero deve essere ammessa logicamente anche se non osservata empiricamente: può accadere, spiega infatti, che questo ingrossamento dovuto all'unione di due entità avvenga anche se sfugge al senso esterno - laddove per possibilità che questo sia *osservato* si intende che questo sia *misurabile* - poiché il risultato della misurazione del rapporto di grandezza che intercorre tra i due elementi non è esprimibile con nessun numero razionale.

[...] può accadere che un corpo cresca in modo considerevole e diventi più grande e tuttavia questo ingrossamento sfugga all'osservazione esterna; infatti, potrebbe essere così sottile da non poter essere misurato in numeri; ad esempio, supponiamo un corpo il cui volume contiene 64 parti ed un altro il cui volume ne contiene 100, così che il lato di questo corpo contenga 4 lunghezze della parte divisa. Ma il lato, o la radice, dell'altro corpo, il cui cubo è 100, non può essere espresso con nessun numero, poiché è maggiore di 4 e minore di 5, e nessuna frazione può determinarlo. Allora i corpi, come è stato detto, possono notevolmente ingrandirsi (se molti spiriti o corpi più sottili entrano in essi, anche se i nostri sensi li giudicano grandi nello stesso modo e ritengono che essi non siano diventati più grandi²⁰¹).

L'argomentazione di Conway in queste sezioni sembra davvero assumere, più che una critica al cartesianismo, una discussione di numerosi capisaldi del pensiero moriano espresso in *The Immortality of the soul*. La critica infatti continua anche rispetto alla nozione di *discerpibilità*, o divisibilità. Questo argomento ci è già noto, ed è stato incontrato all'altezza del capitolo III, quando, appunto, si analizzava la espressione moriana *actually divisible*, e se ne constatava la fallibilità logica. Nei passaggi che stiamo prendendo in esame si scorgono altri aspetti ed ulteriori elementi forse non ancora del tutto chiari fino a questo momento, circa la concezione di Conway della materia e della corporeità, soprattutto sull'aspetto riguardante quella nozione di infinità delle creature o

²⁰¹ Ibid.

impossibilità che la eventuale divisione di un corpo possa trovare una fine nelle sue *parti indiscerpibili*.

Ritorniamo ora all'altro attributo che si è detto essere del corpo ma non dello spirito, la discerpibilità: se loro la intendono in questo modo, e cioè che soltanto il corpo, anche il più piccolo che si può concepire (se un tale corpo può essere concepito) può essere diviso, questo è impossibile, poiché è una contraddizione in termini e suppone che anche il più piccolo corpo possa essere discerpibile in parti più piccole.

Se precedentemente Conway aveva confutato soltanto, sul piano logico, la possibilità che una certa divisione potesse vedere una fine, ovvero aveva confutato l'esistenza di parti *indiscerpibili* della materia - in considerazione del fatto che la potenza divina è insondabile, e che non è concepibile attribuire ad essa un limite - in questo caso Conway nega del tutto la possibilità della divisione di un corpo, o almeno, nega che questa divisione possa avvenire in un corpo *vitale* così come lei lo concepisce. Conway nega la possibilità che la sacralità del corpo come creatura vitale sia divisa nelle sue membra, e ad esso attribuisce, invece, proprio quell'attributo della indiscerpibilità che, secondo More, è proprio soltanto dello spirito. Ogni corpo-spirito, ogni *individualità* esistente, è in realtà indivisibile nella sua unità ontologica, che ne determina una indivisibilità anche sul piano fisico, e questa indivisibilità investe allo stesso modo anche lo spirito, poiché ogni individualità, sia essa in uno stato corporeo o in uno stato più sottile e spirituale, è sempre indivisibile. Ciò che determina la compresenza in uno stesso corpo-spirito di infinite sostanze ha a che fare allora con la possibilità che queste individualità siano effettivamente infinite nel numero ed infinitamente sempre più piccole o *sottili*, e ciò determina la possibilità che possano rientrare in uno stesso *spazio* senza che questo sia apparentemente modificato o ingrandito, cioè senza che se ne osservi empiricamente una modificazione; ma in realtà la unità dell'elemento creaturale è totale e piena e ad essa non appartiene in alcun caso la *discepibilità*, che sfocerebbe inevitabilmente in atomismo.

Se il corpo viene considerato individualmente, come singolo corpo, allora esso è indiscerpibile, e ciò che noi chiamiamo corpo discerpibilità di un corpo significa soltanto questo: che noi possiamo dividere un corpo da un altro introducendo un terzo corpo fra questi due; ed in accordo con quanto detto gli spiriti non sono meno discerpibili dei corpi; poiché nonostante un singolo spirito non possa divenire due o più spiriti, più spiriti coesistenti in un corpo sono non meno separabili gli uni dagli

altri di un corpo; e per quanto corpi e spiriti possano essere discerpiti o separati gli uni dagli altri nell'intero universo, questi restano uniti in questa separazione, poiché l'intera Creazione è sempre e soltanto una sola sostanza o entità, né vi è alcun vuoto, come potrebbe qualcosa essere separato da se stesso?

In questo senso, anche la impossibilità che le creature siano ridotte in atomi è vista sempre a partire da quell'intento teologico secondo il quale la creatura è inserita nel flusso vitale che ne permette la continua trasformazione e l'auspicato miglioramento; un atomo, invece, particella di materia priva di vita ed isolata dal tessuto di relazioni creaturali di cui è parte l'individuo, non potrà aspirare ad alcun miglioramento del suo *status*, che implica il vorticoso e sempre costante movimento che lo spirito gli imprime. L'interazione tra parti dure e corporee e parti sottili e spirituali è necessaria poiché garantisce alla creatura il *movimento*, che è la vita stessa, e senza il quale cesserebbe la sua stessa esistenza.

[...] supponiamo che ci sia soltanto un atomo separato da tutte le altre creature socie, come può agire per perfezionare sé stesso e diventare migliore o maggiore? Non potrebbe avere movimento interno, poiché il movimento ha almeno due estremi, ad esempio l'estremo *a quo*, e l'estremo *ad quem*, e dal momento che questo è soltanto un atomo, o centro, questo non potrà certamente avere un movimento da un estremo all'altro;

Allora, secondo quanto detto, se ogni corpo è considerato nella sua individualità, ad esso si addice la caratteristica della indivisibilità, poiché, affermando il contrario, si sfocerebbe inevitabilmente in un atteggiamento atomistico; ma dal momento che corpo e spirito sono la stessa sostanza, anche allo spirito, considerato nella sua individualità, spetta lo stesso attributo.

[...] e qui si deve osservare che anche se lo spirito dell'uomo è comunemente declinato al singolare, come se fosse una cosa, lo stesso tuttavia è composto da più spiriti, innumerabili, come il corpo si compone di più corpi ed ha un certo ordine nelle sue parti, tanto maggiormente lo spirito, che è un grande esercito di spiriti, nel quale vi sono distinti gradi subordinati ad uno spirito reggente. E per questo esso appare che l'impenetrabilità o la indiscerpibilità non sono attributi essenziali tanto del corpo quanto dello spirito, perché, in un certo senso, questi attributi competono ad entrambi, ed in un altro a nessuno dei due.

Ciò mostra, a parere di Conway, che in primo luogo non è possibile fondare la differenza tra corpo e spirito sugli attributi moriani di penetrabilità ed indiscerpibilità, perché queste non sono caratteristiche attribuibili univocamente ad all'uno o all'altro ma competono invece ad entrambi: nel caso della penetrabilità, questa è soltanto relativa al grado di densità di due elementi che si incontrano, e non può, dunque, essere considerato un attributo assoluto; allo stesso modo la discerpibilità, se vista come possibilità di separare due singole unità corporee l'una dall'altra è sempre possibile, ma non può essere attuata se si intende nel senso della possibilità di *smembrare* una entità creaturale intesa come individualità, unità soggetto di conoscenza, vita e movimento, per ridurla in particelle di materia inerme.

Per conseguenza allora qualsiasi creatura che ha vita, senso, movimento, deve essere molteplice o numerabile, o, rispetto all'intelletto creato, un numero senza numero, infinito. Ma se si dice che lo spirito centrale, o reggente, debba essere soltanto uno, un atomo, perché altrimenti non potrebbe essere chiamato centro e il più alto spirito, che domina tutto il resto, io rispondo il contrario. Perché questo centro in sé stesso, o questo spirito reggente primario e molteplice, per la ragione appena esposta; ma è chiamato centro perché tutti gli altri spiriti convergono in lui, come raggi che da ogni parte della circonferenza convergono al centro, ed ancora da questo si dipanano.

Ciò che costituisce il *centro* vitale di ogni creatura è appunto il suo spirito centrale, la sua Anima, e tale spirito è insieme l'unità e la molteplicità; l'anima dell'uomo non potrà mai disgregarsi nelle infinite parti minori che la compongono, poiché questi convergono verso il centro come raggi di una circonferenza, come un esercito per il suo condottiero, e questo legame indissolubile è tale per cui questo *centro vitale*, pur essendo composto di molteplicità, è in sé uno, unito ed eterno. Tale spirito è suscettibile di diminuzione o ingrandimento, a seconda della condizione *morale* in cui la creatura si trova, ovvero si espande o diminuisce a seconda che vi sia un atteggiamento più o meno virtuoso da parte della creatura.

Da questo excursus di tematiche è forse possibile estrapolare meglio quale sia lo statuto della creatura per Conway e come lei concepisca l'ambito della natura creata nel suo progetto monistico: nella intensa rete di *relazione* indissolubile che si stabilisce tra le creature e che ne determina anche la loro vita, si vede quell'elemento che ontologicamente sugella anche la separatezza dal principio, Dio onnipotente. La

caratteristica di Dio è infatti, oltre che la assoluta perfezione e pienezza, anche la assoluta indipendenza nel non aver bisogno di nulla al di fuori di sé stesso, un ente sussistente in sé stesso e caratterizzato dalla unità e dalla semplicità. Ogni creatura è invece in sé molteplice, nella distinzione dalla assoluta unità del principio, e questa molteplicità si esplica nella fitta ed indissolubile *rete* di relazioni in cui essa è inserita, una relazione con le altre *creature socie*, di cui si nutre e attraverso la quale attua il suo mutamento verso il meglio. È interessante notare come in questa concezione anche la nozione di molteplicità, che ha fin dalla tradizione antica rappresentato un elemento di assoluta negatività, riemerge qui in una luce positiva poiché è il veicolo per l'accesso ad una condizione migliore; l'ambito del molteplice ha una struttura di tipo relazionale, tale condizione investe tanto il piano ontologico, tanto quello morale che ad esso corrisponde; una migliore disposizione d'animo e la pratica di una vita virtuosa dà avvio al meccanismo di trasmigrazione verso una condizione fisica differente, più sottile e spirituale, sinonimo di maggior vicinanza alla condizione divina cui sempre tutto tende: *la creatura ha bisogno dell'opera delle sue creature socie*²⁰² e di questo aiuto e di questa relazione diventa parte, divenendo così parte del tutto che è molteplice, mantenendo al tempo stesso la sua individualità. Anche lo *spirito reggente*, o centrale, che Conway concepisce essere il fulcro della vita di ogni creatura, non è visto come una unità di tipo atomistico né un centro *semplice*, ovvero non molteplice, la ultima e più piccola parte di un elemento vivente; al contrario è esso stesso costituito di una sua molteplicità interna, il numero infinito²⁰³ di spiriti o individualità possibili che compongono l'universo.

²⁰² Ivi, § 4.

²⁰³ Riguardo alla nozione di infinito che Conway propone e afferma essere nelle creature, ella non manca di precisare che tale infinità di creature è un *numero infinito* soltanto se rapportato alla comprensione umana: è un numero senza numero, innumerabile; ma non è tale nella perfetta mente divina, che può invece contenere e numerare ciò che all'uomo sembra innumerabile. Con questo argomento Conway riconcilia, infatti, le sue affermazioni di infinita possibilità di esistenza delle creature con ciò che Le Scritture riportano all'altezza dei Libri Sapienziali, 11, 20: "Dio dispone ogni cosa con misura, calcolo e peso".

CAPITOLO IV

CARTESIAN TRACTS:

IL CONFRONTO GIOVANILE CON DESCARTES

1. *The Conway Letters, storia editoriale*

Quando il volume *The Conway Letters* vide la sua pubblicazione nel 1930 ad opera di Marjorie Nicolson, segnò un'epoca di svolta nel campo degli studi sul Seicento e sulla Scuola di Cambridge: M. Nicolson riorganizzò e rese accessibile l'intero carteggio tra Henry More e Lady Conway il cui materiale è costituito quasi interamente dalla collezione manoscritta dei *Conway Papers*, custodita presso gli archivi della British Library²⁰⁴. Completano poi la raccolta altre lettere incluse nei manoscritti del Christ's College²⁰⁵, alcune altre sono inserite nella collezione dei "Rawdon Papers" e Barley-on-the-Hill Finch Papers²⁰⁶. Il lungo carteggio di Anne con Henry More cominciò negli anni della sua giovinezza, nel 1650 – quando era ancora Anne Finch, prima del matrimonio con Sir Edward Conway che l'avrebbe resa Viscontessa Conway – e non conobbe interruzioni fino alla prematura morte di lei nel 1679, delineando una storia di stima ed amicizia intellettuale in cui vicende di carattere personale si alternano a profonde riflessioni filosofiche, e restituendo anche il fervore e la sete di sapere di una giovane donna che certamente non si allineava ai canoni femminili della sua epoca.

Nonostante la maggior parte delle lettere di Anne Conway indirizzate a More siano andate perdute, è sempre possibile ricostruire quale ne fosse il contenuto, poiché a queste corrisponde la puntuale risposta di More, di cui si conservano invece quasi totalmente le lettere, e che con dedizione si adoperava per soddisfare quelle che nascevano come ingenue curiosità filosofiche della sua giovane allieva e che diventeranno poi vere e

²⁰⁴ Catalogati come Additional Manuscript 23, 216 presso British Library di Londra.

²⁰⁵ MS 21, BL Additional MSS 23,214, 23,215, 23,217.

²⁰⁶ Sappiamo che i "Rawdon Papers" furono pubblicati da Edward Berwick come *The Rawdon Papers consisting of Letters on Various Subjects, Literary, Political and Ecclesiastical to and from Dr. John Bramball* (Londra 1819). Originariamente compresi nella raccolta manoscritta Hastings MSS, presso la Huntington Library in California.

proprie riflessioni filosofiche e metafisiche con le quali confrontarsi. La collezione del carteggio edita da Nicolson si rivela, in generale, uno strumento efficace per conoscere quali fossero le ambientazioni meno formali delle discussioni e delle riflessioni intorno ai nuovi approcci filosofici che si affacciavano nella seconda metà del Seicento in Inghilterra, e con i quali gli esponenti della scuola di Cambridge non mancarono di misurarsi. Per la varietà delle tematiche trattate in queste lettere, consistenti ad esempio nelle nuove scoperte in campo medico²⁰⁷, ma anche nelle discussioni intorno alla filosofia di Spinoza, l'ammirazione di More verso un giovanissimo Isaac Newton, questa raccolta ci offre uno spaccato della vita sociale ed intellettuale di quell'epoca, da una prospettiva più intima ed informale. Si registrano aneddoti di carattere familiare e scambi di opinioni riguardo agli esponenti del circolo di Cambridge, Ralph Cudworth, John Worthington, nonché di esponenti della Royal Society come Robert Boyle e J. Glanvill.

Le lettere di carattere più marcatamente filosofico, fra le quali le quattro che prendiamo in considerazione in questo capitolo, non furono però incluse nella edizione del 1930 da Nicolson, proprio per la loro natura meno colloquiale e più trattatistica, che non si integrava bene con il taglio narrativo che la curatrice intendeva dare alla sua pubblicazione. Bisognerà attendere la edizione curata da Sarah Hutton, 1992, per vederle pubblicate in una appendice al volume stesso. L'interesse per l'aspetto biografico, per la relazione personale tra Henry More ed Anne Conway, la loro amicizia "platonica" e la loro reciproca stima è forse il motivo principale della scelta di Nicolson di non includere, nella sua ricostruzione, lo scambio epistolare cui invece Hutton dedicò maggiore attenzione. Uno scambio che si rivela in ogni caso prezioso poiché rende conto di un lasso di tempo importante anche per la produzione filosofica di Henry More, il periodo più fruttuoso da questo punto di vista, che segna la fine della sua produzione che risale ai *Philosophical Poems*, ed arriva fino alla stesura delle opere in latino a carattere teologico²⁰⁸. Questa corrispondenza è, inoltre, il più completo compendio della vita intellettuale di Anne Conway, oltre la testimonianza data dai *Principia Philosophiae*, ed

²⁰⁷ Legati soprattutto alla circostanza per cui la giovane viscontessa soffrì di forme di emicrania invalidanti che la perseguitarono fin dalla sua giovane età, e furono probabilmente causa della sua prematura morte nel 1679.

²⁰⁸ Sarah Hutton rileva che la maggior produzione filosofica di Henry More sia in qualche modo circoscritta tra il 1650 e la morte della viscontessa, data dopo la quale la produzione moriana divenne prevalentemente teologica e si concentrò sulla interpretazione delle scritture; *The Conway Letters* 1992, op. cit., Introduction, xi.

anche il segnale di quanto, probabilmente, questo continuo scambio non si limitò all'insegnamento che Henry More, quale precettore, impartì alla giovane allieva, ma produsse influenze reciproche. Non è facile stabilire sempre con esattezza quale influenza potrebbe aver avuto Conway su More, certamente è chiaro dalla lettura di questa corrispondenza che fu in alcuni momenti considerevole e che More ricevette spesso suggerimenti ed incoraggiamenti dalla viscontessa a sviluppare molte delle sue idee filosofiche; si pensi ai vivaci scambi di opinione circa l'interpretazione delle Scritture, su argomenti attinenti alle numerose minoranze religiose presenti in Inghilterra, il familismo ed il quakerismo; non si esclude, inoltre, che l'opera di Henry More *Conjectura cabbalistica* sia stata scritta dietro grande incoraggiamento della giovane, così come *The Antidote against Atheism* riporta una conosciutissima dedica proprio alla viscontessa, segno dell'importanza che la Conway ebbe nello sviluppo intellettuale di More. Non da ultimo, la sua pungente e mai celata critica al suo maestro, l'aspetto che abbiamo avuto modo di constatare nell'analisi di alcuni passaggi dei *Principia* di Conway, dimostra quanto lo scambio intellettuale tra i due non fosse da inquadrare esclusivamente in un rapporto maestro-allievo ma piuttosto quasi come quello tra due pari. Come si è detto, l'edizione del 1930 a cura di Marjorie Nicolson omette del tutto il primissimo scambio epistolare tra Henry More ed Anne Conway sul tema cartesiano. Come rileva Sarah Hutton nella prefazione alla edizione del 1992, sorprendentemente la Nicolson esclude dalla pubblicazione anche alcuni lunghi passaggi contenenti l'interpretazione delle Scritture, l'Apocalisse ed i commenti alla setta dei Familists. Ciò che sorprende è che, pur spiegando questa scelta come dettata dalla volontà di enfatizzare il lato più personale della relazione tra i nostri due protagonisti, Nicolson sceglie di non includere proprio due lettere che sembrano avere un carattere informale e personale, quali sono appunto le prime due lettere di confronto sui temi cartesiani. Nella sua prefazione alla edizione del 1930 Nicolson spiega che, apparentemente per mancanza di spazio, la sua scelta sia stata quella di limitarsi alle sezioni "which were most intimately concerned with the two chief characters in my story", con la conseguente decisione di distinguere tra *letters* e *tracts*. Come la stessa Nicolson spiega, l'auspicio sarebbe stato quello di riunire questi ultimi documenti dal carattere più spiccatamente filosofico – *tracts* – in una successiva pubblicazione, cosa che invece non fu mai realizzata; ciò sarebbe in piena concordanza anche con alcuni lavori di ricerca che la stessa Nicolson aveva fino a quel momento

condotto, uno dei quali, ancora una volta pionieristico, sulla diffusione del cartesianesimo nell'Inghilterra del sec. XVII, *The Early Stages of Cartesianism in England*.²⁰⁹

Nella sua ri-edizione delle *Conway Letters*, 1992, Sarah Hutton include tutti i manoscritti che Nicolson ha escluso per i motivi appena esposti, lasciando invariata la successione dei documenti così come si presentava nella edizione precedente, in modo da riprodurre un percorso di tipo biografico. Tuttavia, da parte di Hutton, è dichiarata una maggiore attenzione alla riproduzione della forma originaria di queste lettere, con la cura di lasciare invariata anche la punteggiatura dei manoscritti e di segnalare le eventuali sezioni non leggibili. Per questo motivo la edizione del 1992 resta in ogni caso una fonte maggiormente attendibile e se non altro più esaustiva di quella di Nicolson. La Hutton riunisce i documenti esclusi dalla precedente edizione in una consistente appendice al volume, di cui fanno parte le quattro lettere di cui ci occupiamo, enfatizzando, nella sua prefazione, proprio i motivi che fanno di queste lettere dei documenti di grande interesse storico. Ed in effetti queste conversazioni, giovanili, tra una gentile fanciulla desiderosa di prendere parte al dibattito filosofico del suo tempo, ed il suo, anche se in via ufficiosa, precettore, ci regalano anche la possibilità di guardare da una differente prospettiva l'approccio ai temi filosofici più importanti e dominanti nel sec. XVII. Queste risultano essere in qualche modo una istantanea di un momento storico peculiare, quale è appunto quello della diffusione del pensiero cartesiano in Inghilterra degli anni 1648-68 favorita dallo stesso Henry More, e che possiamo osservare da una prospettiva differente, maggiormente confidenziale, dai toni meno formali, che caratterizzano, ad esempio, il carteggio tra Descartes e More, ma utili al tempo stesso per comprendere quanto gli interrogativi intorno alla *nuova* fisica cartesiana fossero al centro dei dibattiti intellettuali dell'epoca nel circolo di Cambridge.

Sappiamo che uno dei primi approcci al pensiero di Descartes da parte degli intellettuali inglesi si deve proprio ad H. More, che, a partire dal 1646, iniziò l'opera di diffusione, o di *importazione*, per usare un'espressione di Arrigo Pacchi²¹⁰, della nuova "French philosophy" presso il circolo di Cambridge, attraverso i suoi lavori di traduzione ed il carteggio che instaurò con Descartes stesso (1648-49). Il rapporto degli intellettuali

²⁰⁹ M. Nicolson, *The Early stages of Cartesianism in England*, in "Studies of Philology", xxvi, 1929, pagg. 356-74.

²¹⁰ Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, op. cit, Introduzione, vii: Arrigo Pacchi descrive effettivamente il fenomeno cartesiano in Inghilterra come qualcosa che forzatamente è stato *importato* per poi essere conseguentemente espulso una volta appurato che non potesse integrarsi con il sistema di pensiero esistente.

inglesi²¹¹, e di H. More in particolare, con Descartes fu davvero peculiare poiché la sua filosofia fu introdotta e studiata in modo entusiastico principalmente con l'intento di essere inglobata in un disegno filosofico preesistente, al quale avrebbe dovuto contribuire a dare maggior sostegno; ma fu invece altrettanto repentinamente rinnegata, una volta valutato il fatto che non potesse fungere allo scopo previsto. In questo senso, l'analisi che propone Arrigo Pacchi del fenomeno *cartesiano* in Inghilterra è più che mai esplicitativa delle ragioni profonde che ne hanno generato l'entusiastico accoglimento e il successivo rinnegamento, ragioni che vanno ricercate specificamente su un terreno filosofico: il neoplatonismo di Cambridge, con Henry More in prima linea, trovava nel nuovo approccio cartesiano una possibilità di risposta alla concezione aristotelico-scolastica, e considerava la fisica cartesiana capace di poter interagire efficacemente con il sistema neoplatonico; la considerava un valido aiuto nella costruzione di quella nuova *teologia razionale*, in correlato con la rivelazione, che i platonici tanto auspicavano di poter sviluppare e per la quale la filosofia cartesiana avrebbe fornito un valido metodo di ricerca per il rilevamento della presenza divina nel mondo, grazie al rigore razionale che la contraddistingueva.²¹² Finanche nel periodo cosiddetto *cartesiano* della vita di H. More, che va all'incirca dagli anni dei poemi giovanili e fino al 1665-68, questa ammirazione intellettuale che il platonico nutriva per "il *Monsieur*" non fu mai del tutto scevra da pungenti critiche, che egli manifestava direttamente a Descartes nei loro accesi dibattiti epistolari.

Le lettere di cui qui ci occupiamo, e di cui proponiamo una traduzione, fanno il pari con il carteggio More-Descartes degli anni 1648-49 e ne riprendono quasi puntualmente gli argomenti, tanto che non si possa prescindere dalla lettura di queste ultime per una comprensione più chiara dello scambio tra More e Conway. Anche il carteggio More-

²¹¹ Henry More in persona si esprime con lusinghiere parole nei confronti di Descartes e nel mostrargli tutta la sua ammirazione gli scrive, nella missiva datata 11 dicembre 1648: "qual è lo scopo di queste mie parole? Ritengo, signore illustrissimo, di scrivere queste cose non nell'interesse vostro o della Repubblica delle Lettere, ma perché è la coscienza a strappare ad un animo a voi grato questa testimonianza [...] e perché voglio rendervi sicuro che anche fra gli inglesi ci sono coloro che hanno in gran stima voi e le vostre opere e, stupefatti, ammirano riverenti le divine doti del vostro animo; e, infine, che non c'è uomo che vi possa amare più intensamente di me e che con più forza abbracci la vostra eccezionale filosofia." More a Descartes, 11 dicembre 1648, AT V 236-246; AM VIII 90-107: 648; EL I 176-183: LXVI; Clerselier I 258-266: LXVI, in G. Belgioioso, a cura, *Descartes, tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005, Pag 2595.

²¹² Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*; S. P. Lamprecht, *The role of Descartes in Seventeenth-Century England*, in AA. VV. *Studies in the History of Ideas*, New York 1925, vol III, pp. 178-240; M. Nicolson, *The Early stages of Cartesianism in England*, in "Studies in Philology", XXVI, 1929, pp. 356 – 74.

Conway rappresenta, dal canto suo, una consistente ed imprescindibile fonte, se non addirittura l'unica – se si escludono i *Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae* – per inquadrare e seguire lo sviluppo del pensiero della nostra viscontessa, dagli anni dei suoi primi interessi giovanili per la filosofia fino alla sua prematura morte. A partire dal 1650 infatti, anno in cui si registra il primo scambio epistolare con More, la loro corrispondenza andrà avanti fino al 1679 con una produzione di più di 156 lettere. Le quattro lettere a tema cartesiano, *cartesian tracts*, come la stessa M. Nicolson le definisce, si erano in realtà poste all'attenzione di alcuni studiosi già prima che Sarah Hutton si dedicatesse all'opera di ripubblicazione e revisione del primissimo lavoro di Nicolson. Arrigo Pacchi dedica alcune pagine alle prime due lettere nel suo contributo *Cartesio in Inghilterra* (1977) e le giudica dei documenti utili a comprendere quanto in Henry More la lettura delle pagine cartesiane sia soltanto parziale ed in qualche modo funzionale ad essere inglobata nel suo sistema teologico razionale. Ancora prima, Paolo Cristofolini (1969) si occupa della lettera al foglio 306 – 307 del volume manoscritto *Add. Mss. 23, 216*, al tempo ancora inedita, e la pubblica in lingua originale nel suo contributo *Una lettera-trattato inedita di Henry More*, corredata da un sostanzioso commento²¹³; a questo studio seguirà la pubblicazione delle quattro lettere in lingua originale all'interno del volume *Cartesiani e sociani. Studio su Henry More* (1974). Ancora Alan Gabbey pubblica le quattro lettere in questione, corredate da una breve introduzione ed un commentario, nel 1977.

Nel condurre il lavoro su questo materiale ci si è in questo caso basati per la maggior parte su materiale edito, in particolare si è tenuto conto della edizione del 1992 di Hutton, unitamente ai lavori precedenti di Gabbey e di Cristofolini: purtroppo la difficile condizione della pandemia ha reso difficilissimo, se non del tutto impossibile, la consultazione di qualunque tipo di materiale manoscritto custodito negli archivi; tuttavia è stato possibile consultare alcuni documenti digitalizzati. L'intento di questa sezione è quello di mostrare che le idee infinitistiche che caratterizzano il pensiero di Conway, che abbiamo avuto modo di riscontrare attraverso l'analisi dei *Principia Philosophiae*, sono,

²¹³ P. Cristofolini, *Una lettera-trattato inedita di Henry More*, Rivista Critica di Storia della Filosofia, GENNAIO-MARZO 1969, Vol. 24, No. 1, pp. 73-80; Id., *Cartesiani e sociani. Studio su Henry More*, Argalia, Urbino 1974; A. Gabbey, *Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)*, in Archives de Philosophie, Juillet-Septembre 1977, Vol. 40, No. 3 (JUILLET-SEPTEMBRE 1977), pp. 379-404.

in qualche misura, già presenti *in nuce* nelle riflessioni giovanili della viscontessa. Inoltre, in particolare per ciò che riguarda alcuni elementi, si riscontrerà una sorprendente somiglianza tra le argomentazioni dei *Principia* di Conway ed alcuni contenuti dell'opera di Descartes, autore dalla viscontessa così tanto contrastato.

2. Il contenuto delle lettere

2.1 Lettera I

Possiamo considerare la prima lettera di More alla giovane Anne Finch²¹⁴ come idealmente suddivisa in due sezioni. More risponde precisamente a due osservazioni della sua allieva riguardo alcuni articoli dei *Principia* cartesiani: la prima riguarda specificamente l'argomento della prova ontologica di Dio così come esposta da Cartesio nei suoi *Principi della Filosofia*, I § 14. Le perplessità di Anne sembrano concentrarsi principalmente sulla affermazione cartesiana, così riassunta da More, secondo cui “L'idea di Dio, o di essere pienamente perfetto, contiene in sé necessariamente l'esistenza e ci dimostra che Dio esiste”. Una interpretazione alquanto concisa, quella di More, che riporta in termini molto sintetici ciò che Descartes espone nei *Principi della filosofia* e nella V delle *Meditazioni metafisiche*, e che costituisce uno degli argomenti cardine del suo pensiero, la cosiddetta prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Benché, dunque, la riflessione cartesiana su questa questione sia di gran lunga più estesa e complessa, il riferimento che riportiamo in questo caso è soltanto l'Articolo XIV della prima parte dei *Principi*:

Quando la mente poi considera che tra le diverse idee che ha presso di sé, ve n'è una di un ente sommamente intelligente, sommamente potente e sommamente perfetto, che è di gran lunga la principale tra tutte, riconosce in essa l'esistenza non soltanto possibile e contingente [...] ma senz'altro quella necessaria ed eterna. [...] per il solo fatto di percepire che l'esistenza necessaria ed eterna è contenuta nell'idea dell'ente sommamente perfetto, [la mente] deve senz'altro concludere che l'ente sommamente perfetto esiste.²¹⁵

Le perplessità della giovane Finch sembrano essere di natura piuttosto ingenua. Portando alle estreme conseguenze il ragionamento cartesiano – secondo cui l'idea dell'essere sommamente perfetto ha in sé necessariamente l'esistenza –, la giovane Finch sembra

²¹⁴ La giovane non era ancora sposata con il Visconte di Conway, il matrimonio avverrà soltanto l'11 febbraio del 1651.

²¹⁵ R. Descartes, *Principiorum Philosophiae*, trad. it. *I Principi della filosofia*, in R. Descartes *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani Milano 2019, Parte Prima Articolo XIV (AT VIII-I, 10-11).

non comprendere appieno quanto Descartes espone nella sua prova ontologica a priori: ella, non comprendendone la portata, cerca di indebolirne l'importanza asserendo che, se davvero, come Descartes dice, tutto ciò che è nella nostra mente implica necessariamente l'esistenza, lo stesso sarà valido anche per un ente sommamente imperfetto; si dovrà dunque ammettere, per logica, l'esistenza di un essere sommamente imperfetto.

Una obiezione, questa, che sembra derivare da una scarsa comprensione delle tesi di Descartes, anche se, come vedremo, manifesta la riluttanza a concepire come valido l'argomento ontologico. Altrettanto parziale e, di conseguenza, concisa, è la replica di More, che si limita a spiegare alla giovane allieva che, al contrario di quanto lei afferma, l'idea di un essere pienamente imperfetto non attiene all'ambito dell'essere, anzi, implica in sé stesso una non esistenza, poiché non recando in sé alcuna delle perfezioni, non può essere assunto come ente esistente. Di converso l'ente sommamente perfetto, cui Descartes fa riferimento, reca in sé tutte le perfezioni possibili, e perciò anche, necessariamente, l'attributo dell'esistenza. Seguendo ancora quanto Descartes ci dice in *Principi* Articolo XV, la mente stessa si renderà conto che *nei concetti delle altre cose* [di cui abbiamo idea] *non è contenuta allo stesso modo l'esistenza necessaria, ma soltanto quella contingente*, ciò che attiene al "poter essere". More mostra di aver compreso bene questo argomento, poiché riporta con la sua spiegazione alla giovane ciò che Descartes precisamente afferma, adducendo che l'idea di ciò che è pienamente imperfetto attiene all'ambito della *possibilità* dell'esistenza, non alla esistenza necessaria, che si addice invece soltanto alla idea di Dio.

Ora, la sua obiezione verso questa tesi, se comprendo correttamente, è la seguente: che allora l'idea di un essere pienamente imperfetto implicherebbe l'esistenza di un essere pienamente imperfetto. Ma è piuttosto il contrario. Dal momento che questa idea, se possiamo chiamarla così, di ciò che è pienamente imperfetto - e dal momento che non possiamo definire questo un *essere* - implica necessariamente una non-esistenza [...]. Nessuna idea, eccetto quella di Dio, contiene in sé necessariamente l'esistenza, mentre l'idea di ciò che è pienamente imperfetto è solo possibile oppure impossibile.²¹⁶

²¹⁶ Si riporta un passaggio della lettera che More invia a Conway, catalogata presso British Library con il riferimento Add. MSS 23,216 ff. 304-305 [d'ora in avanti "Lettera I"]; la traduzione italiana è mia, la lettera completa si riporta in questo studio in *Appendice II*.

Seguendo quanto anche Arrigo Pacchi rileva a proposito di questa lettera²¹⁷, questo scambio di osservazioni tra la giovane Anne ed Henry More suggerisce quasi un riferimento alla celebre obiezione di Gaunilone all'*argumentum* anselmiano nel *Liber pro Insipiente adversus Anselmi*. Ed in effetti ricorre anche in questo caso, seppur in toni decisamente differenti e meno articolati, la delicata questione sollevata da Gaunilone contro la tesi di un *Deus* la cui esistenza sia dimostrabile con l'espedito logico del *quo maius cogitari nequit*, laddove, anche per Gaunilone, si pone la questione della corrispondenza piena tra procedimenti dialettici del pensiero ed esistenza nella realtà, tra *ordo rerum* e *ordo verborum*²¹⁸. Nella perplessità della giovane Finch risuona la obiezione posta ad Anselmo rispetto al fatto che concepire qualcosa *in intellectu* non implichi necessariamente la sua esistenza *in re*. Tale obiezione, che Gaunilone formula nella celebre metafora dell'isola perduta, vuol provare che anche una rappresentazione della mente, quale quella di una leggendaria isola che rechi in sé tutte le perfezioni che la mente può ben rappresentarsi con un concetto chiarissimo ed efficace, non obbliga, tuttavia, ad ammettere la sua esistenza nella realtà²¹⁹. L'obiezione di Anne Finch a Descartes sembra effettivamente ricalcare questo procedimento ma in termini più semplici: ella cerca cioè di cogliere in fallo la prova ontologica cartesiana imputandole la colpa di poter indirettamente generare una prova ontologica altrettanto valida per dimostrare l'esistenza di un ente sommamente imperfetto, dal momento che l'unica condizione necessaria perché quest'ultimo esista sarebbe soltanto quella di essere *in intellectu*. Dal canto suo, la replica di More ricalca in qualche modo la risposta

²¹⁷ Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, op. cit. pag. 16-18.

²¹⁸ L'*argumentum* di Anselmo esposto nel *Proslogion*, si pone effettivamente come una pietra miliare nella storia del pensiero cristiano e gioca quel ruolo decisivo nel voler assicurare una commistione vincente tra rappresentazione concettuale dell'intelletto e l'elemento della fede, ed è destinato altresì a diventare, nel corso di una lunga e varia fortuna in età moderna e contemporanea, ciò che sarà formulato come "argomento ontologico", elemento che ci riporta ancora una volta alla speculazione cartesiana. La differenza di fondo che, probabilmente, è possibile osservare tra una prospettiva "genuinamente" anselmiana ed il presupposto di un argomento "ontologico" caratteristico dell'età moderna, risiede nel fatto che, in quest'ultimo, è la mente umana in grado di acquisire da sola, con le sue capacità di indagine, un concetto corrispondente alla natura di Dio, dal quale far derivare la necessità della sua esistenza – ed è probabilmente anche questo l'elemento verso il quale la giovane Finch mostra le sue perplessità. In Anselmo la formulazione dell'*argumentum* non può essere definita "ontologica" nello stesso senso, poiché scaturisce sempre primariamente da una nozione, o una "verità di fede", e non è l'esito di una concezione della ragione umana.

²¹⁹ Cfr. anche Alan Gabbey, sullo stesso argomento, ovvero sulla possibilità di un accostamento tra l'obiezione di Anne e gli argomenti di Gaunilone contro Anselmo nel *Liber pro Insipiente*, che a sua volta richiama una ulteriore attinenza con la Prima Obiezione di Caterus alle *Meditazioni* di Descartes, e che riprende, proprio nei passaggi che si riferiscono alla prova ontologica, l'*argumentum* anselmiano così come riportato in Tommaso, *Summa Theologia*, I, Quaest. 2, Art. 1. A. Gabbey, *Anne Conway et H. More, Lettres sur Descartes (1650-1651)*, op. cit., p. 398.

anselmiana, ed espone la necessità dell'esistenza dell'essere sommo quale *quo maius*, ciò di cui non può essere pensato nulla di più perfetto. L'esistenza dell'ente sommo è già necessariamente compresa nella sua pensabilità come *quo maius*: ciò non è altrettanto valido per un ente la cui esistenza è contingente.

Nella seconda sezione della lettera qui oggetto della nostra attenzione, vediamo H. More rispondere ad un altro dubbio della sua allieva riguardo altri passaggi dei *Principia* di Descartes: il riferimento è all'Articolo IV della Parte prima, in cui si affrontano alcune tematiche legate al mondo onirico.

Quanto alla vostra altra obiezione, circa le ultime frasi del quarto Articolo²²⁰, che noi non abbiamo alcun segno per cui possiamo discernere il nostro sonno dalla veglia, e che questo allontana ogni conoscenza, devo per prima cosa far notare che voi non avete ben compreso il *mousieur*, giacchè egli non ha affermato, in tutta sincerità, che non vi è modo in assoluto di distinguere la veglia dal sogno.

Le perplessità di Anne in riferimento all'Articolo IV dei *Principi* possono essere riassunte come segue: dal momento che non abbiamo alcun segno per distinguere il sonno dalla veglia, non è possibile, secondo Descartes, alcuna conoscenza vera. La sezione dei *Principi*, cui in questo caso si fa riferimento, null'altro è che uno dei primi passi che Descartes induce a muovere nel percorso che riguarda l'applicazione del dubbio metodico: il percorso di distruzione sistematica delle certezze della mente che approderà poi alla definitiva affermazione del *cogito*, della esistenza stessa del soggetto attraverso la identificazione con il pensiero.

L'argomento della distinzione tra il sogno e la veglia, in *Meditazioni* I, AT VII 19, segue l'altrettanto celebre tema della follia e precede la sezione dedicata al genio maligno. Similmente a quanto esposto in *Principia*, in *Meditazioni* I Descartes afferma:

[...] Già, come se non ricordassi di essere stato altre volte tratto in inganno, nei sogni anche da pensieri simili. E mentre più attentamente penso a tutto ciò, vedo così bene che la veglia non può

²²⁰ Il riferimento è a *I Principi della Filosofia* di Descartes, Parte I §IV: “[...] perché ogni giorno nei sogni ci sembra di sentire o immaginare innumerevoli cose che non esistono da nessuna parte; né a colui che così dubita si dà a vedere segno alcuno, grazie al quale poter distinguere con certezza il sogno dalla veglia.” R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano 2019, pp.1714-1715.

mai essere distinta dal sogno con indizi certi da restarne stupefatto; e questo stesso stupore quasi rafforza in me l'opinione del sogno.²²¹

ed approda alla determinazione per cui anche nel sogno alcune verità possono considerarsi tali, ovvero le verità di tipo geometrico matematico che ci consentono la conoscenza della sostanza estesa.

[...] tuttavia, si deve necessariamente riconoscere come vero almeno qualcos'altro di ancor più semplice ed universale, [...] di tal genere mi sembrano essere la natura corporea in generale e la sua estensione; la figura delle cose estese; la loro quantità, ossia la grandezza ed il numero; il luogo in cui esistono, ed il tempo in cui durano.²²²

Henry More sembra riferirsi proprio a questi passaggi quando, facendo notare alla giovane Anne che le sue obiezioni non sono fondate, spiega che vi sono invece delle verità che restano valide anche nel mondo onirico, tali verità sono le realtà matematiche:

Per cui, per rispondere a queste difficoltà, noi dobbiamo tener conto, I. che vi sono alcune verità che ci sembrano (tali) costantemente sia nel sonno che nella veglia, come (ad esempio) che due quantità uguali ad una terza sono anche uguali l'una all'altra.²²³

mostrando di aver probabilmente dato più importanza, nella sua interpretazione del testo cartesiano, ad alcuni passaggi di *Meditazioni* I che sembrano prestarsi molto bene a questa lettura:

[...] in base a ciò potremmo, forse a buon motivo, concludere che la Fisica, l'Astronomia, la Medicina e tutte le altre discipline che dipendono dalla considerazione delle cose composte sono bensì dubbie, ma che l'Aritmetica, la Geometria, e altre discipline di questo genere, che non trattano che di cose semplicissime e massimamente generali, contengono qualcosa di certo e di indubbio. Che sia desto o che dorma, infatti, due e tre sommati tra loro, fanno

²²¹ R. Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia* I, AT VII 19, trad. it. *Meditazioni di filosofia prima* I, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, op. cit., p. 705.

²²² Ivi, AT VII, 20-21.

²²³ Henry More ad Anne Conway, "Lettera I".

cinque, ed il quadrato non ha più di quattro lati; e non sembra possibile che verità tanto perspicue incorrano nel sospetto di falsità.²²⁴

In realtà, come precedentemente specificato, Descartes non sostiene precisamente che anche in sogno sia possibile svolgere le operazioni matematiche che si svolgono da svegli, come invece vorrebbe far intendere la ricostruzione di More, ma, in via più generale, che nel mondo onirico sono valide le leggi geometrico-matematiche che attengono alla sostanza estesa, e sono altresì sempre valide le verità quali la *figura delle sostanze estese*, nonché *la natura corporea in generale* e le leggi che attengono alla loro misurazione. Nelle righe che seguono questa breve e sintetica osservazione al pensiero cartesiano, il platonico cantabrigense si produce in una lunga serie di esempi, volti a dimostrare che è sempre possibile distinguere il sonno dalla veglia, così come il vero dal falso, finanche in sogno. A questo scopo racconta allora di un curioso aneddoto infantile, il ricordo di un sogno, che proverebbe quanto, anche in sogno, si sarebbe capaci di applicare un ragionamento matematico - sillogistico, secondo cui ad una premessa corretta corrisponde una altrettanto corretta conclusione. Anche in sogno, infatti, spiega More, le verità di tipo matematico restano tali. È necessario fare soltanto un piccolo appunto rispetto alla interpretazione di More del passaggio cartesiano in questione: come si è detto precedentemente, Descartes non sostiene precisamente – in *Meditazione I*, 21 quanto in *Principi* Articolo V – che nel mondo onirico sia possibile svolgere operazioni matematiche, ma, al contrario, nega esplicitamente tale condizione. In Descartes vi è una sottile differenza tra la fisica e la geometria: la prima, soggetta al dubbio onirico, si rivela fallace. La seconda è vera e resta tale nonostante il dubbio onirico; per questo motivo si rende necessaria la teorizzazione del Dio ingannatore. Descartes afferma, infatti, in *Principi*, articolo V, che il dubbio è esplicitamente esteso anche alle verità matematiche; allo stesso modo in *Meditazioni I* AT VII 21, Descartes afferma che “si può supporre che Dio abbia voluto che io mi ingannassi ogni qual volta faccio l’addizione di due più tre e conti i lati del quadrato o giudichi qualcosa di ancora più facile, se è possibile immaginarne una.”. La lettura che More dà di questi passaggi, dunque, non si può dire perfettamente rispondente alle intenzioni di Descartes, ma al tempo stesso si deve

²²⁴ R. Descartes *Meditazioni I*, op. cit., AT VII 20.

riconoscere che il passo menzionato poco prima, all'altezza di *Meditazioni* I, AT VII 20, potrebbe aver influenzato la sua interpretazione.

La lettura di More di *Meditazioni* VI 89-90 sembra invece essere del tutto in linea con il testo cartesiano: in ultima istanza, infatti, secondo quanto More spiega alla sua giovane allieva, l'argomento decisivo che dimostra il fatto che si possa sempre distinguere il sonno dalla veglia è l'elemento della connessione che sussiste sempre tra tutte le fasi della veglia. La prova che vi sia la possibilità di acquisire una conoscenza vera scaturisce dall'osservazione del fatto che la nostra mente riesce sempre a stabilire delle connessioni logiche e creare *continuità* tra tutte le esperienze vissute nella veglia; lo stesso non si può dire dei sogni, che “svaniscono nel tempo di una notte” e non hanno tra loro reciprocamente alcun rimando o connessione.

E per ultimo, il maggiore e più convincente segno attraverso il quale distinguiamo il sogno dalla veglia è questo. Che nello star svegli, le vicissitudini che noi osserviamo, proiezioni e disegni, resistono si conservano razionalmente, per molte settimane, mesi o anni [...]

[...] ma le vicissitudini dei nostri sogni non hanno connessioni le une con le altre, ciò che noi cominciamo questa notte non lo portiamo avanti nella prossima, ed inoltre non prosegue in un disegno di durata considerevole, ma tutto solitamente si conclude in quel tempo, il tempo di una notte, se non è interrotto in un tempo più corto.²²⁵

²²⁵ Henry More ad Anne Conway, “Lettera I”. Questa spiegazione di More sembra attenersi del tutto a quanto Descartes descrive in *Meditazioni* VI, AT VII 90: l'elemento che distingue in modo inequivocabile il sonno dalla veglia è la condizione per cui, in quest'ultima, tutti gli avvenimenti sono congiunti alla memoria che ne determina le connessioni reciproche nonché la connessione con tutto quanto ci accade in vita. Lo stesso non accade in sogno, come Descartes aggiunge: “ora mi accorgo infatti di quanto grande sia il discrimine tra i due casi [il sonno e la veglia], per il fatto che le visioni del sogno non sono mai congiunte alla memoria con tutte le restanti azioni della vita, diversamente da quel che accade a chi è sveglio [...]”. Quando invece mi si offrono cose di cui avverto distintamente donde, dove e quando mi accadono, e connetto la loro percezione senza alcuna cesura con tutto il resto della vita, sono del tutto certo che si offrono a me non nel sogno, ma da svegli.” La traduzione qui riportata è di G. Belgioioso: R. Descartes, *Opere 1637-1649*, op. cit..

Arrigo Pacchi in *Cartesio in Inghilterra*, op. cit, pag. 13-16, commenta in toni lievemente più critici alcune sezioni della lettera che qui prendiamo in considerazione, e la utilizza come esempio per comprendere quanto la lettura del pensiero di Descartes attraverso la lente del filosofo cantabrigense H. More risulti deformata e non sempre in linea con la genuinità del pensiero cartesiano stesso; si prende in esame proprio la sezione della lettera che riguarda l'obiezione di Conway all'Articolo IV dei *Principia* cartesiani: “che non abbiamo segni per distinguere il sonno dalla veglia, non è possibile alcuna conoscenza vera”. Nel suo commento al passaggio in questione Pacchi sottolinea quanto la risposta di More sia indicativa di un fraintendimento dell'autentica filosofia cartesiana, in quanto non vi è mai un riferimento al *cogito* inteso come “momento di autofondazione del pensiero”, ma, al contrario, un tentativo di minimizzare la portata speculativa dell'elemento cartesiano, definendo appunto il passaggio in questione come “un modo – escogitato da Descartes stesso – per mettere in luce l'eccellenza del suo metodo”. Ciò che è ancor più

2.2 Lettera II, riflessioni sul vuoto

Il confronto sulle tematiche cartesiane prosegue nella seconda lettera che qui prendiamo in considerazione, datata 5 maggio 1651, e catalogata con la sigla *MSS 23,216, F 230* presso la British Library di Londra²²⁶. Anche in questo caso osserviamo le puntuali risposte di Henry More alle osservazioni della giovane viscontessa, e per questo deduciamo quali fossero i contenuti della lettera che l'ha preceduta, il cui contenuto è invece, secondo gli studi, perduto. Ancora una volta il riferimento per questa conversazione sono alcuni passi dei *Principi della filosofia* di Descartes, che More commenta ed analizza per la giovane allieva, ed in particolare l'articolo 18 della seconda parte, in cui si affronta l'annoso problema del vuoto. Henry More si rivolge ad Anne Conway con espressioni ironiche, quasi "rimproverandole" di voler propendere per la tesi cartesiana e sostenere, così, che non si dia la possibilità del vuoto tra due corpi. Ed in effetti dalla lettura delle righe centrali abbiamo la conferma di questa affermazione, poiché sembra che la viscontessa abbia obiettato proprio questo al suo maestro, polemizzando contro il contenuto della sua opera *The Infinity of World*, e sostenendo che non vi sia possibilità di alcuno spazio vuoto tra un corpo e l'altro. È interessante cercare di ricostruire, seppur soltanto attraverso brevi frammenti o affermazioni indirette, quale potesse essere il pensiero della nostra Conway già a partire dai suoi primi anni di impegno filosofico. Si deduce che fin dai suoi primissimi studi la giovane allieva mantenesse un atteggiamento critico e indipendente rispetto a ciò che apprendeva dal suo maestro, e che si facesse strada in lei, probabilmente, fin da subito, ciò che diventerà il motivo dominante della sua visione metafisica del reale, vale a dire la realtà creata concepita come una sostanza unica e continua. Si può ben comprendere, allora, come una tesi di questo tipo

significativo in questo senso è il fatto che, per rispondere all'obiezione di Conway, More faccia riferimento all'articolo XXX dei *Principi* cartesiani, in cui si afferma che Dio ha donato il corretto uso della facoltà naturale proprio per discernere ciò che è vero dal falso. Alcuni passaggi da lui considerati per questa lettura: "[...] Quanto alla vostra altra obiezione, circa le ultime frasi del quarto Articolo, che noi non abbiamo alcun segno per cui possiamo discernere il nostro sonno dalla veglia, che questo allontana ogni forma di conoscenza, devo per prima cosa far notare che voi non avete ben compreso il *moustieur*, poiché egli non ha affermato, in tutta sincerità, che non vi è modo in assoluto di distinguere la veglia dal sogno. Soltanto egli parla così per innalzare la difficoltà del giusto filosofare, che potrebbe essere il migliore aspetto dell'eccellenza del suo Metodo."

"[...] Come è evidente dal suo trentesimo articolo, che io mi accorgo abbiate letto, dal momento che lì si tratta la bontà e la verità di Dio, in quel punto egli è ardito nell'asserire che noi siamo capaci, con il corretto uso della nostra facoltà naturale, che Dio ci ha donato, di discernere cosa è vero e cosa è falso nel sonno o nella veglia."

²²⁶ D'ora in poi "Lettera II".

sia sembrata a More avere molte più attinenze con la nozione di *res extensa* cartesiana che non con la sua propria. In realtà, come si è già osservato, la sostanza *continua* cui Conway si riferirà nella sua unica produzione scritta, non ha nulla a che vedere con la materia cartesiana, ma, al contrario, la contrasta.

La difesa di H. More della sua tesi circa la sussistenza del vuoto si articola in varie argomentazioni che si susseguono ordinate in questa lettera, quasi a voler costituire un compendio di nozioni basilari di scienza che la giovane allieva dovrebbe aver modo di apprezzare e di cui dovrebbe condividere le tesi. La dimostrazione dell'esistenza del vuoto si fonda, secondo More, in primo luogo su prove di carattere ontologico e logico: sul piano logico, la nozione di vuoto e la sua esistenza non implica alcuna contraddizione se si pensa che coloro che affermano che il mondo è finito, riconoscono tuttavia che al di là dei limiti del mondo esiste uno spazio vuoto infinito. Il riferimento all'epicureismo è per H. More una prova del fatto che anche uomini non forzati dalla superstizione (nemica anche della religione) e dalla educazione, come gli antichi filosofi ellenici, abbiano potuto riconoscere, con la sola forza del loro ragionamento, l'esistenza del vuoto. Una posizione totalmente opposta a quella di Descartes, secondo cui, come è noto, non può esistere distanza senza una estensione, di conseguenza non può non esistere una qualche estensione tra due corpi distanti (sostanza estesa): se non vi fosse nulla, e quella distanza fosse considerata al pari di un vuoto, allora due corpi dovrebbero necessariamente toccarsi.

Secondo quanto descritto in Art. XVIII, *Principi*, Parte II:

[...] e pertanto, se si chiedesse che cosa accadrebbe se Dio togliesse il corpo contenuto in un certo recipiente, e non permettesse che nessun altro venisse al posto di quello che è stato tolto, ebbene, bisogna rispondere che per ciò stesso le parti del recipiente si avvicineranno senza essere contigue.” [...] e ripugna in modo manifesto che distino l'uno dall'altro, ovvero che vi sia una distanza, e che tuttavia questa distanza sia un nulla, dal momento che *ogni distanza è un modo dell'estensione*.

Proprio sulla nozione di distanza si basa la *dimostrazione* di More, contro Descartes, sulla esistenza del vuoto: in primo luogo, secondo quanto leggiamo nella risposta alla giovane Conway, More afferma che la nozione di distanza è in realtà appartenente alla categoria della affezione o della modificazione, ovvero non costituisce la sostanza di un ente o la sua essenza, e pertanto è una caratteristica che può essere riferita tanto ad un ente quanto

ad un non-ente. Distanza, estensione, sono, nella visione di More, nient'altro che nozioni logiche o *seconde*, ovvero, come tali, riferibili sia ad enti esistenti che a non-enti, poiché non ne costituiscono l'essenza ma ne sono qualità secondarie. Per questo motivo l'estensione o la distanza in uno spazio tra due corpi può essere definito "vuoto" senza che ciò implichi una contraddizione.

In realtà apprendiamo da ulteriori fonti quanto il dibattito intorno alla nozione di estensione sia proprio il più lungo ed articolato che si registri tra i nostri due filosofi, More e Descartes; lo apprendiamo appunto dal carteggio tra i due. Il maggior punto di discordia tra i due autori è costituito proprio da una differente concezione della nozione di estensione e dal differente modo di considerarla, dal momento che, per Descartes, come sappiamo, tutto è costituito di sostanza estesa, e l'estensione viene ad essere una condizione determinante anche per l'esistenza stessa della materia. La concezione della *res extensa* così intesa è anche strettamente connessa alla questione del vuoto: per Descartes non può mai esservi uno spazio vuoto, inteso filosoficamente come *nulla*, poiché ciò che comunemente è definito "vuoto", null'altro è che spazio, che in quanto sostanza estesa, è soggetto alla misurabilità. La nozione di vuoto, che ordinariamente viene presa in considerazione, ha per Descartes una accezione soltanto relativa: *con il nome di vuoto non siamo soliti designare un luogo o spazio nel quale non vi sia assolutamente cosa alcuna, ma soltanto un luogo in cui non vi sia alcuna cosa di quelle che pensiamo esservi*²²⁷. Ogni spazio vuoto è in realtà pieno di sostanza, che sia la semplice aria, ad esempio, e per questo è sostanza estesa e misurabile.

Per More, qualità come l'estensione, il movimento e la figura, sono attribuibili indistintamente tanto agli enti corporei quanto a quelli incorporei, o spirituali, dal momento che tutto ha una estensione – analogamente a quanto apprendiamo da Descartes – con la sostanziale differenza che corpo e spirito si caratterizzano per avere due estensioni di tipo differente: lì dove non vi è materia, ma spazio vuoto, vi è spirito, con la sua *spissitudo essentialis*, che è condizione essenziale per la sussistenza di ogni entità reale ma, al tempo stesso, un *modo* differente di sussistere nello spazio. Una estensione differente dalla sostanza, materiale ed estesa, attribuibile a Descartes, poiché attiene in primo luogo a Dio stesso. Henry More si pronuncerà su questi argomenti nel suo *The Immortality of the Soul*, ma anche in *An Antidote Against Atheism*, ma prima ancora le

²²⁷ Descartes, *Principi Della Filosofia* Art. XXVIII.

sue riflessioni circa questa nozione riempiono le lunghe e nutrite pagine del carteggio con Descartes. Primo e attento lettore delle opere cartesiane e primo sostenitore di quest'ultimo in Inghilterra, H. More non risparmiò, fin da subito, alcune critiche al filosofo da lui tanto ammirato, poiché le *magnifiche creature partorite dalla sua intelligenza*, gli sembravano *così care ed amate da essere state partorite dal suo stesso animo*; ma quella irriducibile dicotomia cartesiana che si esplicava nel rapporto costante tra spirituale e spaziale, corporeo-spaziale, non poteva essere stata concepita da una mente così illustre, né poteva costituire fondamento di una fisica che a More sembrava così tanto coerente nella sua costruzione²²⁸. La definizione stessa di materia quale *res extensa* sembra a More essere inesatta, perché “molto più ampia di quanto si convenga”. Ciò che è esteso non può essere soltanto materia, poiché l'estensione compete anche agli esseri incorporei, gli angeli e gli spiriti, ma soprattutto attiene a Dio stesso, che ha una sua peculiare estensione e che gli consente di espandersi in ogni corpo, essendo in questo intimamente presente. Senza l'estensione propria delle sostanze incorporee e di Dio, sarebbe impossibile spiegare anche, secondo More, il fenomeno stesso del movimento, la cui causa risiede sempre principalmente nell'elemento incorporeo e che si origina sempre ed in prima istanza in virtù della *onnipresenza divina nella macchina del mondo* ed in ognuna delle sue parti. La materia, perciò, non ha la sua caratteristica fondamentale nella estensione, che, come si è detto, non è propriamente il discrimine per distinguere ciò che è corporeo da ciò che non lo è: la materia si caratterizza piuttosto per la sua tangibilità che presuppone in sé l'elemento essenziale della *impenetrabilità*. Due estensioni corporee non possono penetrarsi vicendevolmente, al contrario, l'estensione divina può penetrare

²²⁸ Nella prima lettera che More invia a Descartes (11 dicembre 1648, AT V 236-246; AM VIII 90-107: 648; EL I 176-183: LXVI; Clerselier I 258-266: LXVI, in G. Belgioioso, a cura, *Descartes, tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005.) sono presentate molte obiezioni a quelli che sono in realtà i pilastri portanti della fisica cartesiana, queste sono: l'argomento che riguarda l'estensione delle sostanze incorporee, sostenuto fortemente da More; la discussione circa l'elemento del vuoto, negato da Descartes e fortemente difeso da More, così come la concezione atomistica della realtà, negata invece da Descartes in *Principi* Art. XX, fino alla contestazione da parte di More della nozione di “indefinito” utilizzata da Descartes nella definizione della estensione del mondo. Nonostante queste obiezioni siano, consapevolmente o meno, rivolte al cuore della fisica cartesiana, More è convinto che questa non subirebbe alcun danno se mai si dovesse accertare che tali argomenti non siano da considerarsi veri: “Non per questo, però, la *Summa* della vostra splendida filosofia corre alcun rischio perché, quand'anche fossero da giudicare effettivamente false, o incerte, tali affermazioni nulla hanno a che vedere con l'essenza e con le fondamenta della vostra filosofia, che può ottimamente sorreggersi anche senza di esse”. Affermazione, questa, cui Descartes ribatte nella sua lettera del 5 febbraio 1649: “Quanto al resto, non ammetto quel che mi concedete con la vostra rara cortesia, vale a dire che tutte le mie altre opinioni possano restare in piedi anche se venisse confutato quel che ho scritto a proposito dell'estensione della materia. Ciò, infatti, è uno dei principali e, a mio giudizio, più certi fondamenti della mia fisica”.

quella corporea, dando luogo ai fenomeni di movimento prima accennati, e determinando, inoltre, la possibilità del vuoto. Lì dove, infatti, vi è la interposizione di materia estesa per Descartes, sotto forma di aria, ad esempio, vi è per More invece l'estensione divina, che impedisce il fenomeno di riavvicinamento delle particelle e consente di osservare il *vuoto*, *propriamente detto* che vi è tra le pareti di una brocca.

In secondo luogo, quando lasciate capire che neanche per virtù divina potrebbe accadere che esista il vuoto propriamente detto e che, se da un vaso fosse tolto ogni corpo, i lati si congiungerebbero necessariamente, ciò mi sembra non solo falso ma anche poco coerente con gli articoli precedenti. [...] Mettendo però da parte, debole come è, un tale genere di argomento, sostengo che lì giace l'estensione divina e che è falso quanto da voi supposto, vale a dire che soltanto la materia si estende²²⁹.

L'esempio che More offre alla giovane allieva descrive due lastre di marmo, fra le quali è possibile ipotizzare la presenza del vuoto identificabile con il momento esatto in cui i due piani di marmo si separano, quell'*istante* entro il quale non è possibile stabilire che vi sia un movimento, ma soltanto, appunto, il vuoto. Le dimostrazioni di More proseguono poi, come nel suo stile argomentativo, con numerosi esempi, tutti volti a dimostrare quanto lo spazio, inteso come la distanza tra due corpi, non può essere concepito alla maniera cartesiana, ovvero *res extensa*, poiché lo spazio stesso, ricordando la tesi di More circa l'estensione, ha una sua estensione propria, che è quella che si addice alle sostanze incorporee. Tale spazio è impenetrabile a sua volta, poiché non è dato includere una certa misura, o distanza, in un'altra ma è possibile soltanto che le due si sommino.

Dopo aver esposto le sue ragioni riguardo l'esistenza del vuoto, More commenta brevemente anche l'articolo XX dei *Principi* cartesiani (Parte II, AT VIII, 11. 52) in cui si afferma la impossibilità dell'atomismo:

[...] conosciamo anche che non può verificarsi che esistano degli atomi, ossia parti di materia indivisibili per loro natura. Poiché infatti, se ve ne fossero necessariamente, dovrebbero essere estese, per quanto piccole immaginiamo che siano, possiamo sempre ancora

²²⁹ Descartes *Tutte le lettere*, op. cit., 11 dicembre 1648, pagg. 2597-2599.

dividere con il pensiero ognuna di esse in due o più parti più piccole,
e venire così a conoscere che esse sono divisibili.

Sarà opportuno rilevare un paio di questioni che sembrano interessanti anche e soprattutto per la nostra ricostruzione della filosofia di Conway. Nonostante nella sezione conclusiva di questa lettera il commento alle obiezioni di Conway occupi soltanto poche righe, gli argomenti presi in considerazione ci fanno pensare che l'interesse della giovane per quella che diventerà la sua personale lettura di una materia infinitamente divisibile sia già marcato fin dai suoi primi studi. Sembra infatti che More intervenga su questo punto quasi a voler arginare l'entusiasmo della viscontessa nel propendere per una teoria infinitistica. La risposta di More è al tempo stesso anche una diretta risposta al passaggio cartesiano che precedentemente abbiamo riportato. Ancora una volta è necessario riferirsi primariamente a quanto More espone in prima persona a Descartes nella sua lettera del 1648, poiché da qui comprendiamo in modo più ampio ciò che egli riporta soltanto brevemente alla sua giovane allieva, segno, probabilmente, del fatto che ella fosse perfettamente a conoscenza di quanto i due filosofi si fossero già detti.

L'interessante passaggio che collega il carteggio con la viscontessa a quello More-Descartes è il succitato articolo XX della seconda parte dei *Principi*: la sezione in cui Descartes si esprime contro l'atomismo sostenendo la sua convinzione di un universo *indefinito*, non misurabile dalla percezione e dalla mente umana, né tantomeno classificabile con certezza come *infinito*²³⁰. Su questo argomento, infatti, More ribadisce la sua posizione opposta²³¹:

²³⁰ In *Principi* II, Art. XX Descartes connette la sua concezione anti-atomistica con la nozione di un universo indefinito e spiega che, poiché non è possibile che vi siano atomi, ovvero parti di materia per loro stessa natura indivisibili (che H. More definirebbe *indiscerpibili*) non è possibile neanche stabilire un limite fisico alla estensione del mondo e della materia, o sostanza estesa. Si mostra, dunque, che il mondo è esteso indefinitamente – Art. XXI – poiché è in realtà impossibile stabilire con certezza sia un eventuale limite del mondo fisico, sia la sua infinità attuale, riservata invece, per Descartes, esclusivamente a Dio. Sul piano teologico ricorre poi un ulteriore elemento che induce Descartes a scegliere la soluzione dell'indefinitezza del mondo e della materia, che sarebbe appunto l'impossibilità di immaginare un limite per la potenza divina tale per cui una particella possa considerarsi indivisibile in sé stessa. Quando anche si possa concepire che Dio abbia stabilito l'esistenza di particelle indivisibili, non si potrà pensare che abbia privato sé stesso della possibilità di dividerle ulteriormente, pertanto queste restano, sul piano logico, sempre divisibili, e tale sarà la loro natura. Cfr. Art. XX traduzione di G. Belgioioso, op. cit., pag. 1791.

²³¹ Sappiamo che More ha da sempre sposato la concezione atomistica della realtà, nella quale includerà poi la sua celebre idea dello Spirito della Natura, una entità incorporea responsabile del movimento dell'universo inteso come entità corporea.

Ora veniamo al XX articolo. Dividere qualcosa nei vostri pensieri è percepire chiaramente e distintamente che la cosa nella sua natura è divisibile. Ma Voi non dividerete, per questo, nei vostri pensieri, l'anima. Ora, Madam, suppongo che voi comprendiate pienamente quale sia il punto.

Dal carteggio More-Descartes apprendiamo quanto anche questo argomento fosse stato ampiamente dibattuto tra i due filosofi: per More affermare che non esistano atomi perché la loro esistenza potrebbe in qualche modo diminuire la potenza di Dio, sembra un argomento che non ha rilevanza logica in sé. Seguendo questo ragionamento, ribatte More, si potrebbe allora affermare qualunque cosa di Dio, come ad esempio *che non abbia mai fatto sorgere il sole già sorto, o che non abbia addirittura creato la materia stessa* poiché, se questa è davvero perpetuamente divisibile, non sarebbe mai in grado di portare a termine la sua creazione. È singolare osservare che proprio gli argomenti sui quali si è concentrato il dibattito più articolato tra i nostri due filosofi sia anche quello cui More dedica meno spazio nelle lettere indirizzate alla viscontessa. La disputa sulla nozione di infinità del mondo tra More e Descartes è infatti ciò a cui sono dedicate il maggior numero di pagine nel loro carteggio poiché è un argomento sul quale non sarà possibile pervenire ad un accordo. Si tratta principalmente di comprendere quanto l'approccio filosofico dei due autori si riveli in ultima istanza inconciliabile: H. More è uomo che resta fermo sulle sue posizioni e, in fondo, nelle maglie di un sistema di *evidenze* ontologiche dalle quali fatica a prendere le distanze. La nozione di indefinito riferita al mondo fisico, così come presentata da Descartes, non ha per More ragione di essere, poiché è possibile ragionare soltanto in termini di infinità *assoluta* o relativa ai nostri sensi. Nella prima lettera a Descartes, More solleva proprio questa questione, obiettando che la definizione di universo indefinito sembra quasi scaturire da un atteggiamento eccessivamente prudente e modesto, nel non voler affermare che in realtà dietro a tale termine ci sia nient'altro che una nozione di infinità assoluta. Non vi sono alternative, per More, tra il poter riconoscere qualcosa come infinito oppure finito, riconducendo il ragionamento su un piano ontologico.

Nelle sue risposte Descartes scardina il ragionamento moriano e dimostra di non subirne l'influenza sostenendo invece la perfetta coerenza di ciò che chiama *indefinito* come

qualcosa di cui non è dato conoscere il limite ma di cui, al tempo stesso, non possiamo accertare né la infinità né la finitudine. Si tratta certamente di un espediente gnoseologico che si inserisce coerentemente nel ragionamento cartesiano in merito all'attributo della infinità che è, invece, riservato soltanto a Dio quale unico e infinito essere perfetto di cui la mente umana non potrebbe mai generare l'idea. Se l'idea di infinità assoluta non è prodotta dall'uomo ma introdotta nella sua mente da Dio stesso, ciò rende impossibile utilizzarla per una classificazione di tipo umano; al tempo stesso non si può considerare il mondo come limitato o finito, come ci suggerisce l'articolo 21 della seconda parte dei *Principia*, in cui, come si è visto, si mostra l'impossibilità di stabilire un limite della sostanza estesa. Ecco quindi giustificata la nozione di indefinito come ciò di cui non si può affermare che sia finito ma, al tempo stesso, non si possa affermare l'infinità. Il ragionamento cartesiano, nel riconoscere l'assoluto infinito attinente soltanto a Dio, consente di ridefinire coerentemente lo *status* di infinità della sua *res extensa*, senza che questo sfoci in un fraintendimento sul piano teologico.

Dio solo, infatti, intendo positivamente essere infinito; quanto alle altre cose, come l'estensione del mondo, il numero delle parti in cui la materia è divisibile, ed altre simili, confesso di non sapere se esse siano infinite in senso assoluto o meno; so soltanto di non potervi riconoscere alcun limite ed è per questo che, in rapporto a me, dico che sono indefinite. [...] ²³²

Ritornando ora alle nostre alle nostre riflessioni su Conway, abbiamo appreso proprio dalla lettura dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, che l'elemento atomistico che costituisce il cuore del pensiero moriano e, in particolare, la definizione della materia come costituita da particelle *indiscerpibili*, è stato proprio il bersaglio delle vivacissime contestazioni di Conway nel capitolo terzo. Ripercorrendo brevemente la sua argomentazione, ricordiamo che Conway aveva basato la sua critica su due principi fondamentali: il primo, l'impossibilità, che abbiamo definito essere di natura anche soltanto logica, di poter stabilire un limite alla divisibilità delle particelle di materia; facendo questo, infatti, si incorrerebbe in una contraddizione prima di tutto di natura

²³² Descartes a More, 5 Febbraio 1649, AT V 267-279, in *Descartes, tutte le lettere*, op. cit. pag 2616 – 2625.

teologica stabilendo un limite alla potenza di Dio. Il secondo, la insussistenza del concetto di impenetrabilità della materia quale caratteristica fondante per il discernimento di questa dallo spirito. Nel capitolo sesto dei *Principia Philosophiae*, Conway aveva cercato di mostrare che penetrabilità e impenetrabilità non potessero essere qualità appartenenti all'essenza, rispettivamente, dello spirito e della materia, ed aveva appunto sostenuto la possibilità che queste fossero qualità appartenenti ad entrambi, e che si potesse inoltre constatare una gradualità di queste caratteristiche in ognuno dei corpi o spiriti esistenti. Specialmente per ciò che attiene al primo argomento contro l'atomismo di Henry More e le sue parti *indiscerpibili* della materia, si deve osservare che l'argomentazione di Conway sembra rispecchiare quasi del tutto i passaggi cartesiani che qui abbiamo preso in considerazione, ed anzi sembrano fedelmente riprodurre l'argomentazione dei *Principi* di Descartes all'altezza dell'articolo XX, parte seconda. Se ripercorriamo il passo cartesiano vediamo infatti che contro le teorie atomistiche, si riporta l'argomento secondo cui non è possibile stabilire un limite alla divisione della materia.

Conosciamo anche che non può verificarsi che esistano degli atomi, ossia parti di materia indivisibili per loro natura. Poiché infatti, se ve ne fossero, necessariamente dovrebbero essere estese, per quanto piccole immaginiamo che esse siano. [...]

Se anche immaginiamo che Dio abbia voluto che qualche particella di materia non possa essere divisa in altre più piccole, essa non dovrà tuttavia esser detta propriamente indivisibile. Quand'anche infatti Dio avesse fatto in modo che tale particella non possa essere divisa ad opera di creatura alcuna, di certo però non avrà potuto privare sé stesso della facoltà di dividerla: poiché non può assolutamente accadere che egli diminuisca la propria potenza come sopra si è osservato. E pertanto, parlando in senso assoluto, quella particella resterà divisibile, poiché è tale per sua natura.

Allo stesso modo si esprime Descartes nella sua risposta indirizzata a More datata 5 Febbraio 1649:

Percepriamo senz'altro come possibile, però, che un atomo venga diviso, poiché lo supponiamo esteso; e perciò, se giudicassimo che esso non può essere diviso da Dio, giudicheremmo che Dio non può fare qualcosa che, tuttavia, percepiamo sia possibile. Quanto poi, alla divisibilità della materia, la ragione non è la stessa: sebbene, infatti, non possa numerare tutte le parti in cui è divisibile e, pertanto, dica che il loro numero è indefinito, non posso, tuttavia,

affermare che la loro divisione non venga mai portata a termine da Dio, poiché so che egli può fare più cose di quante io possa abbracciare col mio pensiero; ed ho concesso nell'articolo XXXIV che questa indefinita divisione di alcune parti della materia avviene in realtà.

L'argomento di Conway sembra essere molto vicino a quello di Descartes, quando, all'altezza del capitolo III, § 9 del suo trattato, adduce l'impossibilità di considerare *indiscerpibili* le parti ultime della materia. Questa argomentazione è stata ampiamente commentata in precedenza per cui mi limito a richiamarla solo brevemente in questa sede per osservare intanto che: in primo luogo, nonostante Conway in più occasioni abbia dichiarato la sua totale avversione al pensiero cartesiano, ne ha con ogni probabilità utilizzato gli argomenti per formulare le sue critiche ad Henry More. Probabilmente l'idea infinitistica cartesiana ha trovato, anche se forse in modo inconsapevole, un accoglimento maggiore nella giovane Conway che non in qualunque altro intellettuale appartenente al circolo di Cambridge. Sembra quasi che l'approccio di Conway in età giovanile al testo cartesiano abbia segnato più di quanto ci si aspetti il suo pensiero e che, in linea con il consueto operare cantabrigense, ella non abbia esitato ad utilizzare gli argomenti del suo ideale rivale per sostenere le proprie tesi. Insomma, Conway pare aver colto ed *accolto* ben più del suo stesso maestro il significato dei passaggi cartesiani in questione, ed in qualche modo compreso anche quella nozione di *indefinito* che Descartes utilizza non esitando ad inglobarli nel suo sistema di pensiero – per approdare poi al risultato del radicale monismo che ben conosciamo – al momento opportuno, mostrando di aver compreso il discorso cartesiano riguardante la possibilità di un universo infinito, elemento che, rielaborato, diventerà il cuore ed il pilastro portante della sua metafisica monista. Richiamiamo ancora brevemente il passo di Conway che contiene queste informazioni:

[...] se anche la materia può avere una certa divisione, e raggiungere la fine di questa divisione, si può ammettere un'altra divisione dopo la prima, e così all'infinito. E si noti che io dico che la più piccola parte di un corpo, o di cosiddetta materia, può essere divisa in parti più piccole, *ad infinitum*, cosicché nessuna reale divisione può essere fatta nella materia di cui non sia possibile una ulteriore divisione, o possibilità di essere ulteriormente divisa. E questo senza fine. Poiché non voglio con questo determinare cosa l'assoluta potenza di Dio farà o possa fare, come alcuni fanno in modo vano e grossolano, ma soltanto ipotizzare cosa la potenza di Dio farebbe o farà, al punto in cui opera nelle

creature e insieme alle creature. Così come in ogni opera o generazione, come anche in ogni dissoluzione o divisione, nella natura dei corpi o delle creature egli non divide o nessun corpo può essere diviso in parti così piccole che nessuna di queste possa essere ancora divisa in parti più piccole. Inoltre, il corpo di alcuna creatura può essere diviso fino alle sue minime parti; questo non può essere ridotto al suo minimo, attraverso una sottilissima operazione di una creatura o di un potere creato.

Con queste riflessioni non si vuole mostrare una corrispondenza piena tra i due autori in questione, si vuole più che altro porre l'accento sul fatto che già in giovane età, e forse proprio a partire dagli studi cartesiani, la viscontessa avesse sviluppato un suo critico e personalissimo pensiero che non si adeguò mai del tutto alla impostazione moriana; si vuol porre ancora una volta l'accento sulla sua indipendenza intellettuale. Allo stesso modo questo elemento può essere anche utile per comprendere che le teorie infinitistiche di Lady Conway e la sua propensione per un monismo di natura spirituale fossero in nuce già presenti nel suo pensiero ben prima dell'incontro con Franciscus Mercurius Van Helmont, la cui influenza sulla viscontessa, per ciò che riguarda questi argomenti, può essere in qualche modo ridimensionata e considerata come uno scambio di vedute ed una affinità intellettuale tra pari.

2.3 Lettere III e IV

Queste mie supposizioni sono ulteriormente confermate dal contenuto della terza delle lettere che qui stiamo analizzando, 22 a, MSS 20, 216, F. 306, quella che nel contributo di Paolo Cristofolini (1969) viene anche definita una “lettera trattato”, proprio per la sua ampiezza e per la forma in cui Henry More sceglie nel redigerla. In questo scambio epistolare con la viscontessa More si sente in dovere di esporre in forma trattatistica le proprie idee sulla teoria della conoscenza, su Dio e sull’universo. Come lo stesso Cristofolini rileva, More si esprime ancora contro una tesi infinitistica; ciò che è interessante per noi rilevare è che tale tesi è proprio quella della giovane Conway che, probabilmente – ricordiamo che possiamo soltanto supporre quali fossero i contenuti reali delle lettere di Conway, perché perdute, ma li deduciamo sempre dalle risposte di More – si era espressa ancora una volta in modo favorevole verso una concezione infinitistica dell’universo. Ella aveva inoltre sostenuto l’ipotesi che la materia fosse infinita, eterna ed increata.

[...] ci sono due cose che vostra Signoria sostiene per riassumere ciò che ho scritto nella mia ultima lettera. Per primo, la confusione sulle nozioni prime e seconde, l'altra la supposizione che la materia sia eterna ed increata.

Muovendo da queste due criticità che More ritiene di avere individuato nelle riflessioni di Conway la lettera si sviluppa in forma di breve trattato, e, in realtà, molto poco ha a che fare con i temi cartesiani di cui si è discusso nelle precedenti lettere. Brevemente ne riassumiamo il contenuto: la prima parte della lettera si concentra sulle definizioni di nozioni prime e seconde, un aspetto che, come rileva Cristofolini, si pone in grande affinità con i contenuti del *Antidote Against Atheism*, proprio l’opera di cui è dedicataria la nostra Conway. La nozione che More chiama primaria è appunto l’essenza, la sostanza, ma è anche ciò che la modifica realmente:

Ma affinché io possa rispondere al meglio a tutti questi argomenti, vorrei prima premettere che esistono due tipi di sostanze nel mondo, una corporea, l'altra incorporea. E supporre, anche con vostra Signoria, che ogni sostanza sia solo una sostanza. Ma devo anche

aggiungere che ci sono alcune modificazioni che si addicono a queste sostanze e che provocano realmente una diversità o molteplicità in questa o quella, sebbene nessun'altra sostanza rispetto alla sostanza variamente modificata lo farebbe pensare.

More, in accordo con Descartes, ribadisce alla giovane che esistono sempre due sostanze, una corporea e l'altra incorporea; questa precisazione è anche il segno che nelle supposizioni di Conway fosse già presente la possibilità che la sostanza fosse una ed increata, ovvero che vi fosse già una propensione verso il monismo cui tenderà di approdare in maturità. La definizione di corpo che attiene ad Henry More è ancora, a sua volta, differente dal dualismo di matrice cartesiana e, come abbiamo già più volte ribadito, si identifica anche in questa lettera con le caratteristiche della tangibilità e della impenetrabilità. Sono nozioni secondarie, invece, la causa, l'effetto, il soggetto, e l'aggiunto, poiché esprimono relazioni tra le cose, ma non fanno parte delle stesse bensì sono nel pensiero che si applica a quelle cose. Il colore, la luce, il suono e l'odore, sono formalmente nell'anima e non nell'oggetto che osserviamo, sono dunque modificazioni della mente che non attengono all'essenza di questo o quell'oggetto: per questo, attribuire ad esempio, al tappeto che osservo, le caratteristiche del verde in modo formale non farà che produrre una falsità.

In opposizione alla tesi infinitistica della materia More si esprime elencando una serie di argomenti che proverebbero, a suo giudizio, l'incompatibilità logica di questa. Il primo attiene ad una incompatibilità di natura teologica: se la materia fosse increata sarebbe allora indipendente da Dio, e così gli esseri immateriali, come gli angeli e le anime degli uomini; da ciò deriverebbe anche il politeismo, poiché si dovrebbe ammettere l'esistenza di dèi indipendenti dal controllo di Dio. Se la materia fosse increata e indipendente da Dio, l'universo tutto ricadrebbe nell'incertezza e sarebbe governato esclusivamente dal caso.²³³

La lettera si conclude poi con un ultimo argomento: questo esprime l'avversione di More alla nozione di materia infinita. Egli sostiene, infatti, che la creazione della materia risulta comunque perfetta e piena pur nella sua caratteristica di finitezza, poiché rispecchia la volontà di Dio.

²³³ Cristofolini inquadra queste riflessioni di More come precorritrici del pensiero leibniziano. Cfr. Cristofolini 1969, op. cit., pag. 76.

Veniamo ora all'ultima delle quattro lettere qui proposte, catalogata con il riferimento MS 21,216 numero 1 presso la British Library, nonché l'unica scritta da Anne Conway.

Datata 3 dicembre 1651, questa sembra davvero essere la puntuale risposta alle lettere che abbiamo appena analizzato: in primo luogo Conway annuncia di non voler più insistere con More nell'affermare le sue convinzioni,

[...] ma poiché il mio continuare ad insistere sullo stesso argomento non la stanchi ancora, lascerò da parte le nostre vecchie controversie.

si mostra disponibile ad accettare l'esistenza del vuoto, argomento verso il quale aveva espresso perplessità in precedenza. In questa lettera Lady Conway si focalizza sostanzialmente sulla questione della esistenza autonoma del colore partendo ancora una volta, dal commento di alcune sezioni dei *Principi* di Descartes,²³⁴ unitamente ad alcune osservazioni che More aveva espresso precedentemente. Conway sembra richiamarsi a quanto More afferma a proposito del colore, concepito come una nozione secondaria ed una affezione della mente, dunque non come qualcosa di realmente esistente.

Secondo quanto Conway riporta in queste sue brevi riflessioni inviate al suo maestro, quanto Descartes sostiene a proposito della percezione del colore è falso, ed invece vi è qualcosa di molto vicino al colore come entità autonoma, esistente in sé stessa e non dipendente né dall'anima né dal movimento dei nervi ottici.

Ora mi chiedo: se nulla di reale che noi chiamiamo colore esiste senza l'occhio, qual è la ragione per cui, in una camera oscura, senza luce, ma con un piccolo foro da cui fare entrare i raggi contro il quale poniamo un foglio bianco, le immagini si riflettono su quest'ultimo esattamente come accade a Keplero - come racconta Sir Henry Wotton - che le disegnò come il più vivace dei paesaggi? Dal momento che egli disegnò tutti i colori e le immagini conformi alle linee che si trasmettevano dall'oggetto ed attraverso il foro su quel foglio.

Conway sembra, dunque, essere a conoscenza sia dei contenuti della *diottrica* cartesiana sia del contenuto dei *Paralipomena* di Keplero, ma li riporta in modo molto sommario alludendo agli studi condotti per mezzo della camera oscura. La sua riflessione si pone ancora una volta in contrasto con il pensiero del suo maestro del quale probabilmente non condivide la teoria riguardo alla natura non formale del colore. Se, come afferma

²³⁴ R. Descartes, *Principi*, Parte I, articoli 67, 68, 69, 70, 71.

Descartes, i colori non sono altro che movimento, trasmesso all'occhio dall'oggetto, come mai di notte, senza i raggi del sole che illuminano una stanza, possiamo percepire riflessa nel vetro della finestra la nostra immagine? Se è vero che ciò che percepiamo è soltanto movimento che arriva ai nostri nervi ottici, non ci sarebbe ragione di non percepire ugualmente queste immagini anche di giorno, nonostante la luce del sole. Allo stesso modo sarebbe possibile percepire al buio anche il bianco del foglio, poiché dovremmo essere in grado di percepire ugualmente il suo movimento. Con questa singolare interpretazione delle teorie cartesiane si chiude l'ultima delle nostre lettere e Conway lascia More con la sua ipotesi riguardo all'esistenza del colore che non sembra essere, però, materia di ulteriori riflessioni da parte di entrambi.

Sr, questo sembra convincermi che il colore sia una cosa reale, ed ancora, che sia qualcosa di più di quello che Descartes vuole che sia: non ho tempo al momento di aggiungere altro perdoni la fretta con cui questa mia si conclude.

CAPITOLO V

IL DIBATTITO SULLA NOZIONE DI *MONADE*

È argomento condiviso dalla quasi totalità degli studiosi di ambiente anglosassone che Anne Conway costituisca un esempio di anticipazione del pensiero leibniziano. Negli studi di Peter Lopton questo aspetto è sottolineato in numerosi passaggi di commento alla edizione completa latina ed inglese dei *Principia*²³⁵: nel commentare il capitolo terzo, ad esempio, ossia il capitolo in cui Conway espone le qualità dell'ente corporeo per poi affermare una tesi infinitistica ed anti-atomistica, Peter Lopton afferma che molti passaggi che leggiamo in Conway potrebbero essere stati opera di Leibniz in persona, per la profonda affinità delle tematiche tra i due autori. In questo caso Lopton si riferisce, probabilmente, all'aspetto del pensiero di Conway, che anche in questa sede abbiamo avuto modo di analizzare, secondo cui ogni individuo, creatura vivente, comprende in sé le infinite creature possibili. Queste, in quanto *modalità* di rappresentazione della stessa sostanza, sono anche prospettiva del tutto di cui si compongono.

Interessante, a questo punto, potrebbe essere una ricognizione di alcuni lavori che si sono sviluppati proprio a partire dalla convinzione che Anne Conway abbia anticipato il

²³⁵ P. Lopton, in *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1982, "Introduction", afferma ad esempio che "Conway is in a number of respects a sort of proto-Leibniz, especially in seeing nature. [...] she also takes the same view in corporeality or materiality. [...] pag. 44; oppure ancora "this chapter expresses views with which Leibniz was wholly in accord. In fact the chapter could virtually have been written by him, so entirely does it agree with his theology and the emphases he wants to make in it. His theology had already been largely developed by the time he read the Conway's *Principles* – likely in 1696 [...]" pag. 33. Altri simili riferimenti in pp. 3; 34- 35.

pensiero leibniziano nella costituzione di una *monadologia* e che, più nello specifico, l'occorrenza della nozione di *monade* nel suo trattato abbia costituito un significativo precedente per l'utilizzo della stessa nelle opere di Leibniz.

Sembra infatti che, negli studi critici a lei dedicati, quest'ultimo sia l'argomento che ha suscitato maggiore interesse tra i commentatori, e che anzi ha costituito un punto focale della loro riflessione. Come rileva Sarah Hutton, furono proprio i pionieristici studi di Marjorie Nicolson e le sue affermazioni circa la grande influenza di Anne Conway su Leibniz a *dare il La* ad una tradizione di interpretazioni simili: nel suo *Prologue* alla prima edizione delle *Conway Letters*, Nicolson si riferisce alla scoperta del carteggio Conway come al racconto di un viaggio, magnifico ed avvincente, una storia di amore platonico ed amicizia tra la giovane viscontessa ed il suo maestro Henry More, che ha come attori coprotagonisti i maggiori esponenti della filosofia e del pensiero moderno; un pellegrinaggio che unisce insieme poeti e filosofi, Quakers e ciarlatani, spiritisti e scienziati; che ci mostra le importanti scoperte della circolazione sanguigna di William Harvey, insieme alle nuove rivelazioni scientifiche di Thomas Willis, Robert Boyle e Isaac Newton; protagonista è una donna, una "eroina" intorno alla quale questi personaggi gravitano e di cui hanno rispetto e riconoscenza. Tra questi, continua ancora Marjorie Nicolson, Gottfried Wilhelm von Leibniz, tra i pochi ad avere accesso al trattato di Lady Conway, e fortemente colpito dalla vivacità ed originalità tanto da esserne particolarmente influenzato.²³⁶ Secondo quanto Nicolson afferma, le idee filosofiche di Conway andarono già molto oltre quelle dei pensatori suoi contemporanei, tanto da anticipare ed esprimere quelli che sarebbero stati successivamente gli aspetti fondamentali del pensiero moderno, che molto a lungo furono associati soltanto a Leibniz. Una dichiarazione di grandissima portata quella di Nicolson, certamente destinata ad avere un seguito nella tradizione degli studi su questa autrice, che trova grande risonanza negli studi di ambito anglosassone sull'argomento. A partire dalla fine degli anni '70, si registra poi una riscoperta della figura di Conway che dà avvio ad una ulteriore nuova tradizione di studi, incentrati principalmente non tanto sulla valorizzazione del pensiero di questa audace filosofa, quanto sulla possibilità di dimostrare che la nozione di *monade*,

²³⁶ Conway Letters, The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their friends 1642 – 1684; Revised Edition by Sarah Hutton, 1992, *Prologue*, xxvi-xxvii.

presente appunto nel suo trattato, possa aver in maniera quasi esclusiva influenzato Leibniz nel suo utilizzo della stessa nelle opere della maturità.

È il caso del lavoro di Carolyn Merchant (1979), che nel suo contributo “The Vitalism of Anne Conway, Its impact on Leibniz’s concept of Monad”²³⁷, pone le basi per una lettura dei *Principia Philosophiae* destinata ad essere, a sua volta, seguita da molti negli anni a venire.

Nella ricostruzione di Carolyn Merchant l’obiettivo è appunto quello di mostrare che le correnti del Vitalismo del Seicento, ed in particolare la lettura dei *Principia Philosophiae*, abbiano significativamente influenzato Leibniz ed in particolare abbiano determinato l’utilizzo del termine monade nei suoi scritti tardi, quali la *Monadologia* e i *Principi Razionali della Natura e della Grazia*. Le basi su cui poggia questa convinzione sono sostanzialmente rappresentate da due elementi: il primo è di tipo cronologico, e si fonda sul dato che la nozione di monade non compaia negli scritti leibniziani fino ad una certa data stabilita del 1696 come risulta dalla corrispondenza con l’Abate Fardella. Questa notizia è tratta, nel caso della Merchant, da alcuni studi condotti da Ludwig Stein, in particolare, *Leibniz und Spinoza* (1980), in cui si determina il momento della prima occorrenza in assoluto della nozione di monade, databile appunto 1696²³⁸. Il secondo elemento è costituito dalla affermazione di Leibniz nella sua corrispondenza con Thomas Burnett, affermazione più che celebre tra gli studiosi di Conway, che a più riprese la citano e la ripropongono al pubblico, quasi a volerla rendere l’unico polo di attrazione verso il pensiero di Anne Conway, o quasi a volerne, in questo modo, confermare l’importanza. Dalla corrispondenza con Burnet (24 agosto 1697) apprendiamo, infatti, che Leibniz aveva effettivamente letto il lavoro di Anne Conway, proprio nella edizione latina approntata da F. M. van Helmont, e che si era espresso molto favorevolmente a proposito dei suoi contenuti, dichiarando una grande vicinanza con quello che aveva appreso essere il pensiero della *Comtesse de Conway: Les miens en philosophie approchent un peu davantage de ceux de feu Mad. La Comtesse de Conway, et tiennent le milieu entre Platone et Democrite, puisque je croy que tout se fait mechaniquement comme veulent Democrite et Descartes, contre l’opinion de M. Morus et ses semblables; et que neantmoins tout se fait encore vitalement et suivant les causes finales, tout estant*

²³⁷ Carolyn Merchant, *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz’s Concept of the Monad*, in *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), pp 225-69.

²³⁸ Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Gerog Reimer, Berlin 1980, pag. 209.

*plein de vie et de perceptions, contre l'opinion des Democriticiens*²³⁹. A questa si aggiunge la nota vicenda di carattere biografico che vede Leibniz far visita a van Helmont presso Hannover, nel 1696, occasione nella quale ebbe modo di leggere il testo latino di Conway. Da questa vicenda alcuni studi, condotti da Heinrich Ritter (1829-53), hanno rilevato la possibilità che Leibniz avesse mutuato la sua nozione di monade da F. M. van Helmont stesso: ciò si basa sulla correlazione dei due dati che vedono, in primo luogo, l'assenza del termine monade negli scritti leibniziani precedenti al 1696 – con il più frequente utilizzo del termine *entelechia* – in secondo luogo, nel caso di Ritter, l'erronea attribuzione dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* a Franciscus Mercurius van Helmont, e non ad Anne Conway. La Merchant rileva questo ultimo “grossolano” errore da parte di Ritter, ma mantiene inalterati i risultati ai quali i suoi studi sono pervenuti sull'occorrenza del termine monade, stabilendo per questo, sulla base di queste notizie, le *evidenze* per le quali si possa affermare che non solo Leibniz si sarebbe appropriato del termine *monade* dalla stessa Conway, ma che lo scritto della Conway abbia giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo del pensiero del *tardo* Leibniz. La stessa posizione è difesa in modo più ampio da Merchant nel celebre volume *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution* (1980)²⁴⁰, in cui si riportano sostanzialmente le stesse ragioni di carattere cronologico e si opera un confronto tra la monade di Conway, di Leibniz e van Helmont. Certamente questa posizione sembra essere eccessiva, o quanto meno sembra invocare estrema cautela prima di essere data per accertata: per come questa proposta si formula nel contributo della Merchant, in essa si

²³⁹ G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. L. Gerhardt, 7 vols. (Berlin 1875-90), 3:217. Anche Peter Loptson apre la sua edizione dei *Principia Philosophiae* di Anne Conway (1982) con questo riferimento a Leibniz. A suo parere, si può affermare che l'intero trattato della viscontessa sia una sorta di esposizione proto-leibniziana, e questa caratteristica lo rende certamente ancor più degno di attenzione da parte del pubblico contemporaneo.

²⁴⁰ C. Merchant *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980, pag. 253 – 274; in particolare p. 264-268 “The Monads of Conway, van Helmont and Leibniz”. Ulteriori preziosi riferimenti sull'argomento sono costituiti da P. Loptson (ed.), *The principles of the most ancient and modern philosophy*, op. cit. *Introduction*; sulla stessa linea interpretativa Allison P. Coudert – T. Corse, nella edizione 1996 del trattato di Conway, si soffermano sulla affinità di contenuti tra Conway e Leibniz: A. Conway *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* A. P. Coudert . T. Corse op. cit. *Introduction*, p. xxx-xxxii. Apprendiamo poi altre e più dettagliate notizie sull'incontro di Leibniz con van Helmont e sulle occasioni di scambio e consultazione del testo di Conway da parte del filosofo in A. P. Coudert, *Leibniz and The Kabbalah*, Kluwer, Dordrecht and Boston 1995 e ID. *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in “Journal of the History of Ideas, 35 (1975), 633-52. Ancora della stessa opinione, sulla figura di Anne Conway come anticipatrice di Leibniz R. Popkin *The Spiritualistic Cosmology of Henry More and Anne Conway*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614 – 1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 97-114.

intravede, più che la volontà di riflettere sui contenuti e gli elementi caratterizzanti della filosofia di Conway, un intento dichiarato di difesa femminista.²⁴¹

A partire dai lavori di Merchant molti successivi commentatori si sono collocati, in vario modo e con posizioni più o meno accentuate, sulla stessa linea interpretativa; per citarne alcuni si ricorda ancora P. Loptson, di cui si è discusso precedentemente, ma anche J. Duran²⁴², Allison P. Coudert, sia nel suo studio “Henry More, the Kabbalah and the Quakers”²⁴³ che nella stessa introduzione alla edizione del 1996 dei *Principia*. Della stessa autrice abbiamo poi le riflessioni più dettagliate sull’ipotesi di una diretta influenza di Conway su Leibniz nel suo contributo *Leibniz and the Kabbalah*²⁴⁴; si aggiungano le affermazioni di Sarah Hutton nella voce da lei curata su Anne Conway in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*: “There are parallels between her philosophy and that of Leibniz, in particular her concept of the monad and her emphasis on the benevolence of God”²⁴⁵, tesi ribadita anche in numerosi suoi lavori sebbene in toni leggermente affievoliti²⁴⁶.

Non ultimo il lavoro di Carol W. White in cui si presenta il pensiero di Conway come “basato su una teoria delle monadi”.²⁴⁷

Queste analogie tra la Conway e un autore di prima grandezza come Leibniz potrebbero avere l’effetto di rendere il suo testo in qualche modo maggiormente attraente, ammesso che ve ne sia la necessità, soprattutto se la sua lettura è preceduta da una introduzione attraverso la letteratura secondaria. In alcuni casi, come si è evidenziato, il confronto e la ricerca di analogie con Leibniz è il vero e proprio *focus* della analisi condotta dalla critica. Con queste riflessioni non si intende certamente negare in assoluto la possibilità di

²⁴¹ “The almost total neglect by historians of philosophy of the work of Anne Conway raises a question about a cluster of women who studied and contributed to the philosophy of the seventeenth and eighteenth century.”, C. Merchant, op. cit. p. 268.

²⁴² J. Duran, *Anne Viscountess Conway: A Seventeenth-century Rationalist*, in “Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, Special Issue: The History of Women in Philosophy”, 4 (1989), 64 – 79.

²⁴³ Allison P. Coudert, *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, in R. Aschcraft, R. Kroll, P. Zagorin (eds.), “Philosophy, Science and religion in England (1640 – 1700)”, Cambridge U. P., Cambridge 1992, pp. 31 – 67.

²⁴⁴ A. P. Coudert, *Leibniz and The Kabbalah* op. cit.

²⁴⁵ S. Hutton, *Anne Conway* in R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, London, Routledge.

²⁴⁶ S. Hutton, *The Cambridge Platonists: some new studies*, “British Journal for the History of Philosophy”, 25, 2017, pp. 851-857. Ma anche in *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, 2015, qui nel capitolo dedicato a Conway si presenta il suo pensiero basata su una teoria delle monadi, un Sistema triadico in cui si inserisce anche una nozione di *minimo infinito*, di cui non si comprende effettivamente bene il ruolo.

²⁴⁷ C. Wayne White, *The Legacy of Anne Conway, reverberation from a Mystical Naturalism*, State University of New York Press, 2008.

assonanze tra il pensiero di Conway e quello di Leibniz – un argomento che si rileva in ogni caso complesso e che richiederebbe una trattazione specifica in altra sede – né si intende diminuire il valore intrinseco del pensiero di Anne Conway, semplicemente l'intento è quello di voler invitare alla cautela rispetto alla possibilità che Conway possa essere considerata l'unica e sola fonte dello sviluppo leibniziano della monadologia; in secondo luogo si vuol cercare di non rendere il confronto con Leibniz l'argomento cardine che fa di Conway una autorevole pensatrice, poiché, probabilmente, si otterrebbe in questo modo l'effetto inverso.

In questa sede allora si cercherà prima di tutto di comprendere se, ed in che misura, l'occorrenza del termine monade in Anne Conway costituisca un punto focale del suo pensiero, poiché, anche alla luce di quanto esaminato fino a questo momento rispetto alla sua concezione di corporeità, questo aspetto non risulta essere del tutto chiaro. Se questa nozione ha una così grande importanza da assurgere a modello per Leibniz se ne dovrebbe allora rilevare l'occorrenza in più punti della argomentazione dei *Principia*.

In realtà, invece, si deve osservare che, se si legge il testo di Conway senza il condizionamento della lettura di contributi di letteratura critica, è molto difficile individuare la nozione di monade come elemento cardine del suo pensiero, anzi addirittura si può affermare che si faccia fatica a rintracciarla, poiché occorre soltanto in un breve passaggio, ed in ogni caso non sembra essere un punto focale della sua filosofia della natura.

Queste mie osservazioni vogliono in questa sede richiamare l'attenzione su un elemento che potrebbe rappresentare un punto di criticità per la interpretazione del testo di Conway e sul quale è ancora possibile condurre delle indagini.

Si deve in primo luogo osservare che il terreno sul quale ci si muove nel considerare la nozione di monade nella sua complessità è davvero impervio, questa nozione non è certo una invenzione di Conway o Leibniz, né di alcuno dei personaggi che compongono questo entourage seicentesco di cui ci stiamo occupando: è una nozione che reca in sé tutta la complessità di un termine che nel corso dei secoli, a partire dall'utilizzo pitagorico, ha subito frequenti usi e rimaneggiamenti. A questa considerazione si aggiunge il fatto che, già soltanto in relazione a Leibniz, il concetto di Monade – la sua occorrenza nella produzione leibniziana nonché la costituzione stessa di questo concetto, la sua *genesi* – ci spalanca un lungo e tortuoso percorso che vede scontrarsi, da un lato, gli interpreti che

vogliono riconoscere nel pensiero di Leibniz una improvvisa virata verso il fenomenismo assoluto che caratterizza gli anni della *Monadologia* e dei *Principi della Natura e della Grazia* – una lettura che vede quasi tra loro contrapposti gli “anni di mezzo”, caratterizzati da una visione definibile “aristotelica” della sostanza corporea, che sarebbe appunto composta da materia e forma, con gli anni successivi al 1700, caratterizzati dalla costituzione della *Monadologia* – e dall’altro esegeti che difendono un atteggiamento più continuista, incentrato sul rintracciare nel pensiero leibniziano una coerenza di fondo e che vede l’utilizzo tardo della nozione di Monade non tanto come un repentino cambiamento di vedute, una *scoperta*²⁴⁸, quanto piuttosto come il naturale punto di arrivo e coronamento di un pensiero coerente, che prescindendo dall’utilizzo del termine in sé²⁴⁹. Si comprende, dunque, che, per l’ampiezza degli argomenti e delle interpretazioni che la sola nozione di monade leibniziana porta con sé, questa non potrà essere oggetto di trattazione in questa sede, al tempo stesso però il rilevare questa complessità ci permette di partire con una ulteriore riflessione preliminare, e cioè che il voler rintracciare in modo quasi ostinato la fonte accertata della Monade in Leibniz tra gli autori di cui ci stiamo occupando – Conway *in primis*, certamente, ma ci sono alcune proposte che vedono van

²⁴⁸ I riferimenti sono senz’altro il primo studio di D. Garber *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years*, in K. Okruhliuk & J. R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel, 1985; come lo stesso autore afferma, a partire da questo studio, le ulteriori riflessioni sull’argomento, che hanno dato vita, in ambito anglosassone e non solo, ad un dibattito lungo circa un ventennio, si sono concretizzate in un lavoro più ampio: *Leibniz, Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, 2009. In questo volume Garber difende la tesi che vede il pensiero di Leibniz articolarsi in due *fasi* distinte e si riferisce agli anni in cui la prima occorrenza di monade farebbe la sua comparsa negli scritti leibniziani come agli anni della *scoperta* della monade.

²⁴⁹ In questo senso, davvero esaustivo ed illuminante il contributo di Michel Fichant, *La costituzione del concetto di monade*, che difende proprio questa ultima linea interpretativa, argomentando sul fatto che il concetto di monade sia stato appunto il culmine di un processo costitutivo che si mostra più come una evoluzione ed una sempre maggiore specificazione della nozione di *sostanza semplice*, e che, sia su un piano sistematico che su un piano genetico, si mostra in tutta la sua coerenza. In particolare Fichant, pur riconoscendo che la *prima e certa pubblicità data da Leibniz al termine “monade” figura effettivamente nella lettera del 13 settembre 1696 all’abate Fardella*, osserva che la nozione di monade in sé fosse ampiamente costituita già a partire almeno dal 1686 nella corrispondenza con Arnauld, con la definizione completa della sostanza individuale. Spiega Fichant, in risposta ai “fontisti” che attribuiscono la paternità della Monade leibniziana a van Helmont, Henry More o Giordano Bruno, che “la scelta linguistica attraverso la quale Leibniz si appropria della monade non è intrinsecamente differente da quella che gli fa reimpiegare *atomo* in un senso che non è più quello dell’atomismo fisico: infatti, si tratta anche di un’unità puntuale in una accezione che non è quella della idealità aritmetica e geometrica. Più che a partire da una fonte sfruttata attraverso un prestito verificabile da questo o quell’autore contemporaneo o almeno recente, il senso propriamente leibniziano di monade si riconosce a partire dalla precedente costituzione di un reticolo concettuale associato ad un lessico con il quale il termine monade era solidale da quasi ventidue secoli.” *La costituzione del concetto di monade* in “Monadi e monadologie, il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl”, Atti del convegno internazionale di Studi, Piro, D’ippolito, Montano (a cura), Rubbettino 2005, pagg. 59-81.

Helmont o Henry More stesso quali accertate fonti o tramite privilegiato da cui Leibniz poté trarre in ultima istanza il termine – potrebbe risultare una operazione fallimentare in partenza. Se è vero che le notizie cronologiche che riguardano l'utilizzo della Monade in Leibniz sono certamente verificate e condivise dalla maggior parte degli studiosi, è altrettanto vero che di gran lunga più complesso è ricostruire la costituzione del concetto di Monade, che, come si comprende, non può essere circoscritto ai soli dati storici ma deve essere ricercato nella complessità del pensiero di questo autore. Nel nostro caso specifico, gli interpreti che inseriscono Conway tra i possibili autori da cui Leibniz avrebbe in definitiva tratto il termine Monade non svolgono una operazione necessariamente interessante: dal punto di vista degli studi leibniziani, per dirla ancora con Michel Fichant, la questione degli “eventuali prestiti ha minore interesse di quella articolazione interna dei significati della costituzione genetica dei concetti e del lessico leibniziano”²⁵⁰, già solo a partire dalle definizioni pitagoriche, per poi passare alle riflessioni euclidee sulla nozione di unità e di punto quale entità semplice e priva di parti, fino alla riflessione platonica e plotiniana sull'Unità, vi sono fonti innumerevoli dalle quali Leibniz avrebbe potuto trarre il termine; per non parlare della già richiamata attinenza di questa nozione con gli scritti di Giordano Bruno, fonti già profondamente radicate non soltanto nel suo personale bagaglio di conoscenze e riferimenti ma anche in quello della compagine cantabrigense di cui ci stiamo occupando. In sostanza, quando ci si riferisce alla nozione di *unità*, sia che questa sia considerata con accezione materiale, l'atomo – come nel caso della monade fisica utilizzata da Henry More, nonché della monade di F. M. van Helmont -, sia che sia considerata una *unità formale* come quella che si esplica in Leibniz, sembrerebbe del tutto naturale riferirsi all'antico termine *monade*.

Ad onore del vero sull'aspetto della diretta ed “esclusiva” influenza di Conway su Leibniz per ciò che riguarda l'utilizzo della Monade, la critica più recente ha assunto toni molto più affievoliti; rispetto al lavoro di Merchant, nei successivi studi, a partire da Loptson e dalla sua introduzione alla edizione del 1982, il possibile confronto con Leibniz è anche incentrato su una comunanza tra i due autori che va al di là della semplice occorrenza del termine e che riguarda invece la concordanza di vedute sulla “composizione” dei corpi e della sostanza. Per fare un ulteriore esempio si può segnalare anche un recente lavoro di

²⁵⁰ *La costituzione del concetto di monade*, op. cit. pag 68.

G. Mocchi “Individuo *bene fundatum*. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz” (2003) che, come dichiarato dalla stessa autrice, ricostruisce la cornice generale in cui alcuni temi filosofici determinanti per Leibniz si sono sviluppati, considerando proprio gli autori di cui ci stiamo occupando: i platonici di Cambridge, Henry More e van Helmont, ma soprattutto riconsiderando il ruolo di alcune figure femminili quali la nostra Conway e Damaris Cudworth Mascham, cercando di fornire nuovi orizzonti per la lettura del pensiero di Leibniz a partire dai suoi “dintorni” filosofici legati all’ambiente vitalistico.

Comune denominatore di tutte le interpretazioni che si sono succedute nella critica, che siano favorevoli o contrarie alla diretta influenza di Conway su Leibniz, è tuttavia quello di considerare come un dato ormai acclarato che Conway abbia elaborato una teoria delle monadi, e che questa sia da considerarsi autografa, un dato che in questa sede vorrei sottoporre ad un esame più approfondito, visti i recentissimi studi che su questo argomento si sono resi disponibili in questi ultimi anni. Mi riferisco in particolare al contributo dello studioso Jasper Reid, di cui riporterò più ampiamente i contenuti nel corso di questa esposizione, che nel 2019 si è occupato della questione arrivando a risultati piuttosto originali²⁵¹.

Torniamo per un momento al passo in cui vi è la occorrenza di monade in Conway e cerchiamo di ricollegarci al contesto nel quale si inserisce:

(Divisio rerum nunquam sit in minima Mathematica, sed in minima Physica: cumque materia concreta eousque dividitur, ut in monades abeat Physicas, qualis in primo materialitatis suae statu erat; (videatur de productione materiae Kabb. Denud. Tom. I. par. II. Pag. 310. Seqq. & tom. II. & tract. Ult. P. 28. N. 4. 5.) tunc iterum suscipere apta est suam activitatem, fierique Spiritus: prout in cibis nostris evenit.)

La divisione delle cose non è mai in minimi Matematici ma in minimi Fisici. E quando la materia concreta è divisa, così da finire nelle monadi fisiche, come era nel suo primo stato materiale (sulla creazione della materia si veda Kabb. Denud.

²⁵¹ REID, J. W., *Anne Conway and her Circle on Monads*. in “Journal Of The History Of Philosophy”, n. 58(4), pp. 679-704.

*Tom. I. par. II. Pag. 310. Seqq. & tom. II. & tract. Ult. P. 28. N. 4. 5.) allora è atta a riprendere la sua attività, e divenire Spirito, come accade nei nostri cibi*²⁵².

Nella traduzione Coudert – Corse 1996:

*(The division of things is never in terms of the smallest mathematical term but of the smallest physical term. And when concrete matter is so divided that it disperses into physical monads, such as it was in the first state of its formation, then it is ready to resume its activity and become spirit just as happens with our food.)*²⁵³.

Si lasciano volutamente inalterate le parentesi ed il corsivo perché è proprio in questa forma che il passaggio in questione compare nelle edizioni che abbiamo a disposizione, ovvero nella forma di una nota al testo. Ci troviamo all'altezza del terzo capitolo dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, § 9, Conway ha appena concluso il suo commento circa le parti *indiscerpibili* della materia, la nozione più volte richiamata e caratteristica del pensiero di More. Si è visto come questi passaggi di critica alle teorie del suo maestro si siano rivelati una decisa presa di posizione contro l'atomismo; inoltre, nel confrontare queste sezioni con il carteggio More – Conway risalente al 1650-51, si è appreso quanto le prime perplessità riguardanti l'atomismo espresso nella forma moriana fossero già presenti nelle sue riflessioni giovanili e che queste, in qualche misura, fossero addirittura più vicine al pensiero di Descartes che non a quello di More stesso. Ripercorrendo ancora brevemente quanto si era rilevato a proposito dei passaggi del capitolo terzo, nella sezione che abbiamo dedicato alla materia ed alla corporeità, si può sintetizzare che la negazione dell'atomismo da parte di Conway sia uno dei temi più importanti di questa sezione e che ne occupi la maggior parte. Seguendo passo dopo passo lo sviluppo del pensiero di Conway nel capitolo che abbiamo dedicato alla materia ed alla

²⁵² La traduzione italiana è mia sulla base della edizione latina del 1690.

²⁵³ *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (1996), Cap. III § 9. Questa traduzione è certamente più fedele al latino di quanto non sia la traduzione offerta da Lopton, 1982, che riporta in realtà la traduzione di J. C. 1692.

corporeità, abbiamo appreso che il modello cosmologico sviluppato da Conway si delinea via via sempre più verso un principio di infinita divisibilità. Abbiamo visto come per Conway un principio caratterizzato dalla assoluta infinità non potrà che creare un universo in sé infinito, nella sua ampiezza quanto nella sua divisibilità; a partire da questo assunto si sviluppa una teoria per cui le creature, che popolano il terzo stadio ipostatico dell'essere, saranno infinite nel numero ma anche infinitamente divisibili in sé stesse, creando un virtuoso circolo che vada ad integrarsi perfettamente con una teoria radicalmente monista, poiché ogni creatura, infinitamente divisibile, non solo non conoscerà parti *minime* nelle quali disperdersi, ma, al contrario, sarà veicolo dell'unità del tutto comprendendo al suo interno le infinite altre creature possibili.

Abbiamo già rilevato che una forte tendenza monista ed infinitistica era già presente nei pensieri di Conway fin dai suoi primissimi studi e nei primi confronti epistolari con More; grazie ai dati raccolti fino a questo punto possiamo allora probabilmente orientarci verso quella che sarà la conclusione della nostra riflessione, vale a dire il mostrare che sia molto difficile attribuire ad Anne Conway l'elaborazione di una teoria delle monadi. Gli elementi che abbiamo osservato fino a questo momento – vale a dire la forte tendenza monista e infinitistica presente nel confronto giovanile di Conway con More, nonché l'argomento presente nei *Principia* all'altezza del capitolo III, che va a contrastare la teoria delle parti *indiscerpibili* della materia – sono il sintomo di una concezione che già di per sé non può che essere in contrasto con una nozione di *monade fisica* così come si presenta nel passaggio che stiamo prendendo in considerazione.

Come abbiamo avuto modo di osservare, pur avendo ipotizzato una qualche affinità in Conway con l'impianto vitalistico di tipo bruniano, non abbiamo rilevato la possibilità che una nozione di *minimo* possa in qualche modo essere compresa nel progetto metafisico di Conway, venendo a mancare il presupposto fondamentale, ovvero la sussistenza di una nozione di materia inerte e separata dall'elemento spirituale. Essendo la sostanza di cui si parla una sostanza solo ed essenzialmente spirituale, le cui variazioni momentanee di stato – inspessimento e rarefazione – vanno a creare e spiegare l'esistenza di diverse entità con sembianze corporee, non si pone, per Conway, il problema di un minimo materiale che sia alla base dei corpi “comunemente” intesi. Abbiamo poi ipotizzato che probabilmente la migliore soluzione per leggere l'aspetto di Conway legato alla corporeità ed alla divisibilità sia quello di intendere quest'ultima non tanto come una

divisione o scomposizione in parti sempre minori, quanto di intenderla nel senso di una progressiva ed infinita *diminuzione* di entità in sé stesse integre ma che, tuttavia, non risultano mai essere semplici, quanto, piuttosto, complesse: aggregazioni di spiriti per i quali non è possibile stabilire limite di sottigliezza, né limite nel numero, e che agiscono e cooperano nel centro spirituale in cui risiedono.

Tuttavia, nel passaggio che abbiamo richiamato, la sola occorrenza di monade che si ritrovi in Conway reca in sé anche una contraddizione in termini: alla luce di quanto abbiamo detto, l'introduzione del concetto di monade *fisica* e di *minimi* fisici in cui la materia dovrebbe in ultima istanza disperdersi sembra un elemento, oserei dire, fuori posto, e lontano da quanto esposto fino a questo punto della trattazione. Perché mai, dopo aver negato con forza ogni limite alla divisibilità delle sostanze create, Conway dovrebbe reintrodurre una nozione di monade fisica? C'è poi una ulteriore considerazione da fare su questo punto: nella sezione centrale del terzo capitolo l'argomentazione si focalizza proprio sulla contestazione di alcuni elementi centrali della filosofia di Henry More, che sono appunto le parti *indiscerpibili* della materia. Come abbiamo avuto modo di approfondire, Conway sviluppa la sua critica a More proprio a partire da un suo celebre assioma che riguarda la divisione attuale dei corpi *so farre as actual division any way can be made*, fino ai minimi termini entro i quali una divisione può aver luogo. Proprio su questo argomento Conway si mostra particolarmente critica poiché considera la teoria di More non accettabile dal punto di vista teologico, poiché stabilire un limite di divisione della materia porterebbe alla limitazione della potenza divina, dunque, su un piano anche solo concettuale, non condivide affatto questa possibilità. Come mai allora, proprio dopo aver contestato con più argomenti la nozione delle parti *indiscerpibili* della materia dovrebbe poi riaffermarne l'esistenza poche righe più avanti? Si noti, infatti, che il termine che ricorre nel passo considerato non è soltanto una generale nozione di *monade*, che potrebbe essere intesa anche nel senso di una unità puramente formale e potrebbe richiamare dunque i molteplici significati che *monas* porta in sé fin dall'antichità, ma è proprio quella monade *fisica* che in More rappresenta null'altro che l'atomo, materiale e *indiscerpibile*²⁵⁴.

²⁵⁴ J. Reid *Anne Conway and her Circle* op. cit.; A. Jacob sulla nozione di parti indiscerpibili nella sua introduzione a *The Immortality of the soul*, 1987, op. cit.

Sembra, dunque, che già ad una prima lettura attenta del testo di Conway la occorrenza di *monade* porti con sé parecchi interrogativi, ovvero che sia molto difficile inquadrarne il significato inserendola coerentemente nel discorso che Conway sta costruendo. La critica resta generalmente vaga su questo argomento: Loftson (1982) segnala “differenze” tra la monade di Conway e quella di Leibniz, sostenendo in ogni caso che anche la metafisica di Conway si fondi sulla nozione di monade; nell’edizione Allison-Codert (1996) si allude ad una teoria delle monadi attribuibile a Conway, ma non se ne specifica la eventuale rilevanza nel suo pensiero generale, lo stesso si deve dire per Hutton, che segnala in Conway lo sviluppo di una teoria basata su un *minimo infinito*; Mocchi riconosce che la *monade* trovi nei *Principia* una sola occorrenza e riconosce inoltre che tra quest’ultima e la monade leibniziana vi siano sostanziali differenze, ma sostiene, tuttavia che il pensiero di Conway si fondi su una teoria delle monadi.

A questo punto vorrei invece prendere in considerazione le riflessioni di Jasper Reid nel suo recente contributo *Anne Conway and her circle on monads*, poiché l’autore fornisce una spiegazione a mio parere molto valida e degna di essere presa in considerazione, supportata inoltre da interessanti rilievi cronologici e suggerisce soluzioni meno convenzionali per la lettura della occorrenza di monade in Conway rimettendo in discussione la tradizione interpretativa fino ad ora analizzata.

La interpretazione che Reid dà di questi passaggi sembra particolarmente interessante sia sotto l’aspetto filologico che storico: il suo obiettivo è quello di mostrare che Anne Conway non abbia affatto elaborato una teoria della monade, così come la storiografia fino a questo momento riporta, e che quella unica occorrenza del termine sia frutto di una interpolazione. Sul piano filosofico, infatti, ritroviamo effettivamente la stessa osservazione che abbiamo già provato a fare precedentemente, ovvero che sia molto difficile far combaciare una teoria della materia costituita da *monadi fisiche* (physical monad) con una struttura cosmologica che prevede invece la infinita possibilità di divisione tanto per i corpi quanto per lo spirito. La soluzione proposta da Reid è allora quella di considerare questa occorrenza una aggiunta ad opera di Knorr von Rosenroth, l’autore e curatore dei due volumi della *Kabbala denudata*, che abbiamo detto essere stato in stretti rapporti tanto con la nostra Conway quanto con Henry More e van Helmont proprio negli anni precedenti alla morte della viscontessa. L’affermazione è supportata da notizie di carattere storico e filologico che meritano certamente di essere tenute in

considerazione e che impongono riflessioni più attente: la tesi di Reid parte da un dato certamente condiviso anche dalla maggior parte dei commentatori di Conway, la considerazione del fatto che si abbia a che fare con un testo postumo, che nel corso delle varie edizioni ha subito non soltanto diverse traduzioni ma che è stato certamente anche oggetto di interpolazioni. È un dato acclarato e confermato da differenti commentatori²⁵⁵ che proprio i riferimenti alla *Kabbala Denudata* contenuti nel testo di Conway e che non figurano nel corpo del discorso ma restano in parentesi siano da considerarsi delle aggiunte, delle vere e proprie note al testo, in questo caso attribuite a van Helmont, che si suppone essere il traduttore dell'opera oltre che il primo editore. Ciò che invece Reid sostiene è che proprio Knorr von Resenroth possa, invece, aver avuto un ruolo determinante nella traduzione del taccuino appartenente alla viscontessa, e che, sulla base di alcune coincidenze cronologiche, possa essere l'autore stesso della faticosa nozione di monade. Per comprendere le ragioni che inducono Reid a sostenere la sua tesi, bisogna tener presente alcuni dettagli rilevanti: in primo luogo ci sono buone ragioni di ritenere che le annotazioni al testo non siano opera di Conway stessa, ma piuttosto interpolazioni editoriali ad opera di chi ha in ultima analisi redatto la stesura finale del testo. È stato più volte suggerito che Henry More in persona fosse stato il co-autore del lavoro di Lady Conway, affiancando sempre van Helmont, e ciò è suggerito dalla circostanza per cui una delle due prefazioni al trattato di lady Conway è stata per lungo tempo attribuita ad Henry More²⁵⁶. Tuttavia, alcune coincidenze di date farebbero a supporre a Reid che questo non sia verosimile: dopo la morte della viscontessa, 1679, il manoscritto ritornò in continente insieme a van Helmont, che lo tenne con sé fino alla pubblicazione, e non vi sono evidenze di ulteriori incontri tra More e van Helmont che possano anche suggerire una collaborazione nella stesura della versione latina del trattato; inoltre la morte di Henry More, 1687, è di qualche anno precedente l'anno della prima uscita del volume. Negli stessi anni è documentata invece la consuetudine tra van Helmont e Knorr von Rosenroth,

²⁵⁵ P. Lopton, *The principles of the most ancient and modern philosophy* Martinus Nijhoff, 1982; Hutton, *Anne Conway. A woman philosopher*, cit. 2004; Allison Codert, *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Cambridge University Press, 1996.

²⁵⁶ L'edizione Allison-Coudert, 1992, è l'unica a riportare anche la lunga prefazione attribuita ad Henry More e ricava questo dato dalle affermazioni di R. Ward, che, nel suo *The Life of Henry More* (1710), op. cit. pag 202-3, attribuisce al platonico di Cambridge la stesura della prefazione, mai allegata alla versione del 1690. Come si è detto questo ha suggerito, tra le varie proposte interpretative, che Henry More abbia partecipato attivamente alla stesura dei *Principia Philosophiae Antiquissimae et recentissimae*; tuttavia, questo dato non è mai stato verificato.

che nel 1684 pubblica il secondo volume della *Kabbalah denudata*, e che muore nel 1689. Tenendo in mente queste date vi è poi una ulteriore circostanza che suggerisce l'intervento di von Rosenroth ed è appunto la stretta e continuativa collaborazione di quest'ultimo con van Helmont nel redigere e tradurre numerose opere: nel 1677 Knorr collaborò con van Helmont nel redigere la traduzione latina dell'opera di More *The Immortality of the soul*; inoltre, un legame ancor più stretto, non si deve dimenticare che quando il trattato di Conway apparve nel 1690 era incluso nel volume *Opuscola philosophica*, accompagnato da altri due lavori di van Helmont, uno dei quali, *Two Hundred Queries concerning the Revolution of Humane Soul*, appare in versione latina, tradotta dalla precedente stesura in lingua inglese, e di questa versione sembra sia stato autore proprio von Rosenroth. Sempre seguendo gli studi di Reid apprendiamo che è probabilmente proprio grazie ad una testimonianza di Leibniz che possiamo ricostruire questa vicenda: nel 1688 è documentata una visita di Leibniz a Rosenroth, ed proprio il filosofo che annota il particolare per noi interessante, affermando che Knorr “has translated from English certain questions concerning the preexistence of souls, which contains opinions he does not accept.”²⁵⁷ Questi argomenti a cui Leibniz si riferisce, per questioni cronologiche nonché di contenuti, sono riferibili con buona probabilità all'opera di van Helmont *Two Hundred Queries*; se allora Knorr fu davvero il traduttore di gran parte dei lavori di van Helmont, e se ha in prima persona tradotto anche una delle tre opere contenute nel volume degli *Opuscola philosophica*, perché mai non si potrebbe ipotizzare che sia stato lui stesso ad intervenire sul testo di Conway? Questi ulteriori dati messi in evidenza da Reid ci fanno certamente pensare che la critica si sia basata, fino a questo momento, su una lettura soltanto parziale delle vicende che riguardano Anne Conway già su un piano del tutto generale, ed in particolare riguardo al concetto di monade a lei attribuito, con l'intento di voler dimostrare forse in modo non del tutto corretto – ed azzarderei dire forzato – il legame con Leibniz, un legame certamente possibile, perché basato sul riconoscimento di una certa affinità di contenuti che lo stesso filosofo ha dichiarato, e che, dunque, rende in ogni caso ragione del grande interesse verso il pensiero di Conway, ma che, tuttavia, a parere di chi scrive, non deve essere limitato

²⁵⁷ Questa circostanza è riportata anche in A. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, op. cit. pag. 46. Cfr anche J. Reid *Anne Conway and her circle on monads*, op. cit. pag. 27. Sulla collaborazione tra Knorr e van Helmont per la elaborazione e pubblicazione del *The Immortality of the Soul* di Henry More si veda anche Nicolson, *the Conway letters*, op. cit. pagg. 359 – 60, 373. Sulla ricostruzione del rapporto tra van Helmont, Knorr e Conway si veda anche S. Hutton, *Anne Conway*, op. cit. 206-212.

all'occorrenza della nozione di monade, sulla quale, anche alla luce di studi critici più recenti, si deve ancora avere grande cautela.

La tesi di Jasper Reid sembra, oltre che molto interessante e sostenuta da valide ragioni storiche legate alla cronologia editoriale del testo di Conway, anche la prima in assoluto a sollevare dubbi sull'argomento in questione, poiché, pur non negando il valore e l'indipendenza del pensiero di Conway, nonché le attinenze tra alcuni aspetti della sua filosofia con quella di Leibniz, arriva alla conclusione che Conway non abbia affatto una teoria delle monadi.

Ed in effetti, oltre alle motivazioni appena esposte si deve riflettere su altri aspetti che sono emersi nel corso della nostra indagine sul testo dei *Principia*: uno di questi riguarda certamente il già citato atteggiamento anti-atomistico assunto da Conway e più volte richiamato nel corso della sua esposizione, un atteggiamento che risulta difficile conciliare con una teoria delle monadi; c'è poi l'ulteriore considerazione che riguarda le occorrenze del termine monade in questo testo, vale a dire una soltanto, ed in una nota in parentesi, a dispetto invece delle molteplici affermazioni, ben più numerose, che sottolineano la impossibilità che si dia una nozione di monade o di *minimo*.

C'è poi un'altra questione cronologica considerata da Reid e che è facilmente verificabile ponendo attenzione al testo. Si tratta della cronologia che riguarda le note al testo, molte delle quali si mostrano evidentemente essere postdatate rispetto alla stesura del taccuino. Le note di argomento cabalistico sono quasi certamente frutto di interpolazione, soprattutto per quello che riguarda le citazioni che si riferiscono al secondo volume della *Kabbalah Denudata*, la cui data di pubblicazione è il 1684, ampiamente successivo alla morte della Conway. Sappiamo che il primo volume della *Kabbalah Denudata* di Knorr apparve nel 1677, questo significa che le annotazioni o i riferimenti impliciti a questa sezione del testo abbiano probabilità maggiori di essere considerate autentiche, poiché siamo certi che la viscontessa abbia avuto accesso sia alla versione edita che, precedentemente, alla versione manoscritta. Tuttavia, a parere di chi scrive, restano molti dubbi anche in questo caso. Lo stesso si può pensare della versione manoscritta del secondo volume, ma certamente non della versione edita nel 1684, periodo che oltrepassa di ben cinque anni la morte di Lady Conway.

Anche se fosse ammissibile che Conway potesse aver letto questo volume nella versione manoscritta prima della sua morte, è altrettanto impossibile che possa averne citato

l'esatto numero di pagina o paragrafo corrispondente alla edizione stampata, come invece avviene nei suoi *Principia*, questo è certamente un dato che fa supporre che gli interventi esterni nel testo di Conway siano disseminati in più punti del trattato, ma sono, tuttavia, abbastanza facilmente identificabili, segno anche del fatto che il revisore-traduttore avesse la volontà di essere il più possibile fedele al contenuto originale. La ricostruzione operata da Reid suggerisce davvero una maggiore scientificità rispetto alle tesi che attribuiscono a Conway una teoria delle monadi, e ci mostra, inoltre, che vi sono altri e più importanti elementi di tipo cronologico da tener presente oltre a quelli che si segnalano essere importanti per il collegamento del suo trattato con Leibniz: come si è osservato in fase preliminare, anche soltanto le evidenze di un prestito terminologico basato sulla corrispondenza di Leibniz con l'abate Fardella posso facilmente vacillare se confrontate con altre tesi della critica leibniziana, mentre più solide sembrano le corrispondenze evidenziate da Reid sulle numerose possibilità di interpolazione al trattato di Conway in questo punto. Si noti poi il fatto che, anche nel caso in cui si volesse considerare autografa questa occorrenza in Conway, non avrebbe in ogni caso alcuna attinenza con ciò che in Leibniz rappresenta *l'unità formale* della monade, che, in quanto entità semplice non è in alcun modo materiale, né riconducibile nel modo più assoluto a ciò che rappresenta la monade fisica, caratteristica che emerge chiaramente essere quella della monade di Conway. Proprio nella corrispondenza con l'abate Fardella troviamo ulteriore conferma di ciò che stiamo osservando circa la monade leibniziana:

l'essenziale della questione mi sembra consistere nella vera nozione di sostanza, che è identica alla nozione di Monade, ovvero di unità reale e per dire così, di atomo formale o punto essenziale: *dal momento che non può darsi un atomo materiale* – e perciò invano si cerca l'unità nella materia – mentre il punto matematico non è essenziale ma modale – e perciò il continuo non consta di punti -, e tuttavia tutto ciò che è sostanziale deriva dalle unità.

allo stesso modo risulta davvero difficile far combaciare l'intero pensiero di Conway che possiamo trarre dal trattato con una nozione di minimo materiale, il passo in questione assume sempre di più le sembianze di una aggiunta per mano estranea già soltanto se confrontata con i contenuti delle poche righe che lo precedono: nella prima parte del suo discorso, Conway afferma, riguardo alla possibilità della divisibilità della materia nelle

sue più piccole parti, che *Dio non opera alcuna divisione in alcun corpo o materia nella misura in cui egli opera insieme (in favore) delle sue creature. Per questo egli non riduce le creature nelle loro parti più piccole poiché ogni movimento e funzione cesserebbe in queste. [...] fare ciò, sarebbe contro la volontà di Dio.* Ma afferma poche righe più avanti che *sarebbe contrario alla volontà divina e contro ogni suo attributo essere incapace di compiere qualcosa*²⁵⁸.

Osservazioni conclusive

Abbiamo visto come, in Conway, la necessità di tipo teologico di affermare una sempre infinita divisibilità della creatura si unisce anche alla esigenza di tipo *fisico* di assicurare il costante movimento, mantenere sempre la condizione affinché il principio vitale possa esplicare la sua funzione, quella della rigenerazione perpetua; dunque, anche in questo caso, seppur in un passaggio che può apparire contraddittorio, perché in poche righe afferma la possibilità ed al tempo stesso la impossibilità di una divisione della creatura, si può rintracciare, tuttavia, sempre una coerenza di fondo nel ragionamento di Anne Conway, e questo è costituito dall'affermazione secondo cui nessun elemento appartenente all'ambito della natura creata possa ridursi nei suoi minimi fisici, pena l'annullamento del presupposto della vita stessa.

Per la stessa ragione è dimostrato che non soltanto l'intero universo o sistema delle creature è allo stesso modo considerato infinito, o che ha in sé l'infinità, *ma anche che qualsiasi creatura, per quanto piccola, che possiamo osservare con gli occhi, o concepire con la mente, ha in sé una infinità di parti, o meglio di intere creature, che non si possono numerare.*²⁵⁹

Nella sua infinita potenza creatrice, Dio moltiplica ed aumenta l'essenza delle creature all'infinito, senza che nessuna necessità, o causa esterna alla sua volontà, possa ostacolarne l'azione; inoltre dispone che ogni creatura sia anche interrelata e collegata alle infinite altre creature esistenti possibili, poiché le contiene in sé e le rappresenta.

²⁵⁸ *Principia Philosophiae* (1690) Cap. III § 10.

²⁵⁹ *Ivi*, §. 5.

Questo modello sviluppato da Conway non è inteso in senso metaforico, ma è fisico e reale, e si realizza ipotizzando che ogni creatura, contenuta nelle altre, possa assumere via via una sempre maggiore sottigliezza, attuando questo processo di concatenazione degli spiriti in uno solo. E ciò, inoltre, è valido anche sul piano puramente logico, e di conseguenza teologico, poiché concepire un qualsiasi limite alla dimensione delle creature, sia in ampiezza che in sottigliezza, implicherebbe ancora una volta suggerire un limite alla potenza divina. Non può esistere, infatti, una creatura tanto piccola rispetto alla quale non possa esistere una minore, anche se si dovesse trattare di un minuscolo granello di sabbia.

Poiché nessuna creatura può essere tanto piccola che non ve ne può essere una minore, così nessuna è tanto grande che non si possa sempre dare una maggiore, ne consegue che nelle più piccole creature possano esistere ed essere contenute infinite creature, le quali possono essere tutte corpi, e dunque a loro modo impenetrabili vicendevolmente.

L'attitudine a concepire qualsiasi *unità* come sempre *molteplice*, senza che questo presupponga un limite ultimo nella sua scomposizione, costituito appunto da una unità semplice materiale, potrebbe essere a nostro parere proprio l'elemento che in Conway segna la grande indipendenza intellettuale rispetto ad ogni prescrizione proveniente dalla tradizione a lei contemporanea. Ciò si rispecchia ulteriormente nella descrizione che Conway dà nei capitoli VI e VII della struttura del *centro vitale* di ogni creatura, descritto in ultima istanza sempre ed in ogni caso come composta da una molteplicità intrinseca.

Per conseguenza allora qualsiasi creatura che ha vita, senso, movimento, deve essere molteplice o numerabile, o, rispetto all'intelletto creato, un numero senza numero, infinito. Ma se si dice che lo spirito centrale, o reggente, debba essere soltanto uno, un atomo, perché altrimenti non potrebbe essere chiamato centro e il più alto spirito, che domina tutto il resto, io rispondo il contrario. Perché questo centro in sé stesso, o questo spirito reggente primario, è molteplice, per la ragione appena esposta; ma è chiamato centro perché tutti gli altri spiriti convergono in lui, come raggi che da ogni parte della circonferenza convergono al centro, ed ancora da questo si dipanano.

Come abbiamo avuto modo di osservare, Conway concepisce in ogni creatura un centro vitale, o spirituale, ovvero quella parte più assimilabile alla nozione di anima. Abbiamo infatti visto che questo centro è sì concepito come una unità inscindibile ma, al tempo stesso, mai considerato come una unità semplice e priva di parti, quanto piuttosto una unità che ha in sé costantemente la molteplicità del tutto che compone l'intera ipostasi della natura creata. Sebbene, dunque, nella visione di Conway vi sia la concezione di un centro, indivisibile e vitale, che attiene ad ogni creatura, tale centro non è in alcun modo considerato semplice, poiché appunto costituito dalla molteplicità della sfera creaturale; Quest'ultimo non è neanche centro indipendente, perché sempre inserito nella relazione vitale e continua con le creature socie, che in Conway non si esplica nel mero piano formale ma attiene all'essenza stessa della creatura. In nessun caso, ad ulteriore riprova delle nostre considerazioni fin qui esposte, Conway si riferisce a questo centro vitale nell'accezione di monade.

In ultima analisi si potrebbe forse osservare che, se si volesse ricercare la presenza di un elemento di originalità o anche soltanto di distacco del pensiero di Conway rispetto a quello dei suoi contemporanei, tale elemento dovrebbe essere riscontrato proprio in questa attitudine a non ricadere, in ultima istanza, nella necessità di un termine ultimo materiale, un atomo, per supportare la sua concezione cosmologica. Le riflessioni di Conway restano sempre fedeli al progetto monistico da cui sono partite e si sviluppano con un notevole grado di coerenza interna nel perseguire la totale identificazione tra corporeo e spirituale. Con le sue riflessioni Anne Conway ha esercitato la sua indipendenza intellettuale anche rispetto ai pensatori a lei più vicini ed al suo affezionato maestro Henry More, muovendosi in controtendenza rispetto alla tradizione di pensiero dalla quale proveniva e nella quale si era formata.

APPENDICE I

***PRINCIPIA
PHILOSOPHIAE
Antiquissimæ & Recentissimæ
DE
DEO, CHRISTO & CREATURA
ID EST
De Spiritu & Materia in genere.***

***I PRINCIPI DELLA PIÙ
ANTICA E MODERNA
FILOSOFIA,***

**intorno a Dio, Cristo e la
creatura**

i. e.

**sullo spirito e la materia in
genere.**

AD
LECTOREM.

B. L.

Opusculum hoc in tui gratiam edimus, quod conscriptum fuit ante annos haud ita multos à Comitissa quadam Anglicana, femina ultra sexum erudita, Latinæ, Græcaque literaturæ peritissima, inque omni philosophandi genere quam maxime versata. Illa cum primum Cartesii imbuta esset principiis, visisque istorum defectibus, postea ex lectione quorundam genuinæ Antiquitatis Philosophiæ Scriptorum tam multa observavit, ut pauca hæc Capitula in suum conscriberet usum, sed plumbagine saltem & caractere minutissimo. Quæ cum post mortem ejus invenirentur, ex parte descripta, (quia quæ restant vix legi potuerunt hactenus) & Latinate donata sunt, ut aliqua hinc toti orbi literato pronasceretur utilitas, eademque jam publici juris fiunt, ut quilibet Autorem mirari, veram Philosophiam agnoscere erroresque heu! nimium jam communes facilius evitare queat. Quibus Tu frui & Vale.

AL LETTORE

Pubbllichiamo in tuo favore questo opuscolo, che fu scritto molti anni fa da una Contessa Inglese, una donna erudita oltre il suo genere, espertissima in letteratura greca e latina, e dedita ad ogni genere di filosofia. Ella si era formata con i Principi di Cartesio, e, avendone visto i difetti, dopo la lezione di alcuni scritti della autentica Filosofia degli Antichi, osservò molte cose, e scrisse questi pochi capitoli per suo proprio uso, ma con piccolissima grafia e a volte sbiadita. Quando questi furono trovati dopo la sua morte, furono in parte trascritti (poiché i restanti erano difficilmente leggibili) e tradotti in latino, così che tutto il mondo dei letterati potesse trarne vantaggio, ed ora sono di pubblico dominio, affinché si possa ammirare l'autore e conoscere la Vera Filosofia, evitando quegli errori che ora, ahimé, sono fin troppo comuni.

Di questi rallegrati & Addio.

CAPUT I
DE DEO ET DIVINIS ILLIUS
ATTRIBUTIS

§.1.2.3.4.5. *De DEO & divinis illius attributis.* §.6.7. *Qua ratione Trinitas concipi possit in DEO secundum Scripturam ita, ut exinde tamen non offendantur Judæi, Turcæ, vel ullus populus alius, si hi Termini: Tres distinctæ personæ; qui nec Scripturæ sunt, nec sanum habent sensum, omittantur.*

§. 1. DEUS est Spiritus, lux & vita, infinite sapiens, bonus justus, validus, omniscius, omnipræsens omnipotens; Creator & factor rerum omnium visibilium & invisibilium. *Vid. Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 2. §. 2. -- 7. In Kabbalæ denudatæ Tom. II. Tractat. ult.*
§. 2. In Deo nec est tempus, nec mutatio, nec compositio, nec divisio partium: totus enim & universim unus est, in seipso, & penes se ipsum, sine omni varietate vel mixtura: tenebras etiam & corporeitatem in sese neutiquam habet, adeoque nec formam vel imaginem, vel figuram, qualiscunque illa fuerit. (*Vid. Philosophiæ Kabbalisticæ Dissertatio c. 3. in Kabbalæ Denudatæ Tom. I. Part. 3).*

§. 3. Ipse quoque sensu proprio & reali est Essentia vel substantia distincta a Creaturis suis, quamvis ab illis non divisa vel separata, sed quam arctissime & in summo gradu intime in ipsis omnibus præsens; ita tamen, ut illæ nec sint partes ejus nec in ipsum convertibiles, prout nec ipse est in illis: Ipse quoque sensu vero ac proprio creator est rerum omnium, qui hisce non formam tantum præbet, & figuram, sed & essentiam, vitam, corpus, & quicquid alias boni habent. (*Vid. Kabbalæ Denudatæ Tom. I. Part. II. pag. 30-332).*

§. 4. Cumque in ipso nullum sit tempus, nec ulla mutabilitas, hinc in eodem nullatenus existere potest nova cognitio & voluntas, sed voluntas & cognitio ejus æternæ sunt, & absque tempore, vel supra tempus, (*Vid. Philosophiæ Kabbalisticæ Dissertatio 3. c. 1. in Kabb. Denud. Tom. I. part. 3. & ibid. c. 6.*

§. 5. Similiter in Deo nulla existere potest passio, a creaturis ejus profecta, si proprie loqui velimus: omnis enim passio temporale quid est, cum tempore initium habens atque finem.

CAPITOLO I
DI DIO E DEI SUOI
ATTRIBUTI DIVINI

§ 1, 2, 3, 4, 5. *Di Dio e dei suoi attributi.* §. 6, 7. *Per quale ragione la trinità può essere concepita in Dio secondo la scrittura così da non offendere né gli Ebrei, né i Turchi, né altri popoli, se queste parole, tre distinte persone, che non sono nella scrittura né hanno ragionevole senso, sono omesse.*

§ 1. Dio è Spirito, luce e vita, infinitamente sapiente, buono, giusto, potente, onnisciente, onnipotente, Creatore e artefice delle cose visibili e invisibili. (*Vedi Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 2 § 2, 7. In Kabbalæ denudatæ Tom. II, Ultimo Trattato).*

§. 2. In Dio non vi è tempo, né mutazione, né composizione, né divisione di parti: è tutto, infatti, e Uno nel suo genere, in sé stesso e presso sé stesso, senza molteplicità alcuna o mescolanza; in nessun modo gli appartengono tenebre e corporeità, e di conseguenza né forma o immagine, o figura qualsiasi essa sia. (*vedi Philosophiæ Kabbalisticæ Dissertatio c. 3 in Kabbalæ denudatæ Tom. I, Pt. 3).*

§. 3. Egli, in senso proprio e reale, è Essenza e sostanza distinta dalle sue Creature, sebbene da queste non è divisa o separata, ma interamente ed in massimo grado intimamente presente in ognuna di esse; perciò nondimeno, poiché esse non sono parti di lui, né sono in lui convertibili, come egli non lo è in quelle, Egli è in senso vero e proprio creatore di tutte le cose, cui non soltanto conferisce forma e figura, ma anche l'essenza, la vita, il corpo, e qualunque altra cosa buona gli appartenga. (*Vid. Kabbalæ denudatæ Tom. I, Parte II, pag. 30, 332).*

§. 4. E poiché in Lui non vi è tempo, né alcuna mutevolezza, non può esistere nuova conoscenza e volontà, ma la volontà e la conoscenza in lui sono eterne e senza tempo, ossia al di là del tempo, (*Vedi Philosophiæ Kabbalisticæ Dissertatio 3. C. I in Kabbalæ denudatæ Tom. I, Pt. 3 e ibid. c. 6).*

§. 5. Similmente in Dio non può esistere passione, che viene dalle sue creature, se vogliamo propriamente parlare; infatti, ogni passione è

§. 6. In Deo Idea est, quæ ipsius est imago, vel verbum intra ipsum existens, quæ in substantia vel essentia unum idemque est cum ipso, per quam non minus se ipsum cognoscit, quam omnes res alias, & secundum quam imo perquam ideam vel verbum omnes creaturæ factæ sunt & creatæ.

§. 7. Eadem ratione in Deo est Spiritus vel voluntas, qui ab ipso procedit, & tamen quoad substantiam & essentiam unum quid est cum ipso, per quam Creaturæ essentiam atque activitatem recipiunt, quoniam Creaturæ essentiam atque existentiam suam simpliciter ex eo saltem habent, quia Deus vult eas esse, qui voluntas est secundum scientiam, maxime infinitam. Atque sic Sapientia & Voluntas in Deo, non sunt Entitas vel substantia quædam ab ipso distincta: sed distincti saltem modi, vel proprietates unius ejusdemque substantiæ. Cumque hoc illud sit ipsum, quod, qui inter Christianos scientia plurima & judicio pollent maximo, intelligunt per Trinitatem: Si jam negligeretur Phrasis illa de tribus distinctis personis, quæ lapis est offensionis, tam Judæis, quam Turcis, & aliis populis, inque se revera sanum non habent sensum, nec ullibi in scriptura reperiuntur: omnes jam facile convenire possent in hoc articulo: minime enim negant Deum habere sapientiam, ideamque Essentialem & tale in seipso verbum juxta quod omnia cognoscit: cumque concedant, eundem rebus omnibus dare essentiam, necessario etiam agnoscere coguntur, in ipso dari voluntatem, per quam exequatur & in actum deducat, quod occultum est in illa Idea, nimirum ut illud producat, distinctamque exinde faciat substantiam Essentialem: atque hoc ipsum est creare, nimirum essentiam creaturæ, non enim sola Idea entitatem largitur Creaturæ: sed voluntas cum Idea conjuncta: ut cum Architectus Ideam domus in mente sua habet, non sola Idea ille domum ædificat, sed voluntas cum eadem jungitur, cumque ea cooperatur.

Annotationes ad hoc Caput primum.

Antiqua Hebræorum Hypothesis, quoad contenta ulteriora capituli hujus, talis est:

1. Deus cum lux esset omnium intensissima & quidem infinita, & summa tamen etiam Bonitas; propter hanc Creaturas quidem condere voluit, quibus sese communicaret: hæ tamen intensissimam illius lucem neutquam potuissent

qualcosa di temporale, avendo nel tempo un inizio ed una fine.

§. 6. In Dio vi è una Idea, che è la sua stessa immagine, ossia il verbo esistente in lui, il quale in sostanza ed essenza è uno e identico a sé stesso, per mezzo di cui conosce sé stesso non meno di tutte le altre cose, e secondo la quale e per mezzo della quale idea, o verbo, tutte le creature sono fatte e create.

§. 7. Per la stessa ragione in Dio vi è Spirito o Volontà, che da egli procede, e tuttavia riguardo alla sostanza e all'essenza ciò è uno con Lui, per mezzo di cui le creature ricevono l'essenza e l'attività, dal momento che la Creature possiedono l'esistenza e l'essenza semplicemente da lui, poiché Dio vuole che esse siano, la cui volontà, è secondo scienza, sommamente infinita. E così Sapienza e Volontà in Dio non sono Entità o sostanza in qualche modo da lui distinte, ma distinti modi, o proprietà di una e della medesima sostanza. E in qualche modo ciò è lo stesso che i più sapienti e saggi tra i Cristiani intendono per Trinità. Se ora si omettesse la frase che riguarda le tre distinte persone, che è la pietra dell'offesa tanto dei Giudei quanto dei Turchi, e di altri popoli, e in verità non ha ragionevole senso in sé, né si ritrova nelle Scritture, tutti potrebbero facilmente convenire in questo argomento: in nessun modo infatti essi negano che Dio abbia sapienza e una idea essenziale e un verbo tale in sé stesso per cui parimenti tutto conosce; e poiché concedono che lo stesso [essere] dia esistenza a tutte le cose, sono costretti a riconoscere che nello stesso si dia la volontà, per la quale si compie e si traduce in atto ciò che è celato in quella *Idea*, affinché quello generi, e di conseguenza crei la sostanza Essenziale; e ciò stesso è creare, certamente, l'essenza della creatura; infatti non la sola Idea conferisce l'esistenza alla creatura, ma la volontà congiunta all'Idea. Così come l'architetto ha nella sua mente l'idea della casa, la sola Idea non può edificare quella casa, ma la volontà con essa congiunta, e che con questa coopera.

Annotazioni al capitolo I

L'antica opinione degli Ebrei, che è contenuta negli ulteriori capitoli è questa:

I. Poiché Dio era la luce più intensa ed infinita, e nondimeno anche somma Bontà, per questo volle creare le Creature, a cui avrebbe comunicato sé stesso. Esse non avrebbero però potuto tollerare la sua intensissima luce. E ciò significa ciò che le

tolerare. Et hac pertinent ista scripturæ dicta: Deus habitat in luce inaccessibili. Deum nemo vidit unquam, &c.

2. Diminuit ergo in Creaturarum gratiam (ut locus ipsis esse posset) summum illum intensæ suæ lucis gradum, unde locus exoriebatur, quasi vacuus circularis, Mundorum spatium.

3. Hoc vacuum non erat privatio, vel non ens; sed positio lucis diminutæ realis, quæ erat Anima Messia, Hebræis Adam Kadmon dicta: qua totum illud spatium implebatur.

4. Hæc anima Messia unita erat cum tota illa Luce Divinitatis, quæ intra vacuum istud gradu leniori, qui tolerari posset, remanserat, unumque cum illa constituebat subjectum.

5. Hic Messias (λόγος sive verbum & primogenitus Dei filius appellatus) de inde intra sese (facta nova etiam suæ lucis diminutione pro Creaturarum commoditate) condebat omnium creaturarum seriem.

6. Quibus Divinitatis suæque naturæ Lumina ulterius communicabat, tamquam objecta contemplationis & amoris; qui erant actus unitivi Creaturarum & Creatoris, in qua unione creaturarum consistebat felicitas.

7. Trinitas ergo hîc occurrit Divinæ repræsentationis: primusque conceptus est Deus ipse infinitus, extra & supra productionem consideratus: Secundus est Deus idem, quatenus in Messia: & tertius idem Deus, quatenus cum Messia in Creaturis, gradu luminis minimo ad perceptionem Creaturarum accommodato. Huc pertinet illud scripturæ dictum: Deum nemo vidit unquam, (1) Filius (2) qui in sinu Patris (1) est, nobis (3) annunciavit. (3.)

8. Sed & usitatum est apud Hebræos Personarum termino uti, verum ita, ut persona ipsis non denotet suppositum singulare, sed conceptum saltem vel repræsentandi speciem aut considerandi modum: [*Videatur Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 2. 3.*]

CAPUT II

§. 1. *Creaturæ, quamvis Deo non sint coæternæ, infinita tamen à principio habuerunt tempora.* §. 2. *Ita ut nullus annorum numerus, imò ne maximus quidem, quem creatus concipere possit intellectus, pertingere queat ad illarum usque initium.* §. 3. *Creaturæ sensu diverso fuerunt ab æterno & non fuerunt.* §. 4. *Infinitas temporum probatur ab infinita*

scrittura dicono: “Dio abita nella luce inaccessibile. Nessuno ha mai veduto Dio” etc.

II. Diminui quindi, per grazia delle creature (affinché ci fosse un posto per esse), quel sommo grado della sua luce intensa. Così nacque un luogo, come un vuoto circolare, lo spazio dei mondi.

III. quel vuoto non era privazione, o non essere, ma un luogo reale della sua luce diminuita, che era l’Anima del Messia, detta dagli Ebrei “Adam Kadmon”, che riempiva tutto quello spazio.

IV. L’anima del Messia era unita interamente alla luce divina, che rimaneva nel vuoto ad un grado inferiore, così che poteva essere tollerata. Questa anima costituì con quella luce un solo soggetto.

V. Questo Messia (chiamato *logos* o verbo e primogenito figlio di Dio) fece da sé stesso (fatta ancora una nuova diminuzione della sua luce a vantaggio delle creature) la successione di tutte le creature.

VI. la luce della sua divina natura fu condivisa con esse come oggetti della sua contemplazione e amore, che erano gli atti di unione delle creature e del Creatore. Nella cui unione consisteva la felicità delle creature.

VII. La Trinità, dunque, in questa circostanza occorre alla divina rappresentazione: il primo concetto è Dio stesso infinito, considerato al di là e al di sopra della sua creazione; il secondo concetto è Dio stesso, nella misura in cui è nel Messia; è il terzo è ancora Dio, poiché lui è con il Messia nelle creature, in un grado di luce minimo, conformato alla percezione delle creature. Quel che si dice nelle Scritture è conforme a questo: “Nessuno ha mai visto Dio” (1), “L’unigenito di Dio, che è nel seno del Padre” (2) “Egli lo ha rivelato a noi” (3).

VIII. Ma è consuetudine presso gli Ebrei l’uso del termine *Personæ*, ma in verità non per denotare una presunta persona propriamente distinta, ma soltanto un concetto per rappresentare un aspetto o per considerare un modo. (*si veda Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 2. 3.*)

CAPITOLO II

§. 1. *Le creature, per quanto non siano coeterne a Dio, sono esistite per un tempo infinito dal principio.* §. 2. *Così come nessun numero di anni, neppure il più grande che può immaginare l’intelletto creato, può giungere fino all’inizio della loro creazione.* §. 3. *In diversi sensi le creature esisteranno e non esisteranno eternamente.* §. 4. *L’infinità del tempo è provata dalla infinita bontà di*

bonitate DEI, §. 5. Essentiale DEI attributum est esse Creatorem. §. 6. Quid sit tempus, & qua ratione illud in DEO non sit.

§. 1. ET quoniam omnes creaturæ simpliciter ex eo tantum sunt, vel existunt, quia Deus illas esse vult, cujus voluntas infinitè potens est, cujus & mandatum sine omni instrumento causâve instrumentali vel materia solum efficiens est ad dandam creaturis entitatem: hinc necessario sequitur, cùm voluntas Dei sit æterna, sive ab æterno, quòd creatio immediatè & absque ullo temporis intervntu eandem voluntatem sequatur. Et quamvis dici nequeat, creaturas in se consideratas Deo esse coæternas, quia hac ratione æternitas atque tempus simul confunderentur. Attamen creaturæ & voluntas illa, quæ illas creavit, sibi invicem tam sunt præsentis, tamque immediatè sese invicem contingunt, ut nihil intervenire queat, æquè ac si duo circuli immediatè sese contingunt. Nec aliud assignare possumus Creaturis principium nisi Deum ipsum, æternamque illius voluntatem, quæ sit secundùm æternam ejus ideam vel sapientiam. Ex hinc naturali consequentia sequitur, quod tempora à Creatione sint infinita, & sine omni numero, quem intellectus creatus concipere queat, quomodo enim hoc potest esse finitum, vel mensuratum, quod nullum aliud habuit initium quam æternitatem ipsam.

§. 2. Si autem aliquis dicere velit, tempora esse finita, jam supponamus mensuram illorum ab initio in circa 6000 esse annos, (prout quidam sentiunt, haud longiorem esse temporis à primordio decursum) sive cum aliis (qui putant, ante hunc mundum alium fuisse mundum invisibilem, è quo hic mundus visibilis processerit) supponamus durationem mundi fuisse 600000 annorum, vel alius numeri, cujuscunque vel maximi, qui ullâ ratione concipi queat; jam quæro utrùm fieri potuit, ut mundus creatus esset citiùs sive ante hoc tempus? si negant potentiam Dei ad certum annorum numerum restringunt, si affirmant, tempus admittunt ante omnia tempora, quæ manifesta est contradictio.

§. 3. His ita prædicto modo positus, jam facile responderi poterit ad quæstionem illam, quæ tantopere torsit quam plurimos: utrum Creatio facta sit, vel fieri potuerit ab æternitate, sive ab æternate, sive ab æterno? Si enim per æternitatem & æternum intelligunt infinitum numerum temporum, hoc sane sensu creatio facta

Dio. §. 5. L'attributo essenziale di Dio è di essere il creatore. §. 6. Cosa è il tempo e per quale ragione esso non è in Dio.

§. 1. Tutte le creature semplicemente per mezzo di Lui sono, o esistono, poiché Dio vuole che siano, la cui volontà è infinitamente potente, il cui comando senza alcuno strumento o causa strumentale, o materia, è da solo capace di dare esistenza alle creature. Di qui necessariamente, poiché la volontà di Dio è eterna, o dall'eternità, la creazione avviene immediatamente e senza nessuna successione di tempo dalla volontà. e allora non si può dire che le creature considerate in sé stesse siano coeterne a Dio, poiché per questa ragione l'eternità ed il tempo sarebbero confuse. E tuttavia le creature e la volontà, la volontà che le ha create, sono tanto vicendevolmente presenti, e tanto in sé vicendevolmente contigue, che nulla possa intervenire, allo stesso modo in cui due cerchi combaciano. Né possiamo assegnare alle creature altro principio che non sia Dio stesso, e la sua eterna volontà, che è conforme alla sua idea eterna o sapienza. Da questo naturalmente segue che i tempi della Creazione sono infiniti e senza alcun numero che l'intelletto creato possa concepire, in che modo infatti può essere finito, o misurato, dal momento che non ha un inizio se non l'eternità in sé stessa?

§. 2. Se poi qualcuno volesse dire che i tempi sono infiniti, allora supponiamo che la misura di questi abbia inizio 6000 anni fa, (in quanto alcuni ritengono che i tempi dalla prima generazione non siano più lunghi) oppure con altri (che credono che prima di questo mondo ne esistesse uno invisibile, dal quale questo mondo visibile procede). Supponiamo che la durata del mondo sia di 600000 anni, o altri numeri, di cui in qualche modo massimamente ciò che la ragione possa concepire, ora io chiedo se possa essere così, che il mondo è stato creato prima di questo tempo. Se essi negano questo restringono la potenza di Dio ad un certo numero di anni, se lo affermano ammettono un tempo prima di tutti i tempi, che è una contraddizione manifesta.

§. 3. Ciò premesso, si potrà facilmente rispondere a quella questione che tanto ha tormentato molti: se la creazione sia fatta, o poteva essere eterna [in eterno], se per l'eternità, o dall'eterno. Se con eternità o eterno intendono un infinito numero di tempi, certamente in questo senso la creazione è avvenuta *ab aeterno*; se invece intendono tale

est ab æterno: Si autem talem intelligunt æternitatem, qualem Deus habet, ita ut dicendum sit, creaturas esse Deo coæternas, temporisque carere initio, falsum hoc est: æque enim creaturæ ac tempora, quæ nihil sunt aliud quam successivæ motiones & operationes creaturarum principium habuerunt, quod est Deus, sive æterna voluntas Dei. Et quare mirum videatur alicui, si tempora in tota collectione & universalitate sua dicantur infinita, cùm & minutissimum tempus quantulumcunque etiam concipi queat, speciem in se habeat infinitatis? sicut enim nullum tempus tam magnum est, quo non concipi possit majus, ita nullum est tam exiguum, quo non detur minus: Sexagesima enim pars minuti dividi potest in 60 alias & hæc in alias iterum, & sic in infinitum.

§. 4. Sed infinitas temporum ab initio creationis similiter demonstrari potest à bonitate Dei. Deus enim infinite bonus est, amans atque benignus, imò ispa bonitas atque charitas, fons infinitus atque Decanus bonitatis, charitatis atque benignitatis. Jam quomodo fieri potest, ut fons iste non perpetuò scaturiat, aquasque vivas à se emittat? An non Oceanus iste perpetuo superabundabit emanatione sua ad productionem creaturarum, & fluxu quodam continuo? Bonitas enim Dei è propriâ naturâ suâ communicativa est & multiplicativa, cùmque in seipso nullâ re indigeat, nec aliquid sibi addere queat, propter absolutam suam plenitudinem, insignemque quâ pollet, ubertatem, cumque etiam ex eâdem ratione multiplicare nequeat seipsum, id quod idem foret, ac si plures fingerentur Dii, quod esset contradictorium, jam necessariò sequitur, quod ab æterno vel absque omni temporum numero essentiam dederit creaturis, alias enim hæc communicativa Dei bonitas, quod est essenziale istius attributum, finitum quid saltem esset, durationisque tot saltem annorum ejus numerari posset, quo nihil est absurdus.

§. 5. Essenziale igitur Dei attributum est esse Creatorem, adeoque consequenter Deus semper fuit Creator, semperque Creator erit, quia alias mutaretur: & propterea creaturæ semper fuerunt, & semper erunt: æternitas autem creaturarum nihil est, quam infinitas temporum, in qua semper fuerunt, semperque erunt sine fine. Nec tamen infinitas hæc temporum æqualis est infinitati æternitatis Dei, quoniam æternitas divina nulla in se habet tempora, nihilque in ipsa dici potest præteritum vel futurum, sed illa tota & semper

l'eternità, quale quella che concerne Dio, così è come se dicessero che le creature sono coeterne a Dio, e che il tempo non ha alcun inizio, ciò è falso: precisamente infatti le creature, come il tempo, che non sono null'altro che successivi movimenti e operazione delle cose create, ebbero un principio, che è Dio, o l'eterna volontà di Dio. E perché dovrebbe sembrare cosa strana a qualcuno, se i tempi nel loro insieme o universalità si dicano infiniti, poiché anche il tempo per quanto il più piccolo possa essere concepito, ha in sé la forma della infinità? Come infatti non vi è nessun tempo così grande del quale non si possa concepire un tempo maggiore, così non ne esiste nessuno tanto piccolo, di cui non si dia uno minore: la sessantesima parte del minuto può essere diviso in sessanta altre parti e queste in altre sessanta e così all'infinito.

§. 4. Ma l'infinità dei tempi dall'inizio della creazione può essere dimostrata a partire dalla bontà di Dio; Dio infatti è infinitamente buono, amorevole e benigno, in sé stesso bontà e carità, infinita fonte e decano di bontà, carità e benignità. Ora in che modo può essere, che questa fonte non zampilli perpetuamente, e le sue vive acque da sé non faccia scorrere? Forse l'Oceano non sovrabbonda costantemente questa emanazione sua per la generazione delle creature da suo continuo flusso? La Bontà di Dio, infatti, per sua propria natura, è comunicativa e moltiplicativa, e in sé stesso nessuna cosa manca, né si può a lui aggiungere, in ragione della sua assoluta pienezza e della insigne abbondanza, e per la stessa ragione, infatti, non può moltiplicare sé stesso, poiché egli è il medesimo, e se immaginassimo più Dei sarebbe contraddittorio. Allora necessariamente ne consegue che egli diede l'essere alle sue creature *ab aeterno*, o in un tempo senza numero; diversamente, infatti, questa bontà comunicativa di Dio, che è il suo essenziale attributo, sarebbe qualcosa di finito, e la sua durata di un certo numero di anni, e di ciò nulla di più assurdo.

§. 5. Essenziale attributo di Dio è di essere il Creatore, e di conseguenza Dio fu sempre e sempre sarà il Creatore, poiché diversamente sarebbe mutevole. E per questo le creature sempre furono e sempre saranno. Tuttavia, l'eternità delle creature non che è una infinità di tempi, nella quale sempre furono e sempre saranno senza fine. Né tuttavia questa infinità di tempi è uguale alla infinita eternità di Dio, poiché l'eternità di Dio non ha Tempi in sé stessa e nulla che in sé può essere detto passato o futuro, ma quella è totalmente e sempre presente, e

præsens est, inque temporibus quidem est, sed ab iisdem non comprehenditur. *Hebræi, quamvis paulò aliter de istis loquantur, ut apparet Kabbala denudata tom. I. part. II. pag. 29. 30. & Philos. Kabbal. dissertat. 3. cap. 6. & 7. in Kabb. denud. tom. I. part, 3. huic tamen opinioni non contradicunt: quia indefinitam temporum durationem admittunt. Confess. Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 7. §.4. 5. 7. in Cabbalæ denud. tom. 11. tract. ult.*

§. 6. Et ratio quidem hujus manifesta est, quia tempus nihil aliud est quam successiva motio, sive operatio creaturarum, quæ motio sive operatio si cessatura esset, tempus similiter esset cessaturum, ipsæque creaturæ simul desinerent cum tempore, cum hæc fit natura cujusvis creaturæ, ut in motione fit, vel motionem quandam habeat, qua mediante progrediatur excrescatque ad ulteriorem perfectionem. Cumque in Deo nulla sit successiva motio, vel ad ulteriorem perfectionem operatio, eò quòd ille sit absolutissime perfectus, hinc nulla tempora in Deo sunt ejusque æternitate. Porrò etiam quia nullæ in Deo sunt partes, nulla etiam in ipso sunt tempora omnia enim tempora suas habent partes, & quidem in infinitum divisibiles, prout jam dictum.

CAPUT III

§. 1. *Deus est agens liberrimum, & tamen etiam maximè necessarium.* §. 2. *Indifferentia voluntatis, quam Scholastici in Deo esse opinati sunt, merum est figmentum.* §. 3. *Deus creavit mundum non propter externam quandam necessitatem, sed ex interno impulsu divina sua bonitatis & sapientiæ.* §.4. *Creaturæ creatæ sunt infinitæ, mundique sunt infiniti.* §. 5. *Creaturarum minima, quam concipere possumus, infinitas in se habet creaturas.* §. 6. *Id quod tamen creaturas Deo non reddit æquales.* §. 7. *Refutatio spatiorum imaginariorum, quæ à Scholasticis fuere conficta, quasi extra creaturas existerent.* §. 8. *In Deo locum non habet ulla successiva motio.* §. 9. *Respon sio ad objectionem.* §. 10. *Omnes creaturæ sunt unitæ & quidem certo modo.*

§. 1. PRæterea si debità considerentur præmemorata Dei attributa, & in specie hæc duo: nimirum illius sapientia atque bonitas, omnino jam refutari potest, & eliminari illa voluntatis indifferentia, quam Scholastici falsoque sic dicti

certamente è nel tempo, ma non compresa in questo. *Gli ebrei sembrano esprimersi diversamente da questo, come appare in Kabbala denudata tom. I. parte II. Pag. 29. 30. e Philos. Kabbal. Dissert. 3. Cap. 6 e 7 in Kabb. Denud. Tom. I parte 3. Ma essi non contraddicono questa opinione poiché ammettono un'infinita durata dei tempi. (Confess. Adumbratio Kabbalæ Christianæ cap. 7. § 4. 5. 7. In Cabbalæ denud. Tom. II. Ultimo trattato).*

§. 6. E la ragione di questo è manifesta, poiché il tempo null'altro è che il successivo movimento, o azione, delle creature, il cui movimento o azione se cessasse, similmente cesserebbe il tempo e le creature stesse cesserebbero con il tempo, poiché tale è la natura della creatura, di essere in movimento, o di avere un qualche movimento, mediante il quale progredisca e cresca verso ulteriore perfezione. In Dio non vi è movimento successivo, o azione verso una ulteriore perfezione, poiché egli è assolutamente perfetto, da ciò allora che nessun tempo vi è in Dio e nella sua eternità. Inoltre, poiché in Dio non vi sono parti, in Lui non vi sono inoltre tempi, poiché tutti i tempi hanno le loro parti e sono divisibili all'infinito, come abbiamo detto.

CAPITOLO III

§. I. *Dio è agente liberissimo, ed anche massimamente necessario.* §. 2. *L'indifferenza della volontà, come gli Scolastici credono che sia in Dio, è una mera invenzione.* §. 3. *Dio ha creato il mondo non per una qualche necessità esterna ma per un impulso interno di sua divina bontà e sapienza.* §. 4. *Le creature create sono infinite, ed i mondi sono infiniti.* §. 5. *La più piccola delle creature che possiamo concepire ha in sé infinite creature.* §. 6. *Ciò, tuttavia, non rende le creature uguali a Dio.* §. 7. *Una confutazione degli spazi immaginari, che gli scolastici inventarono come esistenti al di fuori della creatura.* §. 8. *In Dio non ha luogo nessun movimento successivo.* § 9. *Risposta alle obiezioni.* §. 10. *Tutte le creature sono unite in un certo qual modo.*

§. 1. Inoltre, se gli attributi di Dio prima menzionati sono considerati debitamente, ed in particolare questi due: certamente la sua Sapienza e Bontà, è possibile rifiutare ed eliminare totalmente la Indifferenza della volontà che gli Scolastici e coloro

Philosophi in Deo esse opinati sunt, quamque improprie appellarunt liberum arbitrium. Quamvis enim Dei voluntas sit liberrima, ita ut quidquid faciat erga creaturas suas sine omni externa violentia, vel coactione, vel sine omni à creaturis profecta causa liberè enim est, sponte ille facit, quidquid facit, illa tamen indifferentia agendi vel non agendi, nullo modo dicenda est in Deo esse; hæc enim non nisi imperfectio esset, Deumque similem efficeret corrumpibilis creaturis. Ista enim voluntatis indifferentia fundamentum est omnis mutabilitatis & corruptibilitatis in Creaturis, ita ut nullum foret malum in Creaturis, si mutabilitas non esset. Si ergo supponeretur eandem in Deo esse, ille supponeretur esse mutabilis, similisque adeo fieret homini corruptibili, qui sæpe aliquid facit ex mero arbitrio, non autem vera solidaque ratione, sive sapientiæ ductu: ubi similis est crudelibus illis, qui in mundo sunt, tyrannis, qui plurima faciunt ex mera sua voluntate, sua fieti potentia, ita ut factorum suorum haud reddere queant aliam, quam merum suum arbitrium: Cùm tamen quilibet vir bonus eorum, quæ agit vel acturus est, congruam reddere queat rationem: idque propterea quia novit atque intelligit veram bonitatem ac sapientiam hoc ipsum à se requirere ut id faceret: quare illud etiam effectum esse vult, ex eo quod rectum sit, ita ut si illum non faceret, officii non foret memor.

§. 2. Vera ergo Justitia sive Bonitas nullam habet in se latitudinem vel indifferentiam, sed similis est lineæ cuidam rectæ, quæ ducta est ab uno puncto ad aliud: ubi dici non potest, inter duo puncta indifferenter duci posse duas vel plures lineas, quæ omnes sint rectæ, eò quòd una tantum queat esse recta, cæteris omnibus existentibus curvis, idque secundùm magis vel minus, quatenus nempe plus minusve ab una illa recta linea discedunt. Unde manifestum est, hanc ipsam voluntatis differentiam nullum in Deo habere locum, eò quòd sit imperfectio: qui propterea quamvis agens liberrimum simul tamen etiam est maxime necessarium agens, ita ut non possit non facere, quidquid facit in creaturis suis, vel erga eas, cum propria ipsius infinita sapientia, bonitas atque justitia lex ipsi sint, quam transgredi haud possit. *Vide Philos. Cabbal. dissertat. 3. cap. 6. & 7. in Kabbalæ denud. tom. 1. part. 3).*

che falsamente sono detti filosofi, ritengono che vi sia in Dio, e che impropriamente chiamano libero arbitrio. Per quanto, infatti, la volontà di Dio sia liberissima, così che, qualsiasi cosa faccia verso le sue creature, senza alcuna violenza esterna o coazione, o senza alcuna causa derivante dalle creature, infatti qualsiasi cosa faccia, egli la fa spontaneamente e generosamente; tuttavia, quella indifferenza dell'agire o non agire, in nessun modo si può dire che sia in Dio, poiché infatti non soltanto sarebbe una imperfezione, e renderebbe Dio Simile alle creature corruttibili. Infatti, la indifferenza della volontà è il fondamento della mutabilità e della corruttibilità delle creature, così come non ci sarebbe alcun male nelle creature se non vi fosse mutevolezza. Se dunque si supponesse che in Dio vi fosse lo stesso, supporremmo che Egli sia mutevole, e simile, perciò, agli uomini corruttibili, i quali avrebbe creato per mero arbitrio, e non invece per vera e solida ragione, e condotto dalla sapienza; sarebbe simile ai crudeli che sono nel mondo, ai tiranni, che fanno molte cose per mera volontà, contando sul proprio potere, così che non devono rendere altra spiegazione per il loro operato che il mero loro capriccio. Poiché tuttavia qualche uomo buono tra loro, che agisce o sta per agire, è in grado di rendere congrua spiegazione del suo operato, e ciò poiché egli sa e comprende che la vera bontà e sapienza gli richiedono di fare ciò; per cui egli vuole che questo sia fatto, come è giusto che sia, poiché se non agisse così verrebbe meno al suo dovere.

§. 2. Dunque, la vera Giustizia o Bontà non ha in sé discrezionalità o indifferenza, ma è simile ad una linea retta che è tracciata da un punto ad un altro, dove non si può dire che tra due punti possano essere tracciate due o più linee che siano tutte rette, poiché una soltanto può essere retta, le altre saranno tutte curve, le une maggiormente, o in modo minore, al punto in cui si separano o si avvicinano a quella retta prima menzionata. Da ciò è manifesto che quella Indifferenza della volontà non ha luogo in Dio, poiché sarebbe una imperfezione; così, perciò, è sommo agente liberissimo e allo stesso modo è anche agente massimamente necessario, cosicché Egli non possa non fare qualsiasi cosa faccia nelle sue creature o verso di esse, poiché di lui è propria l'infinita sapienza; bontà e giustizia sono legge in Lui, che non può trasgredire. (*vedi Philos. Kabbal. Dissert. 3. Cap. 6 e 7 in Kabb. Denud. Tom. I, parte 3).*

§. 3. Hinc ergo manifestè simul consequitur, non indifferens fuisse Deo, utrum voluerit essentiam dare Creaturis, an minus: sed ab interno quodam impulsu divinæ suæ bonitatis atque sapientiæ eas faciebat; adeoque mundos sive creaturas tam cito creabat, quam poterat: hæc enim est natura agentis necessarii facere quantumcumque possit. Cùm ergo potuerit mundo, vel creaturas infinitis temporibus creare ante 6000 annos, sive ante 60000 vel 600000 &c. Hinc sequitur eum hoc fecisse. Porrò Deus omnino facere potest, quod non implicat contradictionem: hoc autem contradictionem non implicat, si mundi vel creaturæ dicantur fuisse vel continuo extitisse infinitis temporibus ante hoc momentum, prout sunt infinito tempore post hoc momentum: sique nulla est contradictio in casu posteriori, nulla etiam esse potest in priore; ex paritate rationis.

§. 4. His attributis debite consideratis etiam sequitur creaturas esse infinito numero creatas, vel dari infinitatem mundorum sive creaturarum factarum à Deo. Cùm enim Deus sit infinite potens, nullus dari potest creaturarum numerus, ut non semper facere possit plures: Et quia prout jam probatum est, ille facit, quantumcumque facere potest: certè voluntas, bonitas & benignitas ejus tam est ampla atque extensiva, quàm ipsius potentia: unde manifesto consequitur creaturas esse infinitas, infinitisque modis creari, ita ut nullo terminari limitative queant numero vel mensurâ. Ponamus exempli gratia totam creaturarum universitatem esse circulum, cujus semidiameter tot contineat terræ diametros, quot sunt grana pulveris vel arenæ in toto terræ globo, si ille divideretur in Atomos tam exiguas, ut 100000 earumdem in unico papaveris grano containerentur. Quis jam negare poterit infinitam Dei potestatem hunc numerum facere potuisse majorem, majoremque adhuc semper facere posse in infinitam usque multiplicationem? cùm facilius sit infinitæ huic potestati multiplicare reales creaturarum essentias, quam perito est Arithmetico numerum aliquem semper facere majorem atque majorem, qui nunquam potest esse tam magnus, ut non sive addendo, sive multiplicando idem possit in infinitum augeri. Cumque jam demonstratum sit, Deum esse agens necessarium, & omnia facere quæcumque facere potest: necesse est, illum multiplicasse & semper adhuc multiplicare atque adaugere essentias creaturarum in infinitum. *De infinitate videri potest Philos. Cabbalist dissert. I, cap. 6. & dissert.3. c. 1. in Kabb.*

§. 3. Di qui, dunque, è manifesto e ne consegue che non fu indifferente a Dio il dare o meno l'esistenza alle sue Creature, ma egli creò queste in un certo impulso interno della sua Divina bontà e sapienza, e creò il mondo o le creature non appena ebbe potuto, poiché questa è la natura di un Agente necessario, fare qualunque cosa possa. Dunque, poiché egli ha potuto creare il mondo o le creature in Infiniti Tempi, prima di 6000 anni, oppure prima di 60000 o 600000 ecc, ne consegue che egli lo fece, e ne consegue che Dio può fare tutto, e ciò non implica contraddizione. Inoltre, non implica contraddizione se il mondo o le creature si dicano *essere* o esistite in tempi infiniti, prima di questo momento, o anche in un infinito tempo dopo quel momento, se non vi è contraddizione nel caso precedente, non ve ne sarà neanche nel successivo per la stessa ragione.

§. 4. Debitamente considerati questi attributi, ne consegue che le creature sono create in numero infinito, o che si dia una infinità di mondi o di creature generate da Dio. Poiché infatti Dio è infinitamente potente, non si può dare un numero di creature tale che egli non possa sempre crearne in numero maggiore. E poiché, come è già stato provato, egli fa tanto quanto può, certamente la sua volontà, bontà e benignità in lui è tanto ampia quanto estensiva, quanto la sua stessa potenza, da cui evidentemente consegue che le creature siano infinite, e create in infiniti modi, cosicché non possono essere limitate o circoscritte in nessun numero o misura. Supponiamo ad esempio che l'intero universo delle creature sia un cerchio, il cui semi-diametro contiene molti [altri] diametri della Terra, come se fossero granelli di polvere o sabbia, nell'intero globo terrestre; se li dividessimo in atomi talmente piccoli che 100000 possano essere contenuti in un seme di papavero, chi potrebbe negare che l'infinita potenza di Dio possa rendere maggiore questo numero, e possa renderlo sempre maggiore in una infinita moltiplicazione? Poiché è più facile per questa infinita potenza moltiplicare le essenze materiali – l'essere delle creature, che per un esperto Aritmetico rendere sempre maggiore un numero, di cui non vi può essere un numero tanto grande che per addizione o per moltiplicazione non si possa essere aumentato all'infinito. E come è stato già dimostrato, Dio è agente necessario, e compie tutto ciò che può compiere, e necessariamente egli moltiplica e continua a moltiplicare ed aumentare le essenze delle creature *ad infinitum*. (*sulla infinità si può vedere Philosophiæ Cabbalist. Dissert. I, cap. 6. E dissert. 3. C, I, in Kabb. Denud. Tom. I parte 3,*

denud. tom. I. part 3. unde melius creaturæ dicerentur indefinitæ quam infinitæ.

§. 5. Eadem ratione etiam probatur, quod non saltem totum universum sive systema creaturarum simul consideratarum infinitum sit, vel infinitatem in se habeat, sed etiam quælibet creatura, quamvis minima, quam nostris conspiciere queamus oculis, nostrave concipere mente, talem in se habeat partium, vel potius integrarum creaturarum infinitatem, ut numerari nequeant. Sicut enim negari non potest; Deum locare posse unam creaturarum in aliam: ita duas æque sic locare poterit ac unam, & æque quatuor ac duas, & sic octo eodem modo quam quatuor, ut ita illas multiplicaret sine fine minores semper locando intra majores. Cùmque nulla creatura tam possit esse parva, ut non semper dari queat minor, sicut nulla tam est magna, quâ non semper dari possit major. jam sequitur, quòd in minima creaturarum existere & contineri queant creaturæ infinitæ, quæ omnes possint esse corpora, suoque modo erga se invicem impenetrabilia. Quoad illas autem creaturas, quæ sunt spiritus, seseque invicem penetrare possunt, in quolibet spiritu creato esse poterit aliqua spirituum infinitas, qui spiritus omnes æqualis sint extensionis tam cum spiritu prædicto, quàm secum invicem; hoc enim in casu spiritus sunt subtiliores & spiritualiores, qui penetrant grossiores, magisque corporeos; unde nullus hic esse potest spatii defectus, ut alter alteri cedere cogatur. De natura autem corporum & spirituum plura dehinc dicentur suo loco. Hoc solum hîc demonstrare sufficiat, quòd in qualibet creatura sive illa spiritus sit, sive corpus, sit infinitas cæterarum, quæ singulæ iterùm in se habeant infinitatem, quælibet etiam harum, & sic in infinitum.

§. 6. Hæc omnia insigniter extollunt, atque commendant magnam Dei potentiam atque bonitatem ex eo quod absolutè ipsius infinitudo in operibus manus ejus elucescat, imò in quælibet creatura ab ipso producta. Nec enim objici potest, nos creaturas Deo statuere æquales, sicut enim unum infinitum majus esse potest altero: ita Deus semper infinitè major est, quàm omnes ipsius creaturæ, ita ut nulla hic institui possit comparatio. Atque sic reverâ invisibilia Dei clare videntur, si intelligantur per illa, vel in illis, quæ facta sunt. Quo majora enim & magnificentiora sunt opera, eo magis eadem ostentant opificis sui magnitudinem. Quapropter illi qui statuunt universum creaturarum numerum, solummodo esse finitum, & ex tot saltem consistere

dove le creature sono meglio dette indefinite che infinite).

§. 5. Per la stessa ragione è dimostrato che non soltanto l'intero universo o sistema delle creature è allo stesso modo considerato infinito, o che ha in sé l'infinità, ma anche che qualsiasi creatura, per quanto piccola che possiamo osservare con gli occhi, o concepire con la mente, ha in sé una infinità di parti, o meglio di intere creature, che non si possono numerare. Così come non può essere negato che Dio possa mettere una creatura in un'altra, così che non possa metterne due al posto di una, o quattro al posto di due, o allo stesso modo otto al posto di quattro, e moltiplicare senza fine le minori sempre aggiungendole alle maggiori. Poiché nessuna creatura può essere tanto piccola che non ve ne può essere una minore, così nessuna è tanto grande che non si possa sempre dare una maggiore, ne consegue che nelle più piccole creature possano esistere ed essere contenute infinite creature, le quali possono essere tutte corpi, e dunque a loro modo impenetrabili vicendevolmente. Circa invece quelle creature che sono spiriti, le quali possono penetrarsi vicendevolmente, in ogni spirito creato vi può essere una infinità di spiriti, ognuno dei quali può essere di eguale estensione di quello spirito prima menzionato, quanto essi sono l'uno con l'altro; poiché infatti in questo caso questi spiriti sono più sottili ed incorporei e penetrano i più grossolani e più corporei, da cui nessuna mancanza di spazio può esserci, poiché l'uno lo cede all'altro contraendosi. Sulla natura di corpi e spiriti molto si dovrebbe dire nella appropriata sede. Ciò è sufficiente per dimostrare che in ogni creatura, sia essa corpo o spirito, vi sono infinite creature, le quali singolarmente in sé hanno l'infinità, ed ancora in questo modo all'infinito.

§. 6. Tutte queste cose magnificano e presentano la gloriosa potenza e bontà di Dio, poiché la sua infinità si manifesta nell'opera delle sue mani, come in qualsiasi creatura da lui generata. Né si può obiettare che noi creature siamo uguali a Dio, ad esempio infatti un infinito può essere più grande dell'altro, così Dio è sempre infinitamente maggiore di ogni sua creatura e null'altro a lui può essere comparato. E così in verità le cose invisibili di Dio si vedono chiaramente, si comprendono attraverso o in quelle cose che sono create. Infatti, tanto grandi e magnifiche sono le opere, tanto maggiormente queste mostrano la grandezza del loro artefice. Per questo coloro i quali ritengono che il numero delle creature nell'universo sia finito, e consista in alcuni individui che possono essere numerati, e che l'intero

individuis quod numerari queant; totumque universi corpus tot saltem occupare jugera vel milliaria, vel diametros terræ secundum longitudinem, latitudinem & profunditatem, exili nimirum & indecoro cogitandi gradu, tantam considerant majestatem: Deusque ille, quem hi sibi fingunt, verus non est Deus, sed idolum propriæ suæ imaginationis, quem illi tam anguste includunt habitaculo, qualis aviculæ exiguæ incarceratæ caveæ, quæ mensuram paucorum pollicum adæquat: quid enim est aliud mundus ille, quem ipsi supponunt, respectu veri magnique illius universi superius descripti?

§. 7. Si autem dicant, se Deum non includere finito huic universo, sed imaginari eundem non minus extra hoc etiam existere in infinitis spatiis imaginariis, æque ac intra illud. Ad hæc respondetur, Si spatia hæc imaginaria mere sunt imaginaria, illa sane non nisi vanissima sunt cerebri figmenta, si vero entia sunt realia, quid aliud esse possunt quam Creaturæ Dei. Præterea Deus vel operatur in spatiis istis vel non: Si non, Deus ibi non est, ubicumque enim est, ibi operatur, cùm hæc illius sit natura, ut ita agat, prout natura est ignis, quod ardeat, vel solis, quod splendeat. Ita enim Deus perpetuo operatur, opusque ejus est creare, vel essentiam dare Creaturis secundum æternam illam, quæ in ipso est, Ideam vel sapientiam, *Juxta Hebræos Deus infinitus quem Ænsoph vocant, propterea dicitur extra mundi locum existere, quia creatura immensitatem lucis ejus capere non posset, vid. quæ dicta sunt in annot. ad cap. I. Nec dicendus est existere in spatiis imaginariis, quia Deo planè nullum competit spatium. Quin & operari ibidem dici potest simplici sua activitate: quidquid autem ratione creaturarum operatur, per Messiam est, qui non est immensus ut Ænsoph ipsum.*

§. 8. Hæc autem continua actio vel operatio Dei, quatenus in ipso est, vel ab ipso prodit, sive quatenus respectum habet ad ipsum, solummodò unus est actus continuus, sive mandatum voluntatis ejus, nec successionem sive tempus in se habet, nec prius, nec posterius: sed simul ac semper præsens est Deo, ita ut nil sui sit præteritum, nihilque futurum, eò quòd partes non habeat. Quatenus verò elucescit vel terminatur in creaturis, tempus habet partiumque successionem: Et quamvis imaginatio vel conceptus difficulter admodum concipiat, vera tamen & solida ratio sufficienter illud evincit.

corpo dell'universo occupi un certo numero di iuggeri o di miglia, o diametri di terra secondo longitudine, latitudine e profondità, considerano una così grande maestà certamente con un così piccolo ed indecoroso concetto. E quel Dio che loro immaginano per sé stessi non è il vero Dio, ma un idolo della loro stessa immaginazione, che loro confinano in uno spazio tanto angusto quanto quello di un piccolo uccellino intrappolato in un buco, la cui misura è di pochi pollici. Cosa è questo altro mondo che loro immaginano rispetto al vero e magnifico universo prima descritto?

§. 7. Se poi dicessero che non confinano Dio in un universo così ristretto ma lo immaginano esistere non di meno fuori di esso in infiniti spazi immaginari e allo stesso modo come entro di quello, a questi si può rispondere, se questi spazi sono meramente immaginari, certamente essi non saranno che vanissime rappresentazioni della mente, se in realtà sono reali, cosa possono essere se non creature di Dio? Inoltre, Dio opera in questi spazi oppure non lo fa: se non, allora Dio non è in quel luogo, ma ovunque sia, in quel luogo opera, poiché questa è la sua natura, di operare in tal maniera, come è della natura del fuoco ardere, o del Sole di splendere. Così Dio è perpetuo operare, e la sua opera è creare, o dare essenza alle creature secondo quella eterna Idea o Conoscenza che è in Lui. *Secondo gli Ebrei, l'infinito Dio che chiamano Ænsoph, si dice che esista al di fuori dello spazio del mondo, poiché una creatura non può accogliere l'immensità della sua luce (si vedano le cose dette nelle annotazioni al capitolo I). Né si può dire che esista negli spazi immaginari poiché evidentemente nessuno spazio coincide con Dio, allora si può dire che agisca mediante la sua semplice attività: ma qualsiasi cosa egli faccia per le creature è fatta attraverso il Messia, che non è immenso come Ænsoph stesso.*

§. 8. Questa continua azione o opera di Dio, poiché è in lui, da lui procede, oppure, poiché si riferisce a lui, è un solo e continuo atto, o il comando della volontà sua, che non ha in sé tempo o successione, né prima, né dopo, ma è sempre presente e simultaneo a Dio, così che nulla in lui è passato o futuro, poiché Egli non ha parti. Ma nel momento in cui termina e si manifesta nelle creature, il tempo si compone di successione di parti, e nonostante sia difficile concepire questa immagine o concetto, la vera e solida ragione può evincerlo sufficientemente. Tuttavia, può un nostro umile e comune esempio, che segue, prestare un piccolo

Conceptui tamen nostro exiguum præstat auxilium, commune humileque exemplum, quod sequitur? Ponatur magnus Circulus sive rota moveri per centrum, ibi Centrum in uno semper quiescit loco, prout quidam opinantur. Solem hoc modo moveri circa suum centrum ab Angelo quodam vel Spiritu in centro existente, intra spatium tot vel tot dierum; Jam verò quamvis centrum totam moveat rotam, magnamque & continuam in illo efficiat motionem, ipsum tamen quietum permanet semper, nec ullo movetur modo; Quanto magis istud in Deo ita se habet, qui primus est motor in omnibus creaturis suis, juxta omnes motiones illarum veras ac ordinatas: ille autem ipse non movetur ab his, verum hoc ipsum, quod analogicè in illo respondet motionibus sive operationibus creaturarum, regimen est voluntatis suæ: Quod si propriè loqui velimus, motio non est, quia omnis motio successiva est, inque Deo locum habere non potest, prout superius est demonstratum.

§. 9. Contra hoc autem quod á nobis dictum est, minima etiam creaturarum, qualiscunque denique concipi queat, infinitas in se habere creaturas, ita ut vel minima particula corporis sive materiæ infinitis modis extendi dividique possit in partes minores, minoresque semper & magis exiguas á quibusdam objectio formatur subsequens.

Illud quod actualiter divisibile est, in quantum actualis divisio ullatenus fieri potest, divisibile est in partes indiscerptibiles. Materia autem sive corpus (materia nimirum illa integralis vel composita) actualiter divisibilis est, in quantum actualis divisio ullatenus potest fieri &c. Ergo &c. Respondeo: Hoc argumentum laborare fallacia illa, quam Logici appellant compositiones nos componendorum, quæ est conunctio verborum sive terminorum, quæ implicat contradictionem sive absurditatem; eaque latet in hoc termino: *Actualiter divisibile*; qui denotat unam eandemque rem divisam esse & non esse divisam: *Actualiter* enim significat divisionem, & *divisibile* non divisionem, sed saltem capacitatem, juxta quam aliquid dividi queat. Quod tam est absurdum & contradictorium, ac si quis dicat: visibiliter cæcum, sensibiliter insensibilem, vel vivaciter mortuum. Si autem per terminos: *Actualiter divisibile*; non intelligant duo, sed unum saltem quid, nimirum, quod vel revera sit divisum, vel saltem divisibile, fallacia facile se nobis exhibebit. Primò enim si tò *actualiter divisibile* nihil aliud ipsis denotet,

ausilio nel comprenderlo? Si ponga un grande cerchio o una ruota che si muove grazie al centro, dove il centro resta fermo; come propriamente si può pensare, il Sole è mosso in questo modo intorno al suo centro (da un Angelo o da un qualche spirito esistente nel suo centro) in un certo spazio o in alcuni giorni. Ora, per quanto il centro muova l'intera ruota, e sia causa di moto continuo e incessante in essa, questo rimane tuttavia sempre in quiete, e non è mosso in alcun modo. In modo maggiore ciò accade in Dio che è il primo motore di tutte le sue creature, secondo tutti i movimenti di queste, veri e ordinati. Egli, tuttavia, non è mosso da queste, in verità qualcosa per sé stesso che analogamente in lui risponde ai moti e alle operazioni delle sue creature, il comando della sua volontà, che, se vogliamo parlare propriamente, non è movimento, poiché ogni movimento presuppone una successione, che in Dio non può avere luogo, come prima è stato dimostrato.

§. 9. Contro ciò che abbiamo detto, che anche le più piccole creature che in ogni caso tali possiamo concepire, hanno in sé infinite creature, così che la più piccola particella di corpo o materia può essere divisa ed estesa in parti più piccole e via via sempre minori, può essere formulata l'obiezione che segue. Ciò che è realmente divisibile, fino a quando una divisione effettiva è possibile, è divisibile in parti *indiscerpibili*; inoltre, la materia o il corpo (la materia è appunto intera o composta) è effettivamente divisibile fin quando una reale divisione può aver luogo e così via.

Io rispondo: questo argomento cade sotto l'errore che i Logici definiscono *compositiones non componendorum*, che è una congiunzione di parole o di termini, che implicano una contraddizione o una assurdità. Come accade in questi termini, "realmente divisibile", che indica che la stessa cosa può essere o non può essere divisa. *Realmente* indica una divisione, e *divisibile* non una divisione ma solo la possibilità che qualcosa possa essere diviso. Ciò, tuttavia, è assurdo e contraddittorio, come se si dicesse "visibilmente cieco", o "sensibilmente insensibile o "vivacemente morto". Se invece con *realmente divisibile* non si intendono due cose ma una sola, appunto, ciò che è in verità diviso, o soltanto divisibile, l'errore è facilmente scoperto. Per prima cosa, se per *realmente divisibile* si intende nient'altro che ciò che è diviso, in questo senso concedo la prima ipotesi, ovvero che ciò che è realmente, fin quando una reale divisione può avvenire, è divisibile in parti *indiscerpibili*. Ma in

quam quod divisum sit hoc sensu; Majorem concedo: Quod nimirum illud, quod revera est divisum in quantum actualis divisio ullatenus fieri potest, sit divisibile in partes indiscerptibiles. Verùm hac ratione falsa est minor; quod nempe materia actualiter divisa sit eo usque, quousque actualis divisio ullatenus fieri potest. Secundó autem si per id quod *actualiter divisibile* dicunt, intelligant rem solummodo *divisibilem*, seu in qua est potentia sive capacitas, ut ita dividi queat; jam majorem nego, nimirum quod illud, quod divisibile est, in quantum divisio fieri potest, divisibile sit in partes indiscerptibiles. Et præterea hoc sensu propositio illa mere est tautologica, inanisque ejusdem rei repetitio, qualis nempe & hæc esset: Quidquid removeri potest à loco suo, eatenus quatenus removeri potest; id removeri potest ad aliquam usque distantiam. Sed Londinum vel Roma removeri possunt à loco suo eatenus quatenus removeri possunt. Ergo &c. Sic eadem argumentandi forma probari potest, quod anima hominis finitum saltem annorum habeat numerum, quibus existat vel essentiam habeat: quodque consequenter sit mortalis finemque habeat, ita nimirum: Illud, cujus tempus sive duratio actualiter divisibilis est eousque quousque actualis divisio ullatenus fieri potest, habiturum est finem, & divisibile est in finitum annorum numerum; sed animæ tempus sive duratio actualiter divisibilis est eousque quousque actualis divisio ullo modo deduci potest: Ergo &c. Si regeratur, quod tempus animæ, si pervenerit ad talem annorum divisionem, finem quidem habiturum sit, fieri autem posse, ut deinde accipiat tempus aliud post hoc primum, & sic in infinitum. Jam idem & ergo respondeo: quod nempe materia, si pervenerit ad talem usque divisionem, finem qui dem habeat istius divisionis, deinceps autem admittere posset aliam divisionem post hanc primam, & sic in infinitum. Et hic notari velim: Cùm dico; minimam, particulam corporis sive materiæ ita dictæ divisibilem semper esse ulterius in minores partes in infinitum, ita ut nulla divisio actualiter fieri queat in materia, quæ non semper ulterius sit divisibilis, sive capax, ut in minora dividatur, idque sine fine; quod hoc ipso non determinem, quid absoluta Dei potentia factura sit, vel facere possit, prout quidam inaniter & crasso modo disputant, sed tantum insinuem, quid potentia Dei faciat, vel factura esset, qvatenus operatur in creaturis & simul cum creaturis, in quantum

verità, per questa ragione, la seconda ipotesi è falsa, cioè che la materia è realmente divisa al punto in cui una reale divisione può avvenire. In secondo luogo, se con ciò che chiamano *realmente divisibile* intendono qualcosa che sia soltanto *divisibile*, nel senso di una “potenza” o di una “capacità” che questa possa essere divisa, allora nego la premessa maggiore, e cioè che ciò che è divisibile, fin quando una divisione è possibile, è divisibile in parti *indiscerpibili*. Ed inoltre in questo senso la proposizione è meramente tautologica, ed una inutile ripetizione della stessa cosa, come quella che segue: che qualcosa può essere rimosso dal luogo in cui è, fin dove e fino a quando può essere rimosso, ovvero può essere rimosso fino ad una certa distanza. Ma Londra o Roma possono essere rimosse dal loro posto fin dove possono essere rimosse; dunque, allo stesso modo, secondo questo argomento, può essere provato che l’anima dell’uomo consiste di un numero finito di anni soltanto in cui esistere o essere, e di conseguenza che questa è mortale ed ha una fine. Se così fosse, che il tempo o la durata sono divisibili finché una reale divisione può aver luogo, questo dovrebbe avere una fine ed essere divisibile in un numero finito di anni. Ma il tempo o la durata è *realmente divisibile* fino a quando una reale divisione è possibile ecc. Ma se si nega questo, cioè che il tempo dell’anima (se si verificasse una certa divisione di anni) ha una fine, ma che possa continuare in un altro Tempo dopo il primo, e così all’infinito. Allora io rispondo: che se anche la Materia può avere una certa divisione, e raggiungere la fine di questa divisione, si può ammettere un’altra divisione dopo la prima, e così all’infinito. E si noti che io dico che la più piccola parte di un corpo, o di cosiddetta materia, può essere divisa in parti più piccole, *ad infinitum*, cosicché nessuna reale divisione può essere fatta nella materia di cui non sia possibile una ulteriore divisione, o possibilità di essere ulteriormente divisa. E questo senza fine. Poiché non voglio con questo determinare cosa l’assoluta potenza di Dio farà o possa fare, come alcuni fanno in modo vano e grossolano, ma soltanto ipotizzare cosa la potenza di Dio farebbe o farà, al punto in cui opera nelle creature e insieme alle creature, così come in ogni opera o generazione come anche in ogni scomposizione o divisione nella natura dei corpi o delle creature ; egli non divide, o nessun corpo può essere diviso, in parti così piccole che nessuna di queste possa essere ancora divisa in parti più piccole. Inoltre, il corpo di alcuna creatura può essere diviso fino alle sue minime parti; questo

scilicet in omnibus productionibus & generationibus, prout etiam in omnibus resolutionibus & divisionibus corporum natura sive Creatura nunquam dividat ullum corpus in tam minutas partes, & nunquam ita dividere illud queat, ut quælibet istarum partium non semper capax sit ulterioris divisionis; quæque præterea corpus ullius creaturæ nunquam reduci queat in sua minima; imò quæ eousque reduci non possit, vel per subtilissimas operationes ullius creaturæ, sive creatæ potestatis. Et hæc responsio ad scopum nostrum sufficit: Deus enim nullam facit divisionem in ullo corpore sive materia, nisi in quantum cooperatur cum creaturis; & propterea ipse nunquam reducit creaturas in minimas earum partes, quia deinde omnis motio & operatio in creaturis cessatura esset, (hæc enim est natura omnis motionis, ut atterat & dividat rem aliquam in partes subtiliores) hæc enim facere contrarium esset sapientiæ & bonitati Dei; si enim omnis motio vel operatio cessaret in aliqua creatura, illa creatura omnino foret inutilis in creatione, adeoque melior non esset, quam si foret merum nihilum & purum putum non ens. Id autem prout jam dictum est, quod contrarium est sapientiæ atque bonitati Dei, sive ulli ipsius attributorum, Deus facere non potest (*Divisio rerum nunquam fit in minima Mathematica, sed in minima Physica: cumque materia concreta eousque dividitur, ut in monades abeat Physicas, qualis in primo materialitatis suæ statu erat; videatur de productione materiæ Kabb. denud. tom. I. par. II. pag. 310. seqq. & tom. II. & tract. ult. p. 28. n. 4. 5.) tunc iterum suscipere apta est suam activitatem, fierique Spiritus: prout in cibus nostris evenit.*)

§. 10. Consideratio autem infinitæ hujus divisibilitatis quarumcunque rerum in partes semper minores, non inanis est vel inutilis Theoria; sed usus longe maximi, ut nimirum intelligantur causæ rationesque rerum, & quomodo omnes creaturæ à summa ad imam usque inseparabiliter unitæ sint invicem mediantibus subtilioribus his partibus, quæ inter ipsas intercedunt, quæque sunt emanationes creaturarum ex una in aliam, per quas illæ in se invicem agere possunt in maximam usque distantiam: Et hoc est fundamentum omnis sympathiæ & antipathiæ, quæ in creaturis occurrunt, sique hæc bene intelligantur de aliquo, ille facile introspicere poterit in causas plurimarum rerum secretissimas &

non può essere ridotto al suo minimo, attraverso una sottilissima operazione di una creatura o di un potere creato. E questo risponde in modo sufficiente al nostro scopo. Dio non compie alcuna divisione in un corpo o in una materia se non in quanto opera insieme alle sue creature. Inoltre, Egli non riduce le creature nelle sue parti più piccole poiché ogni movimento ed operazione cesserebbe in esse (poiché è la natura del movimento di alterare e dividere le cose nelle loro parti più piccole). Infatti, questo sarebbe contrario alla volontà di Dio, se infatti il movimento cessasse in qualche creatura, questa sarebbe inutile nella creazione, e dunque sarebbe meglio che non fosse affatto, che se fosse mero nulla o un non - ente. Inoltre, come già detto, Dio non può fare nulla di contrario alla sua sapienza e bontà, o alcuno dei suoi attributi. *La divisione delle cose non è mai in minimi Matematici ma in minimi Fisici. E quando la materia concreta è divisa così da finire nelle monadi fisiche, come era nel suo primo stato materiale, (sulla creazione della materia si veda Kabb. denud. tom. I. par. II. pag. 310. seqq. & tom. II. & tract. ult. p. 28. n. 4. 5.) allora è atta a riprendere la sua attività, e divenire Spirito, come accade nei nostri cibi.*

§. 10. Inoltre la considerazione della infinita divisibilità di ogni cosa in parti sempre più piccole, non è una teoria vana ed insensata, ma di gran lunga utile perché siano comprese le cause e le ragioni delle cose, ed in che modo le creature, dalla più alta alla più infima, sono inscindibilmente unite l'una all'altra, attraverso le loro parti più sottili che tra loro intercorrono e che sono emanazioni di una creatura nell'altra e mediante cui possono interagire tra loro anche alla massima distanza. Questa è la base di tutte le simpatie o antipatie che si verificano tra le creature. E se queste cose non ben comprese da qualcuno, egli potrà guardare facilmente alle cause più segrete e nascoste delle cose, che gli uomini ignari chiamano qualità occulte.

occultissimas, quas homines ignari vocant qualitates occultas.

CAPUT IV

§. 1. *Utrum Deus omnes creaturas creaverit simul, an verò temporibus successivis.* §. 2. *Quòd in homine Christo omnia consistant, suamque habeant essentiam.* §. 3. *Et quod Christus, quatenus homo sit primogenitus omnium Creaturarum.* §. 4. *Sed quod nulla unquam Creatura eo pertingere queat, ut ipsi fiat æqualis.*

§. 1. EX iis, quæ supra dicta sunt, facile jam responderi potest ad perplexam illam quæstionem, utrum videlicet Deus omnes creaturas creaverit simul, an vero aliam post aliam? Si enim vox *Creare* Deum respicit ipsum, sive internum mandatum voluntatis ejus, id factum est simul si verò respicit creaturas, id factum est successive: Sicut enim natura & essenziale attributum Dei est, ut sit immutabilis sive sine successione; ita natura creaturarum in eo consistit, ut sint mutabiles & successivæ. Deinde si vox *Creare* respectum habet ad universalialia semina & principia, quæ quasi scaturigines sunt & fontes, è quibus creaturæ profluunt in ordine successionum suarum Deo ipsi subordinata, quod maximum est & primum rerum omnium principium; etiam dici potest omnes creaturas creatas esse simul, & speciatim si respiciatur Messias sive Christus, Dei, qui est primogenitus omnium creaturarum, per quem omnia dicuntur facta esse, prout Johannes id declarat atque Paulus qui expressè affirmat, per Jesum Christum omnia facta esse, visibilia & invisibilia.

§. 2. Jesus Christus autem significat Christum integrum, qui Deus est & homo, quatenus Deus, λόγος dicitur, ὄνσιοσ verbum Patris essenziale; quatenus autem homo, λόγος est προφορικὸς verbum expressum vel prolatum perfecta & substantialis imago illius verbi, quod in Deo est atque æternaliter, inque perpetuum cum isto unitum, ita ut hoc sit ipsius vehiculum & organum, sicut corpus est respectu animæ, cujus verbi prolata quod est sapientia Dei, non tantum Scriptura novi Testamenti, sed & veteris diversis in locis faciat mentionem, ut *Prov. 8. 22, 31. & Prov. 3. 19. Psal. 33. 6. Psal. 22. 2. Ps. 110. p. t. Joh. 1:1, 2, 3. &c. Eph. 3:9 Col. I:15, 16, 17. Qui locus*

CAPITOLO IV

§1. *Se Dio creò tutte le creature insieme, oppure in tempi successivi.* §. 2. *Che nell'uomo Cristo tutte le cose consistono, ed hanno la loro essenza.* §. 3. *E che Cristo, in quanto uomo, è il primogenito di tutte le creature.* §. 4. *Ma che nessuna creatura può estendersi a lui fino ad essergli uguale.*

§. 1. A partire da ciò che è stato detto, si può facilmente rispondere alla intricata questione, vale a dire: Dio ha creato tutte le creature simultaneamente, oppure una dopo l'altra? Se infatti la parola *creare* si riferisce a Dio stesso, o piuttosto ad un ordine interno della sua volontà, questo atto è simultaneo; se invece si riferisce alle creature, questo atto avviene successivamente. Così come infatti la natura e l'essenziale attributo di Dio è di essere immutabile o senza successione, così la natura delle creature consiste in questo: di essere mutevole e successiva. Inoltre, se il verbo *Creare* si riferisce alle cause e ai principi universali che sono come le fonti e gli zampilli da cui le creature scaturiscono in ordine di successione e in subordinazione a Dio stesso, che è il sommo e primo principio di tutte le cose. Allora si può dire che tutte le cose siano state create simultaneamente, e specialmente se si considera il Messia, o il Cristo, che è il primogenito di tutte le creature, per mezzo di cui si dice che tutte le cose sono state create, come Giovanni dichiara e Paolo espressamente afferma, per mezzo di Gesù Cristo tutte le cose, visibili e invisibile, furono fatte.

§. 2. Gesù Cristo inoltre significa Cristo *pieno*, che è Dio e Uomo, poiché Dio è detto *logos ousios*, attributo essenziale del Padre; poi ancora in quanto uomo è *logos prophorikos*, il verbo pronunciato o rivelato, perfetta e sostanziale immagine di quel Verbo, che è eternamente in Dio e perpetuamente con esso unito, così da essere il suo stesso veicolo ed organo, come il corpo rispetto all'anima; del verbo rivelato, che è la sapienza di Dio, si fa menzione nella Scrittura, non soltanto nel Nuovo testamento ma anche in alcuni luoghi dell'Antico Testamento: *Prov. 8. 22, 31. & Prov. 3. 19. Psal. 33. 6. Psal. 22. 2. Ps. 110. p. t. Joh. 1:1, 2, 3. &c. Eph. 3:9 Col. I:15, 16, 17.*

nimirum *Col. I:15, 16, 17.* explicationem in se continet priorum, quod nempe per filium sive verbum, sive sapientiam non simpliciter & nude Deus ipse intelligatur, vel aliquod ipsius attributorum: quomodo enim aliquod attributorum ejus appellari potest imago Dei invisibilis, cum hoc æque sit invisibile ac ipse? unde imago aliquid significat quod productum est in visibilitatem, quodque peculiari quadam via repræsentat & revelat Deum invisibilem plusquam ulla Creaturarum.

§. 3. Et propter eandem rationem ipse à Paulo in loco supra citato appellatur primogenitus omnium creaturarum, quo denotatur relatio ejus, quam habet ad Creaturas, quæ in primitivo statu suo omnes erant quasi filii Dei; ubi ipse primogenitus fuit omnium istorum filiorum, quique ut ita dicam, quasi filii sunt istius primogeniti Filii Dei. Et propterea dicitur, quod in ipso omnia consistant, sive suam habeant existentiam, quodque ex ipso exorta sin tanquam rami à radice, ita tamen ut semper permaneant in eo certo quodam modo.

§. 4. Non quasi æquales ipsi essent, & ejusdem cum ipso naturæ, quia alias ex ipsis nulla unquam potuisset degenerare, & mutari à bono in malum: quare sunt naturæ multo inferioris, respectu primogeniti, ita ut nunquam, si proprie loqui velimus, in ipsum converti queunt; sicut & ipse nunquam converti potest in Patrem. Summum autem illud, ad quod pertingere queant, hoc est, ut ipsi sint similes, prout Scriptura declarat: unde nostra filiatio, qui meræ tantum sumus creaturæ, tantum vocatur adoptio.

CAPUT V

§. 1. *Quod antiqui Cabbalistæ agnoverint talem primogenitum Dei Filium, quem etiam vocaverunt Adamum cælestum, Adamum primum, Sacerdotem magnum.* §. 2. *Quod Christus sit medum inter Deum & inter creaturas omnes.* §. 3. *Tale ens medium tam sit demonstrabile è principiis sanæ rationis, quam demonstrari potest esse Deum.* §. 4. *Quod Deus sit immediatè præsens tam in Christo, quàm in omnibus creaturis.* §. 5. *Quod Christus sit immutabilis ad malum, & mutabilis ad bonum, adeoque tam participet divinitatem, quam creaturalitatem, simulque æternitatem & tempus,* §. 6. *Quod neque*

In questo passo, *Col. I:15, 16, 17,* è contenuta la più importante spiegazione, che appunto attraverso il figlio o verbo, o sapienza, non solamente o semplicemente di intende Dio stesso o qualche altro suo attributo: in che modo, infatti, qualcuno dei suoi attributi può essere chiamato immagine di Dio invisibile? Dal momento che ciò è ugualmente invisibile come egli stesso? Dunque, *immagine* indica qualcosa che è portato ad essere visibile, e ciò rivela e rappresenta in qualche modo Dio invisibile più di qualsiasi creatura.

§. 3. E per la stessa ragione Cristo è detto da Paolo, nel passo sopra citato, il primogenito di tutte le creature, e questo indica la relazione che lui ha con le creature, le quali erano, nel loro stato primitivo, tutte come figli di Dio, dove Lui era il primogenito di questi figli, e i quali, come si può dire, sono quasi figli di questo primogenito Figlio di Dio. E per questo si dice che in lui tutte le cose consistono, o che hanno la loro esistenza. Poiché queste sono nati da lui come rami dalla radice, e restano sempre tali in un certo qual modo.

§. 4. E non possono essere uguali a Lui, o della stessa natura, poiché altrimenti da questa non potrebbero mai degenerare, e mutare dal bene al male. Per questo sono di natura molto inferiore rispetto al primogenito, tale da, se vogliamo parlare propriamente, non poter essere mai convertita in quella, così come quella di lui può essere convertita in quella del Padre il figlio può assumere la natura del padre. D'altra parte, il massimo grado a cui esse possono guardare è questo, l'essere simili a Lui, come le Scritture mostrano: da cui la nostra filiazione, per cui siamo soltanto mere creature, invoca l'adozione.

CAPITOLO V

§. 1. *Che gli antichi Cabalisti riconobbero il primogenito Figlio di Dio, che chiamarono Adamo Celeste, il primo Adamo, il sommo Sacerdote.* §. 2. *Che Cristo è il mediatore tra Dio e tutte le creature.* §. 3. *Questo ente intermedio è tuttavia dimostrabile dai principi di sana ragione, come può essere dimostrata l'esistenza di Dio.* §. 4. *Che Dio è immediatamente presente in Cristo quanto in tutte le creature.* §. 5. *Che Cristo è immutabile verso il male e mutevole verso il bene, e pertanto partecipa sia della natura divina che della natura delle creature, e allo stesso tempo del tempo e dell'eternità.* §. 6. *Che né Cristo né colui che è*

Christus, neque isti, qui perfecte cum illo uniti sunt, subjecti sint legibus temporis, quatenus tempus significat rerum destructionem. §. 7. Quo sensu dici possumus excedere à tempore & supra tempus in sublimiorem regionem.

§. 1. Quamvis jam aliqua dicta sint de Filio Dei, qui primogenitus est omnium creaturarum capite præcedente: plura tamen dicenda restant de hac materia, quæ admodum sunt necessaria pro vero subsequentium intellectu, unde in hunc finem peculiare hic formamus capitulum. Per Filium Dei primogenitum omnium creaturarum, quem nos Christiani appellamus nomine JESU CHRISTI, secundum Scripturas, prout supra declaratum est, non solum intelligitur ipsius Divinitas, sed ipsius Humanitas in æterna unione cum Divinitate, id est, prout ipsius cælestis humanitas unita erat cum Divinitate, antequam mundus esset, adeoque antequam veniret in carnem. Deo quo antiqui Kabbalistæ plurima prodiderunt; nimirum de Dei Filio, quatenus creatus est, deque illius existentia in ordine naturæ ante omnes creaturas; item quod omnes accipiant benedictionem & sanctificationem in eo, & per eum; quem etiam in Scriptis suis appellarunt Adamum cælestem, Adam Kadmon seu hominem primum, Sacerdotem magnum, Maritum sive Sponsum Ecclesiæ, prout & Philo Judæus eundem appellat primogenitum Dei Filium.

§. 2. Filius iste Dei primogenitus omnium creaturarum, nimirum cælestis hic Adam, Sacerdosque magnus, prout doctiores Judæorum illum appellant, proprie loquendo est medium inter Deum & Creaturas. Idque quod nimirum detur tale ens medium tam est demonstabile, quam quod sit Deus: ubi intelligitur tale quoddam ens, quod sua quidem natura minus sit Deo, & tamen sua natura majus & excellentius omnibus creaturis reliquis, unde etiam propter hanc suam excellentiam recte vocatur Filius Dei. *De hoc Filio Dei, qui Judæis Adam Kadmon dicitur, plura videri possunt in Kabb. denud. tom. I. part. I. p. 28. 30. part. II. p. 33. seqq. 37. seqq. part. III. p. 31. usque ad 64. p. 37--78. &c. & Kabb, denud. tom. II. part. 2. p. 244. & tractat. ult. p. 6. 7.---26.*

§. 3. In ordine igitur ad hanc demonstrationem consideranda primum est natura sive Essentia

perfettamente unito a lui, è soggetto alle leggi del tempo, poiché il tempo implica la degenerazione delle cose. §. 7. In quale senso possiamo dire trascendere il tempo e al di sopra del tempo in regioni più alte.

§. 1. Nonostante alcune cose siano state dette riguardo al Figlio di Dio, che è il primogenito e il primo di tutte le creature, resta ancora molto altro da dire riguardo a questo argomento, che è necessario per intendere correttamente ciò che segue; con questo fine peculiare è stato composto questo capitolo.

Per Figlio di Dio, primogenito di tutte le creature, che noi cristiani chiamiamo con il nome di Gesù Cristo, secondo le Scritture, come è stato prima affermato, non soltanto intendiamo la sua divinità, ma la sua umanità nella eterna unione con la divinità, ciò è, come la sua stessa celeste umanità era unita alla divinità prima che il mondo fosse, e prima della sua incarnazione. Gli antichi Cabalisti hanno scritto molte cose riguardo appunto al Figlio di Dio, come egli fu creato, come la sua esistenza nell'ordine naturale precede quella di tutte le creature, ed inoltre come queste ricevono benedizione e santificazione in lui e per lui, che chiamano nei loro scritti Adamo celeste, Adam Kadmon, o il Primo Uomo, il sommo sacerdote, marito o promesso sposo della chiesa, o, come Philo Giudeo [Filone di Alessandria] lo definisce, il Primogenito Figlio di Dio.

§. 2. Il figlio di Dio, primogenito di ogni creatura, appunto il Celeste Adamo e sommo sacerdote, come i saggi Giudei lo chiamano, è, propriamente parlando, un *medio* tra Dio e le creature. E l'esistenza di un tale *medio* può essere dimostrata come si dimostra l'esistenza di Dio, dove si può intendere un tale ente, che per sua natura sia minore di Dio, e sempre per sua natura sia maggiore e più eccellente di tutte le altre creature, ed anche in virtù della sua eccellenza è giustamente chiamato Figlio di Dio. *Circa questo Figlio di Dio, che i Giudei chiamano Adam Kadmon, altro si può vedere in Kabbala Denudata, tomo I, parte I, p. 28.30; pt. II p. 33 e segg. P. 37; pt. III pp. 31 – 64. Pp37_78 e Kabbala Denudata, tomo II, pt. 2. pp. 244 e ultimo trattato p. 6.7. – 26.*

§. 3. In ordine a questa dimostrazione, bisogna per prima considerare la Natura o Essenza di Dio,

Dei, summi Entis; deinde etiam natura & essentia creaturarum, quæ paululum invicem sunt comparandæ, unde immediate nobis apparebit natura hæc media. Natura igitur & essentia Dei, prout etiam jam in præcedentibus est ostensum, omnino est immutabilis, prout non solum Scriptura sacra, sed & connatus nobis intellectus, qui à Deo mentibus nostris est insitus declarant. Si ergo in Deo aliqua esset mutabilitas, necesse est, ut illa tenderet ad ulteriorem Bonitatis mensuram vel gradum, tunc autem ipse non esset summum bonum, quod est contradictorium. Porrò si aliquid progreditur ad majorem Bonitatis gradum, hoc omnino sit propter ens quoddam majus, cujus virtutis & influentiæ illud sit particeps: Jam viro majus non datur Ens, quam Deus, adeoque ille nullo modo melioratur, nec melior fieri potest, multoque minus decrescere, quod imperfectionem argueret. Manifestum ergo manet, quod Deus sive Ens summum omnino sit immutabile. Jam autem cum natura Creaturarum realiter sit distincta à natura Dei, ita ut quædam sint attributa Dei, quæ creaturis sint incommunicabilia; inter quæ etiam est immutabilitas, hinc necessariò sequitur, Creaturæ esse mutabiles, quia alias forent Deus ipse; quin & quotidiana nos docet experientia, creaturas esse mutabiles, & continuo variari ex uno statu in alium. Duplex autem est mutabilitas, una secum habet potentiam se mutandi sive ad bonum sive ad malum, & hæc communis est omnibus creaturis, non vero primogenito omnium creaturarum. Altera est potentia procedendi à bono saltem ad bonum. Triplex ergo hic datur Entium classis: Prima est, quæ omnino est immutabilis: Secunda, quæ mutabilis est solummodo ad bonum, ita ut illud, quod sua natura bonum quidem est, evadere tamen possit melius. Tertia est: quæ cum natura sua bona quidem esset, mutari tamen potuit tam in bonum, quam à bono in malum. Prima & ultima trium harum Classium sunt extremæ, secunda autem naturale medium est inter illas, per quæ extrema uniuntur, istudque medium participat utrumque extremorum & propterea medium est commodissimum & maximè proprium: particeps enim est unius extremi, quod nempe mutabile est, videlicet à bono ad majorem boni mensuram, ut & alterius extremi, quod nempe omnino sit immutabile à bono ad malum. Et tale medium necessario requirebatur in ipsa natura rerum, quia alias remansisset Chasma, unumque extremum unitum fuisset cum altero extremo sine medio,

sommo Essere e poi anche la natura e l'essenza delle creature, che sono poco comparabili l'una con l'altra, da cui questa natura media sarà per noi immediatamente chiara. Pertanto, la Natura e l'Essenza di Dio, come è stato precedentemente mostrato, è interamente immutabile, come non solo le Sacre scritture ma l'intelletto a noi connaturato, che per mano di Dio è insito nelle nostre menti, ci mostra.

Se in Dio vi fosse qualsivoglia mutevolezza, necessariamente questa tenderebbe ad un ulteriore grado o misura di Bontà, ed in quel caso allora non sarebbe egli stesso Sommo Bene, il che è contraddittorio. Inoltre, se qualcosa procede verso un maggiore grado di bontà, certamente ciò avviene a causa in un ente maggiore, della cui virtù ed influenza è partecipe. Ma in vero non è dato un Ente maggiore di Dio, ed appunto Egli non può in alcun modo migliorare, o essere migliore, o decrescere, poiché questo implica imperfezione. Dunque, è manifesto che Dio, Ente sommo, sia certamente immutabile. Inoltre, dal momento che la natura delle Creature è realmente distinta da quella di Dio, così come lo sono gli attributi di Dio, incommunicabili alle creature, tra cui è compresa la sua immutabilità, ne consegue è necessario che le creature siano mutevoli, poiché altrimenti sarebbero Dio stesso. In verità l'esperienza quotidiana ci insegna che le creature sono mutevoli, e che variano continuamente da uno stato all'altro. Tuttavia, esistono due tipi di mutevolezza: una è la insita capacità di mutare sia verso il bene che verso il male, e questa è comune a tutte le creature, ma non vale per il primogenito di tutte le creature. L'altra è la facoltà di procedere dal bene sempre verso il bene.

Dunque, si danno tre classi di Esseri: la prima è ciò che è del tutto immutabile; la seconda ciò che è mutevole soltanto verso il bene, così che ciò che per sua natura è bene può evolversi verso il meglio. La terza è ciò che, anche se per sua natura è buono, può tuttavia mutare sia verso il bene che da bene in male. La prima e l'ultima delle classi sono agli estremi, mentre la seconda è naturalmente intermedia tra le due, e attraverso la quale gli estremi si uniscono; questo ente intermedio partecipa di entrambi gli estremi ed è il più giusto e proprio quale *medio*. Partecipa infatti di uno degli estremi, ciò che è mutevole, vale a dire mutando dal buono al bene di maggior misura, così come dell'altro estremo, ovvero ciò che è sempre immutabile dal bene in male. Un tale *medio* è da ricercare necessariamente nella natura stessa delle cose, poiché altrimenti

quod est impossibile, & contra naturam rerum, prout apparet in toto hujus universi cursu. (*Per immutabilitatem Messiae hic intelligi debet illa, quæ est moralis, non quæ naturalis. Sunt enim qui objiciunt: Christum frustra tentatum fuisse, si naturaliter fuisset immutabilis. Vid. Matth. 4:3. Heb. 2:17.18. cap. 4:15. Sunt autem argumenta plura, mere philosophica; quorum in Philosophia Kabbalistica (Kabb. denud. tom. I. part. 3, dissert. 2. cap. I.) tredecim adducuntur, quod à principio primo immediatè emanaverit principatum unum tantum & perfectum: quod cap. 2. & 7. etiam confirmatur autoritatibus Philosophorum antiquorum & recentium una cum responsione ad objectiones in contrarium factas.*)

§. 4. Medium hoc Ens tam crasso modo non est intelligendum, quasi in medio quodam loco consisteret inter duo extrema, sicut truncus corporis in medio consistit loco inter caput & pedes: sed medium est respectu suæ naturæ, sicut est argentum inter stannum & aurum, vel aqua inter aërem & terram, quæ tamen comparationes grossæ sunt admodum respectu ipsius rei. Nec etiam supponat aliquis, filium tale esse medium inter Deum & Creaturas, quasi Deus ipse non immediatè præsens esset in omnibus creaturis: Is enim revera immediate præsens est in omnibus, & im mediate replet omnia, quin & immediate operatur in omnibus sensu proprio. Sed hoc intelligendum est respectu illius unionis & communionis, quam creaturæ habent cum Deo, ita ut quamvis Deus immediatè operetur in omnibus, idem tamen prædicto hoc utatur medio, tanquam instrumento, per quod cooperetur in creaturis, eò quod illud ipsum sua natura quodantenus eisdem sit vicinius: & tamen quia iste longe est excellentior omnibus reliquis productionibus quas appellamus creaturas, idque sua natura; hinc merito vocatur primogenitus omnium creaturarum, Deique Filius potius quam Dei creatura; ejusque productio potius est generatio vel emanatio à Deo, quam Creatio, si vox hæc stricto accipiatur sensu: quamvis secundum latiore sensum usumque hujus vocis ipse etiam dici queat creatus esse vel formatus, prout Scriptura alicubi de ipso loquitur. Si autem res ipsa debitè intelligatur, vanum est de verbis contendere. Interea tamen etiam filius hominis potius dicitur esse generatus ab eo quam factus

resterebbe un vuoto, una voragine [baratro], ed un estremo sarebbe unito all'altro senza un ente medio, ciò è impossibile e contro la natura delle cose, così come appare attraverso l'intero cosmo.

(*Per immutabilità del Messia si deve intendere quale morale e non naturale. È stato infatti obiettato che se Cristo era immutabile per natura, è stato tentato inutilmente. Si veda Matteo 4:3. Lettera agli ebrei 2: 17,18, cap. 4:15. Vi sono poi molti argomenti meramente filosofici; di cui in Philosophia Kabbalistica (Kabb. Denud. Tom. I part. 3, disser. 2 cap. I) tredici adducono che dal principio primo fu emanato immediatamente il perfetto primogenito. Ciò (cap. 2 e 7.) è anche confermato dall'autorità dei Filosofi antichi e moderni, insieme con la risposta alle obiezioni fatte a tale argomento.*)

§. 4. Questo ente *medio* non deve essere inteso in modo grossolano, come se costituisse un semplice punto mediano tra due estremi, come il tronco del corpo che consiste in un luogo mediano tra capo e piedi. Ma è *medio* rispetto alla sua stessa natura, come lo è l'argento tra lo stagno e l'oro, o l'acqua tra l'aria e la terra, che sono comparazioni volgari in relazione all'argomento trattato. Ne si può supporre altrimenti che il figlio sia intermedio tra Dio e le creature, come se Dio stesso non fosse immediatamente presente nelle sue stesse creature; Egli è in verità immediatamente presente in tutte, ed immediatamente le riempie tutte, ed opera immediatamente ed in senso proprio in ognuna. Ma questo va inteso rispetto alla unione e comunione che le creature hanno con Dio, così sebbene Dio operi immediatamente in tutte le cose, tuttavia fa ciò utilizzando il predetto *medio*, come uno strumento, attraverso il quale coopera nelle creature, e ciò perché egli, per sua stessa natura, è più vicino a quelle e tuttavia è di gran lunga più eccellente di ogni altra *produzione* che chiamiamo creatura, e anche questo e nella sua stessa natura. Dunque, è giustamente chiamato Primogenito di tutte le creature e Figlio di Dio piuttosto che creatura di Dio, e la sua produzione è piuttosto una *generazione* o *emanazione* da Dio, che una Creazione, se si intende la parola nel suo senso più stretto. Tuttavia, secondo il senso comune e l'uso di questa parola si può dire che sia stato creato o formato, secondo quanto si dice in alcuni luoghi delle Scritture. Ma se l'argomento in sé è realmente compreso, è inutile disquisire sulle parole. Nondimeno il figlio dell'uomo è detto essere stato generato da Dio

vel creatus. De domo autem vel navi ab homine facta, non dicimus esse ipsius filium, sed ipsius opus, quia filius ejus viva ipsius est imago & similitudo, quod de domo vel navi dici non potest. Sic prima hæc Dei extrorsum facta productio commodius & magis proprie vocatur ipsius filius quam Creatura, quia hic est viva ipsius imago, majorque & excellentior omnibus creaturis. Id autem sequitur, quod ipse hic filius immediate præsens fit in istis omnibus, ut illis benedicat, sive beneficiat; Cumque idem verum sit illud medium inter Deum & creaturas necesse est, illum intra ipsas existere, ut illas operando excitet ad unionem cum eo. Cumque ipse sit excellentissima Dei extrorsum facta productio & expressissima atque perfectissima ejusdem imago necesse est, ipsum similem esse Deo in omnibus suis attributis, quæ fine contradictione eidem dici possunt esse communicatæ, & per consequens necesse est, ipsum esse omnipræsentem. Præterea si ipse non ubique esset præsens in omnibus creaturis, omnino chasma existeret & hiatus inter Deum & creaturas, ubi ipse non esset, quod est absurdum.

§. 5. Porro sicut ipse particeps est immutabilitatis Dei, & mutabilitatis creaturarum, adeoque medium est inter id quod omnino est immutabile, & quod omnino est mutabile, participans utrumque: Sic etiam dici potest esse particeps æternitatis (quæ Deo est propria) & temporis (quod proprium est creaturis) & quamquam insuperioribus dictum sit, nihil intercedere inter æternitatem & tempus, sive inter creaturas & voluntatem Dei, quæ easdem creavit, tempus tamen & creatura ibidem intelligenda sunt sensu latiori, videlicet cum respectu ad omnes Dei productiones ad extra factas; ita ut medium hoc ens æque tunc ibidem comprehendatur, ac entia reliqua. Nec enim concipere possumus medium hoc ens tempore fuisse creaturis prius, sed solummodo ordine naturæ, ita ut revera nihil temporis, stricte accepti, fuerit inter creaturas & omnicreatricem Dei voluntatem atque potentiam, quæ illas creavit.

§. 6. Si autem per tempus, secundum communem vocis significationem intelligamus succedaneum incrementum vel decrementum rerum, juxta quæ ad certam usque periodum procreantur, & ab illa iterum deficiunt, donec moriantur, vel mutantur in alium vitæ statum, hoc sensu omnino dici potest, quod neque medium hoc ens neque ulla

piuttosto che fatto o creato. Della casa o della nave fatta dall'uomo non diciamo che questa è figlia di questo, ma *opera*, perché figlio è l'immagine vivente e [esprime] similitudine con sé stesso, cosa che non si può dire di una casa o di una nave. Così questa prima creazione di Dio è più correttamente definita Figlio che non creatura, poiché è la viva immagine di sé stesso, e la maggiore e la più eccellente di tutte le creature. Da ciò segue che questo figlio è immediatamente presente in ognuna di queste, affinché le benedica e benefici loro. E poiché egli è il vero *medium* tra Dio e le creature, è necessario che egli esista tra loro, affinché operando le chiami all'unione con Lui. Poiché egli è la più eccellente produzione di Dio, e la sua perfettissima immagine, è necessario che sia simile a Dio in tutti i suoi attributi che, senza contraddizione, possono dirsi a lui comunicati; per conseguenza è necessario che egli stesso sia onnipresente. Al contrario se egli non fosse presente in tutte le creature si creerebbe un baratro, uno iato, tra Dio e le creature, dove egli stesso non esisterebbe, e ciò è assurdo.

§. 5. Inoltre così come egli stesso è partecipe della immutabilità di Dio e della mutevolezza delle creature, ed è un *medium* tra ciò che è interamente immutabile e ciò che è mutevole, partecipando di entrambi. Si può allora dire che partecipi dell'eternità (che è propria di Dio) e del tempo (che è proprio delle creature) e per quanto è stato detto precedentemente, che nulla intercede tra l'eternità ed il tempo, come tra le creature e la volontà di Dio, che esse ha creato; tuttavia, *tempo* e creature devono essere intesi in un senso lato, ovvero rispetto alla creazione di Dio quale opera *esterna* a lui, cosicché questo ente *medio* è compreso negli altri enti. Non bisogna infatti intendere questo ente come precedente nel tempo, ma soltanto nell'ordine della natura, poiché in verità non vi né nessun tempo tra le creature e la volontà onnipotente e creatrice di Dio che le ha create²⁶⁰.

§. 6. Se infatti con *tempo*, secondo il comune significato del termine, intendiamo una successione nell'incremento o nel decremento delle cose, durante il quale esse aumentano per un certo tempo e per poi decrescere [declinare] fino a morire, o mutarsi in un altro stato di vita; in questo senso si può certamente dire che né questo ente medio né

²⁶⁰ Si ribadisce in questi paragrafi la superiorità di natura soltanto ontologica, nella gerarchia degli esseri a partire da Dio, del primogenito Gesù Cristo. Superiorità che non attiene alla dimensione temporale ma logica.

Creatura perfecte cum ipso unita, subjecta sint temporibus, ejusdemque legibus, temporis enim leges ad certam pertingunt periodum, sive ætatem, & quando periodus illa absoluta est, res illæ temporibus subjectæ deficiunt & consumuntur, adeoque moriuntur vel mutantur in aliam penitus rerum speciem, juxta illud antiquum: *Tempus edax rerum, tuque invidiosa vetustas Omnia destruitis* Et hac ratione tempus in quatuor dividitur partes secundum ætatem hominis in hoc mundo viventis: quæ sunt Infantia, Juventus, Virilis ætas & senectus ad mortem usque; ita ut omnia, quæ tempore terminata sunt, subjecta quoque sint interitui & corruptioni, vel mutantur in aliam rerum speciem: sicut videmus aquam mutari in lapides, lapides in terram, terram in arbores, & arbores in animalia sive creaturas viventes.

Sed in excellentissimo illo Ente medio nec defectus vel corruptio, nec mors proprie loquendo ullum habet locum, istudque balsamum quoddam quasi est potentissimum & efficacissimum, quæ omnia præservari possunt a decrementis atque morte, quæcumque ipsi juncta vel cum ipso unita sunt, adeoque hic omnia perpetuo sunt nova, vegeta & virescentia; hic perpetua est juvenus sine senectute, & hic tamen senectutis est perfectio, nimirum magna sapientiæ & experienciæ incrementa, sine tamen ulla istius ætatis imperfectione.

Cum autem Christus perveniret in carnem: inque corpore suo, quod è cælo secum ferebat, (*omnis enim spiritus creatus vehiculum quoddam habet, sive terrestre, sive æreum, sive æthereum quale hoc fuit*) aliquid assumeret naturæ nostræ, & per consequens naturæ omnium rerum; (quia natura hominis in se habet naturam omnium creaturarum, unde etiam vocatur microcosmus) quam in carne & sanguine assumptam naturam ipse sanctificabat, ut per illam sanctificare posset omnia, utque illa esset tanquam pars fermenti ad fermentandam totam massam; tunc descendebat intra tempus, & pro certa periodo sponte se ipsum subiciebat legibus temporis, eoque ut magna toleraret tormenta mortemque ipsam. Mors autem non diu ipsum detinebat, tertia enim die resurgebat finisque omnium ipsius passionum ad ipsam usque mortem & sepulturam hic erat, ut sanaret curaretque & restauraret creaturas à corruptione & morte, quæ ipsis supervenerat per lapsum, utque tandem hac ratione finem imponeret temporibus, & creaturas elevaret supra

alcuna creatura ad esso perfettamenteemente unita siano soggetti al tempo o alle sue leggi. Poiché le leggi del tempo riguardano solo un determinato periodo, o un'età, e quando questo periodo si è concluso, allora le cose che sono soggette al tempo decadono e si consumano, fino a morire o trasformarsi in un'altra specie, secondo l'antico detto: *Tempus edax rerum, tuque invidiosa vetustas Omnia destruitis*²⁶¹ E per questa ragione il tempo è diviso in quattro parti, secondo le età dell'uomo che vivono in questo mondo, questo sono infanzia, giovinezza, età virile e senilità fino alla morte. Così come tutte le cose che sono soggette allo scorrere del tempo sono soggette alla corruzione o alla morte, o sono mutate in altre specie: così vediamo l'acqua mutare in pietra, le pietre in terra, la terra in alberi, e gli alberi in animali o creature viventi.

Ma in quell'eccellentissimo Ente medio non vi è difetto né corruzione, né la morte, parlando propriamente, ha luogo in lui, ed egli è il balsamo potentissimo ed efficacissimo che può preservare dalla degradazione e dalla morte tutte le cose, le quali sono a lui congiunte, o unite, e sono dunque tutte sempre nuove, vivide e fiorenti. Vi è la perpetua giovinezza senza vecchiaia, e qui tuttavia la senilità è perfezione, grande sapienza ed accresciuta esperienza, senza tuttavia nessuna imperfezione di questa età.

Quando tuttavia Cristo divenne carne ed in quel corpo suo, che portò con sé dal cielo, (*ogni spirito creato ha un qualche veicolo: terrestre, aereo o etereo, quale questo fu*) assunse qualcosa della nostra natura e, per conseguenza, della natura di tutte le cose (poiché la natura degli uomini ha in sé la natura di tutto il creato, per cui infatti si chiama microcosmo). Assunta la natura di carne e sangue egli la santificava, affinché attraverso quella potesse santificare ogni cosa, poiché questa potesse essere parte del fermento che fermenta tutta la massa.

Poi discese nel tempo e spontaneamente per un certo periodo si sottomise alle leggi di questo, tollerando i grandi tormenti e la morte stessa. Tuttavia, la morte non lo trattenne a lungo, infatti il terzo giorno egli risorse e tutte le sue passioni ebbero fine, anche la morte e la sepoltura, affinché sanasse e restaurasse le creature dalla corruzione e dalla morte, che in esse era sopraggiunta per la caduta, e affinché per questo imponesse una fine ai tempi ed elevasse a sé le creature, al di sopra dei tempi, dove lui dimora, colui che è sempre ieri, oggi ed in eterno, senza diminuzione, corruzione o morte. Similmente,

²⁶¹ Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 234f

tempora ad seipsum, ubi ipse commoratur, qui est idem heri & hodie & in sempiternum, sine decremento, corruptione vel morte. Similiter in spirituali sua internaque apparitione in homine, per quam salvare, curare & restaurare instituit ipsorum animas, ipse quasi subjicit se ipsum passionibus & morti aliquatenus, adeoque pro certo quodā temporis spatio hic submittitur legibus temporis, ut elevet animas hominum supra tempus & corruptibilitatem sursum ad se ipsum, in quo benedictionem accipiunt, crescuntque de gradu in gradum in bonitate atque virtutibus & benedictione in infinitum.

§ 7. Hac ratione illi, qui ad perfectam cum Christo perveniunt unionem, elevantur in regionem perfectæ tranquillitatis, ubi nihil videtur vel sentitur, quod moveat, vel impellat. Quamvis enim vehementissimæ & velocissimæ motiones ibidem existant, nihilominus tamen, quia eadem tam uniformiter, tamque æqualiter & harmonice moventur, sine omni contrarietate vel conturbatione omnino videntur quiescere, cujus rei exempla in rebus externis dari possunt plurima. Revera enim duæ Amotionum species, quæ corporeo nostro visui videntur motione carer: videlicet illa, quæ admodum velox est & incitatissima, & quæ admodum tarda est, ita ut media saltem species à nobis discerni queat. Jam ergo sub tempore ejusque legibus comprehendendi possunt non solummodo terra & res terrenæ, sed etiam Sol, Luna & Stellæ, omnisque visibilis pars mundi una cum multis, quæ sunt invisibilia, ita ut post longam quandam temporum periodum res istæ omnes mutari possint in aliam plane rerum speciem, idque per eundem cursum & ordinem illius divinæ operationis, quem Deus indidit rebus omnibus tanquam legem sive justitiam, qua divina ipsius sapientia constituit cuivis creaturæ retribuere secundum opera ejus. Atque hæc nunc sufficiant de excellentissimo hoc Ente medio, de quo non deerit occasio adhuc plura & in seqq. commemorare.

CAPUT VI

§. 1. *Quod omnes Creaturæ in propria sua natura sint mutabiles.* §. 2. *Quousque hæc mutabilitas se extendat, utrùm ad essentias rerum, an saltem ad earum modos existendi & attributa.* §. 3. *Quodque tantummodo modi existendi sint mutabiles, non autem essentia.* §. 4. *Quod tres tantum sint Entium species essentialiter à se invicem*

attraverso la sua apparizione spirituale ed interiore negli uomini, egli preserva e ristora le loro anime e, poiché egli stesso fu soggetto alla sofferenza e alla morte, e per un certo momento si sottomise alle leggi del tempo affinché potesse elevare a sé le anime degli uomini al di sopra del tempo e della corruzione, in lui ricevono la benedizione e crescono eternamente di grado in grado verso la bontà, la virtù e la santità.

§. 7. Per questa ragione coloro che raggiungono la perfetta unione con Cristo si elevano ad una regione di perfetta tranquillità, ove nulla si vede o si sente muoversi o essere mosso. Nonostante, infatti, in quel luogo esistano rapidissimi e fortissimi movimenti, essi sono tanto uniformi, uguali ed armoniosi, senza alcuna resistenza o disturbo che appaiono star fermi; di ciò si possono dare degli esempi tratti dalle cose. In verità, infatti, esistono due tipi di movimento che alla nostra vista appaiono come “mancanza di movimento”: ad esempio quello che è estremamente rapido e quello che è oltremodo lento, così che possiamo discernere solo quel movimento che è intermedio tra i due. Così, dunque, sotto il tempo e le sue leggi si comprendono non soltanto la terra e le cose terrene, ma anche il Sole la Luna, le stelle e tutte le parti visibili del mondo insieme con quelle che sono invisibili. Cosicché dopo un certo periodo di tempo queste cose possono mutare in altre di diversa specie. Ciò accade per quell’ordine o il corso delle divine opere che Dio ha posto in tutte le cose, come la legge e la giustizia, e con la sua stessa divina sapienza la destinò a retribuire qualsiasi creatura secondo le sue opere. Ciò che è stato detto intorno all’eccellentissimo ente medio è sufficiente, e avremo occasione di menzionarlo ancora nelle pagine seguenti.

CAPITOLO VI

§. 1. *Che tutte le creature per loro propria natura sono mutevoli.* §. 2. *Fino a quale punto la mutevolezza si estende, fino alla essenza delle cose o soltanto ai loro modi di esistenza e attributi.* §. 3. *Che soltanto i modi di esistenza sono mutevoli ma non l’essenza.* §. 4. *Che vi sono soltanto tre tipi di enti tra loro distinti nell’essenza; ovvero Dio, che è ente supremo, Cristo che è il medio e le creature il*

distinctæ, nimirum, Deus, qui suprema; Christus qui media, & Creaturæ, quæ infima est. §. 5. Quod ista distinctio admodum sit necessaria, & nos præservet, ne prolabamur in extrema ex utraque parte nobis obvia, quorum unum est, Ranterismi, alterum crassæ ignorantæ; quibus obfuscat gloria divinorum attributorum. §. 6. Exemplum hujus datur. §. 7. Quod justitia Dei gloriose admodum appareat in transmutatione rerum ab una specie in aliam. §. 8. Quod cùm spiritus hominis per impietatem sese mutat in qualitates atque conditiones bruti, iuste sit secundùm Deum, ut prædictus spiritus brutalis subintret in corpus bruti, ibique ad certum aliquod tempus puniatur. §. 9. Quam variæ sint de Deo pravæ Ideæ, & quomodo iste concipiatur in hominibus per pravas opiniones. §. 10. Quare mundus primo fuerit extirpatus per undas, destruendusque tandem sit per ignem: quodque omnes pænæ sint Medicinales. §. 11. Quod quælibet creatura composita sit ex corpore & spiritu, & quomodo quælibet creatura, sicut in se habet plura corpora, ita in se habeat plures spiritus sub uno Generali Spiritu prædominante, qui imperium habeat in omnes reliquos.

§. 1. QUod omnes creaturæ in sua natura sint mutabiles, distinctio inter Deum & creaturas recte considerata satis ostendit, idque quotidiana etiam testatur experientia. Jam si aliqua creaturarum mutabilis est in sua natura, illa hanc mutabilitatem habet, quatenus creatura est; & consequenter omnes creaturæ obtinebunt eandem juxta regulam illam: quidquid alicui recompetit, quatenus est sub hac vel illa specie, id competit omnibus sub illa specie contentis. Jam verò quod mutabilitas competat creaturæ, quatenus est creatura (quod est nomen generalissimum istius speciei, sub quo omnes creaturæ comprehenduntur) exinde patet, quia alias nulla esset distinctio inter Deum & Creaturam: Si enim ulla creatura esset sua natura & per se immutabilis, illa foret Deus, quia immutabilitas unum est ex attributis istius incommunicabilibus.

§. 2. Jam consideremus, quousque hæc mutabilitas extendi queat, vel extendatur & primo quidem, utrùm individuum unum mutari queat in aliud individuum, sive ejusdem speciei, sive diversæ? Hoc dico esse impossibile; tunc enim ipsæ rerum essentiæ mutarentur, id quod magnam excitaret confusionem, non tantùm in Creaturis, sed & in sapientia Dei, quæ omnia

più basso. §. 5. Che questa distinzione è assolutamente necessaria e ci preserva dal cadere in posizioni estreme che possiamo incontrare, una di queste è il Ranterismo e l'altra è la crassa ignoranza, che offuscano la gloria dei divini attributi. §. 6. Un esempio di questo. §. 7. La giustizia di Dio appare gloriosa nella trasmutazione delle cose da una specie ad un'altra. §. 8. Che quando lo spirito dell'uomo attraverso la sua empietà può mutare sé stesso nella qualità e nelle condizioni di una bestia, è in accordo con la giustizia di Dio che il predetto spirito brutale subentra nel corpo del bruto, e qui per un certo tempo sia punito. §. 9. Quante sono le idee distorte di Dio e in che modo Egli è concepito in modo erroneo dagli uomini. §. 10. Perché il mondo fu prima distrutto dalle acque e sarà distrutto infine dal fuoco: e che queste punizioni sono come medicine. §. 11. Che ogni creatura è composta da corpo e spirito, ed in che modo qualsiasi creatura, come ha in sé molti corpi, così ha in sé molti spiriti, in subordine ad uno spirito generale predominante, che comanda tutti gli altri.

§. 1. Poiché tutte le creature sono per loro natura mutevoli, la distinzione tra Dio e le creature, rettamente considerata, si mostra chiaramente ed è dimostrabile attraverso l'esperienza quotidiana. Ora, se qualcuna delle creature è mutevole nella sua natura, ella ha in sé la mutevolezza in quanto creatura; e di conseguenza tutte le creature saranno mutevoli secondo questa regola: qualunque cosa coincide con qualcosa, nella misura in cui appartiene ad una o ad un'altra specie essa coincide con tutto ciò che è compreso in quella specie. Ora, la mutevolezza è propria delle creature in quanto creature (e questo è il nome più generale della specie sotto la quale le creature sono comprese), e ciò è evidente, altrimenti non vi sarebbe distinzione tra Dio e le Creature. Se infatti qualche creatura non fosse per natura mutevole, ella sarebbe Dio, poiché l'immutabilità è uno dei suoi attributi incommunicabili.

§. 2. Ora si consideri fin dove si estende questa mutevolezza. In primo luogo: può un individuo mutare in un altro individuo della stessa o diversa specie? Io rispondo che è impossibile; poiché la vera essenza delle cose cambierebbe e si creerebbe gran confusione tanto nelle Creature quanto nella sapienza di Dio che fece tutte le cose. Un esempio: se un uomo potesse mutare in un altro, ad esempio

fecit. Exempli gratia, Si hic vir mutari possit in alium, nimirum Paulus in Judam, vel Judas in Paulum, tunc ille, qui peccavit, non puniretur pro hoc peccato, sed ipsius loco alius, qui innocens esset & virtute præditus. Sic etiam vir probus non acciperet præmium virtutis suæ; sed alius quidam vitiis immersus ipsius loco. Si autem supponamus, probum unum mutari in probum alium, ut Paulus in Petrum & Petrus in Paulum. Paulus sane non reciperet præmium proprium, sed Petri, nec Petrus reciperet suum, sed Pauli, quæ esset confusio, nec deceret Dei sapientiam. Præterea si ipsæ rerum essentialium individuales mutari possent in se invicem, sequeretur creaturas non habere verum esse, adeoque certi esse non possemus ullius rei, nec veram habere possemus ullius rei cognitionem vel scientiam, adeoque omnes innatæ notiones & dictamina veritatis, quæ omnes homines in se reperiunt, falsa essent & per consequens etiam Conclusiones exinde factæ. Omnis enim scientia vera, sive certitudo cognitionis ab objectorum dependet veritate, quæ communiter etiam appellantur veritates obiectivæ. Si ergo hæc veritates obiectivæ mutarentur in se invicem, sane etiam propositionum veritas, quæ inde dependet, mutaretur, adeoque nulla propositio immutabiliter posset esse vera, imo nec clarissima quidem & maximè obvia, quales sunt istæ: totum est majus sua parte, & hæc: duo dimidia efficiunt integrum.

§. 3. Secundo considerandum est, utrùm una rerum species mutari posset in aliam? ubi quam accuratissimè observandum erit, qua ratione rerum species à se invicem distinguantur: multæ enim sunt species rerum, quæ communiter ita quidem dicuntur, & tamen in substantia vel essentia à se invicem non differunt, sed in certis tantùm modis sive proprietatibus; cumque hi modi sive proprietates mutantur, res illa dicitur suam mutasse speciem. Num enimverò hæc non est ipsa Essentia sive Entitas, sed tantùm essendi modus, qui ita mutatur; ut cum aqua non quidem mutatur, sed eadem remanet, frigus autem eundem coagulat, cùm antea esset fluida: Cum aqua mutatur in lapidem, nulla sanè est ratio, quare hic magis supponamus mutationem factam esse substantiæ, quàm in priori exemplo de aqua in glaciem mutata. Et rursus cùm lapis mutatur in terram molliorem atque teneram, nulla hic est substantiæ mutatio. Et sic in omnibus mutationibus aliis, quas in rebus observare licet, substantia sive essentia semper remanet eadem,

Paolo in Giuda, o Giuda in Paolo, allora colui che ha peccato non avrebbe punizione per il suo peccato, e questi sarebbe al posto di quello, che è innocente e pieno di virtù. Ed ancora un uomo buono non riceverebbe ricompensa per la sua virtù, ma un uomo vizioso sarebbe al suo posto. Se tuttavia supponessimo che un uomo buono può mutare in un uomo buono, ad esempio Paolo in Pietro o Pietro in Paolo, Paolo non riceverebbe il premio a lui adeguato, né Pietro il suo, e ciò diverrebbe confusione che non si addice alla sapienza di Dio. Inoltre, se la essenza di un individuo potesse mutare in un'altra ne conseguirebbe che le creature non sarebbero *vere* in sé stesse, e dunque non potremmo avere certezza di alcuna cosa, né averne cognizione o conoscenza. E così tutte le nozioni innate e i dettami di verità, che ogni uomo può trovare dentro di sé, sarebbero falsi e di conseguenza anche le conclusioni tratte da questi. Infatti, ogni vera scienza, o la certezza della conoscenza, dipende dalla verità degli oggetti, che comunemente vengono detti verità oggettive. Se allora queste verità obiective potessero mutare vicendevolmente, anche la verità delle proposizioni, che da queste dipendono, muterebbe, e di conseguenza nessuna proposizione potrebbe essere vera e non passibile di mutazione, neanche la più chiara e la più ovvia che è questa: che l'intero è maggiore delle parti e che due metà fanno un intero.

§. 3. In secondo luogo bisogna considerare se una certa specie può mutare in un'altra. Ma prima è necessario osservare accuratamente per quale ragione le specie si distinguono vicendevolmente le une dalle altre: molte; infatti, sono le specie delle cose che si dicono comunemente differenti le une dalle altre che tuttavia non differiscono tra loro per sostanza, o essenza, ma soltanto per certi *modi* o *proprietà*. E quando questi modi o proprietà mutano si dice che questa cosa abbia mutato la sua specie. Ma in realtà questa non è la sua essenza o entità ma soltanto il suo modo di essere che è mutato, come l'acqua non muta ma rimane la stessa anche se il freddo la solidifica, anche se prima era fluida. Poiché se l'acqua cambia in pietra non vi è ragione di pensare ad un cambiamento di sostanza maggiore di quando, come nel primo esempio, essa mutava in ghiaccio. E quando una pietra muta in terra più molle e tenera, non vi è cambiamento di sostanza. Così in tutte le altre mutazioni che è possibile osservare nelle cose, la sostanza o l'essenza resta sempre la stessa e il cambiamento riguarda soltanto

est mutatio saltem modorum, ita ut res cesset hoc modo, incipiatque modo esse aliò. Et revera eadem rationes evincunt, quod una species quoad substantiam vel essentiam ab alia distincta mutari non possit in aliam, perinde ac unum individuum non mutari potest in aliud. Species enim rerum nihil sunt aliud, quam individua sub una generali & communi Idea mentis, vel sub uno communi loquendi termino digesta: ut homo quatenus species est sub se comprehendit omnia hominum individua & equus est species comprehendens omnia equorum individua. Et si vir unus non mutari potest in virum alium, multominus vir iste mutari potest in aliud individuum alius speciei: ut si Alexander non potest mutari in Darium, mutari etiam non potest in proprium equum suum Bucephalum.

§. 4. Ut igitur sciamus, quousque mutationes rerum pertingere queant, jam examinandum est, quot sint rerum species, quæ quoad substantiam vel essentiam à se invicem distinguuntur. Sique accurate in id inquiramus, tres tantum inveniemus, quæ, ut supra dictum, sunt Deus, Christus & Creaturæ: quodque hæ tres quoad essentiam realiter à se invicem sint distinctæ, jam probatum est. Nulla autem potest dari ratio, qua probetur, dari quartam aliquam speciem essendi, essentialiter distinctam à cæteris tribus; imo quarta aliqua species essendi omnino videtur superflua. Et quia omnia phænomena in toto universo sufficienter resolvi possunt in tria hæc præmemorata tanquam in originarias suas propriasque causas, nulla urget necessitas ulteriorem agnoscere aliam, juxta hanc regulam: (quæ si recte intelligatur verissima est & certissima est) Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Porro cùm præmemorata tria exhauriant omnes differentias específicas in substantia, quæ possibiliter à mente nostra concipi possunt, adeoque his ipsis vastissima illa possibilitatis rerum infinitas adimpleatur: quomodo inveniri poterit locus vel spatium pro entitate quadam quarta, quinta, sexta vel septima? Quod autem tria hæc id præsent, supra jam est demonstratum. Nimirum quidquid ullatenus nomi nari potest Ens, id vel omnino est immutabile, & talis est Deus, Ens illud supremum; Vel omnino est mutabile ad bonum scilicet, & ad malum; & hæc est creatura, quæ est entitas infima; vel partim est immutabile respectu mali scilicet, & partim mutabile respectu boni nimirum, quo spectat Christus Dei Filius, ens illud medium inter Deum & Creaturam. In quam

i modi cosicché una cosa cessa di essere in un certo modo ed inizia ad essere in un altro. Ed in verità questi argomenti dimostrano che una specie non può mutare la sua essenza in un'altra distinta, allo stesso modo che un individuo non può mutare in un altro. Infatti, le specie delle cose non sono altro che singole specie sotto una generale e comune idea della mente, o sotto un termine comune di definizione, come ad esempio Uomo è una specie che include tutti i singoli uomini e Cavallo è una specie che include tutti i singoli cavalli. Se un uomo non può mutare in un altro, ancor meno può cambiare in un individuo di altra specie, così come se Alessandro non può mutare in Dario, non può infatti mutare neanche nel suo cavallo Bucefalo.

§. 4. Dal momento che conosciamo fino a che punto le cose possono subire mutazioni, ora dobbiamo esaminare quali sono le specie di cose che tra loro si distinguono per sostanza o essenza. Se guardiamo accuratamente ne troviamo tre soltanto, che, come è stato detto in precedenza, sono Dio, Cristo e le Creature, e che queste tre sono realmente distinte vicendevolmente in quanto ad essenza è già stato provato. Nessun argomento può invece provare che ci sia una quarta specie di esistenza distinta per essenza dalle precedenti tre, dunque, una quarta specie risulta del tutto superflua. E poiché tutti i fenomeni dell'intero universo possono essere sufficientemente spiegati con le tre prima menzionate, così come le loro cause e proprietà originarie, non vi è necessità di conoscere altro secondo questa regola (che se rettamente intesa è verissima e certissima): non si devono moltiplicare gli enti senza necessità. Inoltre, poiché i tre summenzionati enti esauriscono tutte le differenze specifiche di sostanza che la nostra mente può concepire, allora con questi è possibile esaurire la vastissima e infinita possibilità delle cose. Come si potrebbe trovare spazio per una quarta entità, o una quinta, sesta o settima? È stato già dimostrato in precedenza quali sono le capacità delle tre specie. Certamente qualcosa in un certo modo può essere definito Ente, o ciò che è immutabile, e questo è Dio, Ente supremo. O se è del tutto mutevole dal bene al male, questa è la creatura, o ente ultimo; oppure se è in parte immutabile verso il male ma in parte mutevole verso il bene, Cristo il Figlio di Dio, ente medio tra Dio e le sue creature. In questa classe ridurremo una quarta o una quinta entità, o sesta o settima e così via, che non sia né totalmente immutabile né totalmente mutevole, né

Classem ergo reducemus quartam aliquam entitatem, vel quintam, vel 6. & 7. &c. quæ nec sit planè imutabilis, nec plane mutabilis; nec partim mutabilis, nec partim immutabilis: Præterea qui supponeret quartum aliquod ens, quoad essentiam vel substantiam realiter distinctum á tribus præmemoratis, ille re ipsa destrueret excellentissimum illum ordinem, quem in rerum universitate reperimus, nimirum quòd non tantum unum sit medium inter Deum & creaturas, sed duo, 3.4.5.6. quoscunque supponi queant inter primum & ultimum. Porro cum sana ratione admodum convenit, adeoque etiam cum ordine rerum, quod sicut Deus est unus, nec habet duas vel tres vel plures distinctas in sese substantias, & sicut Christus est unus simplex Christus, nec plures in se habet distinctas substantias, quatenus nimirum est homo cælestis, sive Adam omnium primus; ita & creatura, sive tota creatio similier unica etiam sit substantia vel essentia in sua specie, quamvis multa comprehendat individua, in subordinatis speciebus suis collocata, & modaliter quidem, sed non quoad substantiam vel essentiam ab invicem distincta. Et sic illud, quod Paulus dicit de homine, similiter etiam intelligi potest de omnibus creaturis, (quæ in primitivo & originario suo statu species quædam erant hominis secundùm excellentias ita dicti, prout in sequentibus declarabitur,) nimirum quod Deus fecerit omnes nationes, vel creaturarum exercitus ex uno sanguine. Et profecto eadem est hic utriusque ratio: sicut enim Deus omnes nationes hominum propterea ex uno faciebat sanguine, ut omnes sese invicem amarent, inque eadem sympathia consisterent invicem, seseque mutuo adjuvarent; ita Deus universalem quandam sympathiam amoremque mutuuum creaturis implantavit, ut quæ omnes membra sunt unius corporis, omnesque (ut ita dicam) fratres, quibus unus est communis Pater Deus nempe in Christo, sive λόγῳ incarnato; & sic una quoque mater, unica nimirum illa substantia, sive entitas, ex qua prodierunt, cujusque reales partes sunt & membra. Et quamvis peccatum in creaturis mirum in modum infirmaverit hunc amorem & sympathiam, non tamen omnino eandem destruxit.

§. 5. Agnitis igitur tribus distinctis entitatibus supradictis, nec pluribus, quæ omnino in se invicem sunt inconvertibiles, securo ambulabimus gressu, in media veritatis via Entitatis erroribus & confusionibus maximis,

parzialmente mutevole o totalmente mutevole. D'altronde, chi supponesse un altro quarto ente, la cui essenza è distinta realmente dalle tre precedenti, quella cosa distruggerebbe quell'eccellentissimo ordine che ravvisiamo nell'universalità delle cose, così non vi sarebbe più un solo ente intermedio tra Dio e le creature ma due, tre, quattro, cinque, sei, o quanti se ne possano supporre tra il primo e l'ultimo. Inoltre, è secondo sana ragione che Dio sia uno e che non abbia in sé due o più sostanze distinte, così come Cristo è uno e semplice Cristo, e non ha in sé sostanze distinte (in quanto è appunto uomo celeste, o Adamo, il primo di tutte le creature); così tutta la creazione è una e di una unica sostanza o specie, nonostante questa includa molti individui distinti tra loro e subordinati vicendevolmente secondo modi di essere e non per essenza o sostanza. E così ciò che Paolo dice dell'essere umano similmente si può intendere di tutte le creature (le quali nel loro stato originario appartenevano alla specie dell'essere umano secondo l'eccellenza delle loro virtù, come si dimostrerà in seguito), ovvero che Dio fece tutte le nazioni o eserciti delle creature dello stesso sangue. E certamente questa è la ragione: Dio creò tutte le nazioni di uomini dallo stesso sangue affinché si amassero a vicenda e restassero in reciproca simpatia aiutandosi tra loro. Così Dio infuse nelle sue creature l'amore ed il reciproco accordo, così come le membra di un solo corpo, fratelli, per così dire, di un unico padre, che è Dio in Cristo, o *logos* incarnato. E così un'unica madre, quella unica sostanza o entità dalla quale nacquero tutte le cose, e della quale sono parti reali e membra. E, per quanto il peccato abbia indebolito questo amore e simpatia tra le creature, non lo ha tuttavia distrutto.

§. 5. Avendo conosciuto i tre tipi di enti, non più di questi, che sono del tutto inconvertibili gli uni con gli altri, procederemo con passo sicuro nel mezzo della strada della verità, evitando gli errori e le confusioni circa le Entità sia a destra che a sinistra.

tam ad dextram, quam ad sinistram. Primo enim quidam sunt, qui unam saltem statuunt omnium rerum Entitatem, cujus ipsi sint partes propriæ & reales; & hi Deum & creaturas confundunt, quasi utraque hæc notio una tantummodo sit Essentia, ita ut peccatum & Diaboli nihil sint aliud nisi partes, vel ad minimum modificationes divini istius entis; unde periculosæ pronascuntur consequentiæ. Quamvis non omnibus, qui sine præcautione in hanc prolapsi sint opinionem, id sinistre interpretari velim; sed Lectorum saltem moneam, ut, quo ejusmodi principia tendunt, melius consideret, eorumque absurditatem evitet.. Alii deinde dantur, qui duas saltem statuunt rerum species, Deum nempe, supremum illud penitusque immutabile Ens; & Creaturam, ens infimum & omnino mutabile. Hi autem non satis considerarunt excellentem illum, qui in rerum Universalitate occurrit, ordinem, supra a nobis descriptum; quia alias forte observassent, quod præter duo hæc extrema detur etiam medium quoddam, quod particeps est utriusque: & hic est Jesus ille Christus, quem non minus sapientiores inter Judæos quam aliqui etiam inter Gentiles ita dictos agnoroverunt, statuentes nimirum, dari tale quoddam medium, quod illi diversis appellarunt nominibus, qualia sunt, Logos, Dei Filius, Primogenitus Dei; Mens, Sapientia, Adam cælestis &c. ita ut quidam eundem etiam appellent medium æternum.

Quæ, si recte considerentur, non parum conducent ad propagandam veram fidem, religionemque Christianam, tam inter Judæos, quam Turcas, aliasque nationes infideles; si nimirum constet, quod rationibus non minus solidis, ac illæ sunt, quibus probatur Deum esse & Creationem; probare etiam possumus Mediatorem esse inter Deum & homines, imo inter Deum & omnes creaturas: adeoque hi, qui tale Medium agnoscunt, inque illud credunt, dici possunt, quod vere credant in Jesum Christum, quamvis nondum noverint, nec adhuc sint convicti, illum venisse in carnem: quod si enim concesserint prius, indubitate eo deventuri sunt, ut, si ingenuisint, vel nolentes etiam posterius agnoscant.

Alii porro sunt, qui specificas rerum Entitates in distinctis suis Essentiis & Essentialibus attributis quasi in infinitum multiplicant; id quod omnino invertit egregium illum rerum ordinem, gloriamque divinorum attributorum insigniter obfuscat, ut in Creaturis debito splendore emicare nequeat: sic enim quælibet in individuo

Per primi, infatti, vi sono coloro che affermano che vi sia soltanto un essere per tutte le cose, di cui queste sono parti proprie e reali; queste persone confondono Dio e le creature insieme, come se entrambi fossero costituiti della medesima essenza; così che il peccato ed i diavoli non sarebbero altro che parti, o minime modificazioni dello stesso ente divino, dal cui argomento derivano pericolose conseguenze. Nonostante io non voglia giudicare male coloro che sono caduti in questa errata opinione, vorrei soltanto ammonire il lettore, che tende verso questi principi, di considerarli meglio e di evitare le assurdità di questi.

Vi sono poi altri ancora che considerano soltanto due specie di cose, ad esempio Dio, ente supremo e del tutto immutabile, e le creature, il grado più basso di essere, assolutamente mutabile; tuttavia questi non hanno considerato quell'ordine eccellente che occorre nell'universalità delle cose e che abbiamo sopra descritto, poiché diversamente avrebbero osservato che oltre i due enti estremi è dato anche un ente medio che partecipa di entrambi: e questo è Gesù Cristo, che i più sapienti tra i Giudei, non meno dei cosiddetti Gentili, riconoscono, affermando che un tale ente medio esiste e che chiamano con nomi diversi quali *Logos*, *Figlio di Dio*, *Primogenito di Dio*, *Mente*, *Sapientia*, *Adamo Celeste* e così via, come altri lo chiamano *mediatore eterno*.

Se considerati rettamente, questi aspetti condurrebbero ad una grande diffusione della vera fede e della religione cristiana tra i Giudei quanto tra i Turchi e le altre nazioni infedeli. Se infatti si constata che vi sono ragioni non meno efficaci secondo cui si può provare che esista un mediatore tra Dio e gli uomini, come anche tra Dio e tutte le creature, allora coloro che riconoscono un tale ente medio ed in lui credono, si può dire che davvero credano in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono, né siano convinti che egli si sia fatto carne; poiché se essi riconosceranno prima che esiste questo ente medio, indubitabilmente giungeranno a riconoscere, anche non volendo, che Cristo è questo mediatore.

Vi sono poi altri che moltiplicano all'infinito le entità specifiche delle cose nei loro attributi essenziali o specifiche essenze e ciò, tuttavia, inverte del tutto quell'egregio ordine delle cose e offusca la gloria degli attributi divini, cosicché non possa risplendere come dovrebbe nelle creature. Poiché infatti se ogni creatura fosse cristallizzata in un singolo [individuo] e costretta e intrappolata nei limiti strettissimi della sua specie, al punto che la

Creatura tantopere coangustatur, tamque arcte inter strictissimos propriæ suæ speciei limites includitur atque incarceratur, ut mutabilitas creaturarum omnino tollatur è medio, nec ulla ad ulteriorem perfectionem, majoremque divinæ bonitatis participationem evehi, varieque exercere & promoveri queat.

§. 6. Hæc omnia uno vel altero illustrabimus exemplo: Assumamus primo equum, qui est creatura diversis perfectionum gradibus a creatore dotata, quales non solum sunt robur corporis, sed & quædem, ut ita dicam, notitia, quomodo inservire debeat Domino suo: præterea etiam animositas, metus, amor, memoria & qualitates variæ aliæ, quæ in homine sunt, qualesque etiam observare possumus in cane, pluribusque animalibus aliis. Cum ergo divina potentia, bonitas & sapientia quamlibet Creaturam creaverit bonam, & ita quidem, ut in mutabilate sua continuis augmentis ad bonum provehi queat in infinitum, unde gloria istorum attributorum magis semper magisque elucescit: cumque hæc sit natura cujuslibet creaturæ, ut sit in continua motione, sive operatione, quæ certissime ad ulterius tendit bonum, tanquam ad præmium & fructum laboris sui, nisi Creaturæ voluntaria transgressione, abusuque indifferentiæ voluntatis a Deo ipsis concreatæ bonum illud impediunt. Jam quæro, ad quam ulteriorem perfectionem gradumque bonitatis Entitas vel Essentia Equi pertingit, vel pertingere potest, postquam bona Domino suo præstitit servitia, fecitque, quod suum fuit, talique creaturæ proprium est? Estne equus mera machina mortuave materia? An vero aliquem in se habet spiritum, qui notitiam habeat & sensum & amorem & varia alia, quæ spiritui sunt propria? si ergo talem habet, id quod omnino concedendum est, quid contingit huic spiritui, cum equus moritur? si dicetur illum redire in vitam, aliudque sortiri corpus equi, ita ut equus fiat ut antea, qui equus fortior & pulchrior, & qui meliore polleat spiritu, quam antea; Optime! Si autem moriatur secunda, 3, 4 vice, semperne equus manet, quamvis melior semper & excellentior, quo pluries spiritus ejus revolvitur? Jam quæro: an species equina tam infinitam in se habet perfectionem, ut equus melior semper meliorque fieri queat in infinitum, ita tamen ut equus semper maneat? nimirum communiter jam quasi receptum est, visibilem hanc terram non semper permansuram in isto statu, quod optimus etiam rationibus confirmari potest: jam

sua mutevolezza sia del tutto annullata, non potrebbe raggiungere una ulteriore perfezione e non potrebbe partecipare della divina bontà, né potrebbe accedere a quella mutazione verso il meglio.

§. 6. Illustreremo queste cose con un uno o due esempi, il primo: si prenda un cavallo, che è una creatura a cui il Creatore ha donato diversi gradi di perfezione, che non sono soltanto la forza fisica ma anche, se così posso dire, cognizione di come servire il suo padrone. Inoltre, anche di ardore, timore, amore, memoria ed altre qualità che sono presenti nell'uomo e che possiamo osservare anche nel cane ed in molti altri animali. Poiché la divina potenza, bontà e saggezza ha creato tutte le creature buone ed inoltre atte a muoversi infinitamente verso il bene nella propria mutevolezza, e la gloria dei loro attributi possa risplendere sempre di più. E dal momento che è questa la natura di ogni creatura, di essere in continuo movimento, o operazione, questa certamente e sempre tende al bene come premio e frutto del suo lavoro, a meno che una volontaria trasgressione della creatura o un abuso della indifferenza della volontà, che in essa è concreata da Dio, non impediscano questo bene. Allora domando, a quale grado di perfezione e bontà di essenza il cavallo giunge, o può raggiungere, dopo aver servito il suo padrone e ha fatto tutto ciò che è proprio alla sua natura di creatura? È il cavallo una mera macchina o materia mortale? O in verità ha in sé uno spirito, che ha nozioni e senso di amore e varie altre che sono proprie dello spirito? Se allora lo ha, e ciò bisogna che gli si conceda, cosa succede di questo spirito quando il cavallo muore? Se si dice ritorni in vita e prenda il corpo di un altro cavallo, quale era prima, ma più forte e più bello e di spirito migliore di prima: ottimo! Se invece morirà una seconda volta, e poi una terza ed una quarta, e così via, rimanendo sempre un cavallo, per quanto si voglia sempre migliore ed eccellente, quante volte il suo spirito potrà tornare tale? Allora chiedo: la specie equina ha in sé un livello di perfezione tale per cui un cavallo possa essere sempre e sempre migliore, ed esserlo all'infinito, restando tuttavia sempre un cavallo? Certamente si pensa comunemente che la Terra non possa restare nello stesso stato, e ciò può essere confermato da ottime ragioni: e allora necessariamente si può dedurre che la generazione continua degli animali nei loro corpi grossolani cesserà. Se infatti la terra assumesse un'altra forma e non producesse più piante, anche i

necessario sequitur, quod continuata generatio animalium in crassis istis corporibus etiam sit cessatura. Si enim terra aliam assumat formam, nec gramen producat amplius, equi etiam & alia animalia talia animalia esse desinerent, qualia antehac erant; cumque non habeant alimentum suum proprium, permanere etiam eadem specie non possunt. Et interim tamen non annihilantur, prout facile conjici potest; quomodo enim ulla res poterit annihilari? Cum bonitas Dei erga suas creaturas semper permaneat eadem, & conservatio sive continuatio creaturarum continuata sit creatio; prout generaliter conceditur, & superius jam demonstratum est, quod Deus perpetuus sit creator, agensque æque liberrimum ac maxime necessarium; Quod si autem regeratur, quod terra immutanda sit, prout dictum est, fore tunc ut equi & cætera animalia secundum suam proportionem pariter immutentur cum terra, & terra iisdem juxta eandem proportionem alimenta iterum producat pro mutata illorum conditione; tunc quæro: utrum semper permaneant eadem in specie sua sub tali mutatione? An vero non inter statum illum & statum hunc aliqua futura sit differentia, qualis, exempli gratia, est equi à vacca, quæ communiter agnoscitur esse specifica. Iterum autem quæro: an species creaturarum in infinitum aliæ ita præcellant alias, ut quidem individuum quoddam unius speciei semper pergat in perfectione, magisque ad aliam speciem appropinquet, nunquam tamen pertingere queat in illam speciem? verbi gratia. Equus in plurimis appropinquat ad naturam speciemque hominis, magisque quam plurimæ creaturæ aliæ; An ergo natura hominis infinitis modis distat à natura Equi, an finitis tantum distat? si finita est hæc distantia, equus sane convertibilis tandem erit aliquatenus in hominem; (nimirum ipsius spiritus; de corpore enim res est liquida) si in infinitum distant, jam homini cui libet etiam qui vilissimi & humillimi sit ingenii, tribuetur quædam infinita excellentia actu, qualis sola competit Deo & Christo, nulli autem creaturæ. Suprema enim creaturæ excellentia est in potentia tantum, non vero actu esse infinitum: id est, semper posse fieri perfectiorem & excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum nunquam attingi queat: quantumcunque enim ens quoddam finitum progredi queat, id semper tamen finitum est, quamvis progressionis ejus nulli sint limites: Sicuti, ex. gr. si unquam possemus pervenire ad

cavalli e gli altri animali cesserebbero di essere come erano prima, e, poiché non avrebbero l'alimento loro proprio, non potrebbero permanere nella stessa specie. Ed ancora tuttavia non potrebbero essere annientati, come si può facilmente comprendere: come potrebbe qualcosa essere annientato dal momento che la bontà di Dio verso le sue creature permane sempre, e la conservazione, o continuazione, delle creature è una generazione continua? Come è generalmente presupposto, e già precedentemente dimostrato, Dio è creatore perpetuo, agente liberissimo e massimamente necessario.

Ma se qualcuno negasse che la terra è immutabile, come prima è stato detto, allora anche i cavalli e gli altri animali muterebbero le loro fattezze insieme ad essa, e la terra produrrebbe il nutrimento per loro in accordo con le loro configurazioni. Allora chiedo: le creature permangono sempre della stessa specie sotto tale mutazione? Oppure in vero non vi sarà qualche differenza tra uno stato e l'altro, come, ad esempio, vi è tra una mucca ed un cavallo, che sono comunemente conosciuti come differenti? Allora di nuovo domando: certe specie di creature sono all'infinito più eccellenti di altre e lo sono al punto che un individuo di una particolare specie potrebbe accrescere sempre la sua perfezione senza tuttavia raggiungere la specie più alta? Per esempio, un cavallo si avvicina alla specie degli esseri umani in modo maggiore rispetto ad altre creature; è questa natura umana infinitamente distante da quella del cavallo? Se è una distanza finita, certamente un cavallo potrebbe, in una qualche misura, mutare in quella di uomo (certamente il suo spirito, poiché per il suo corpo la cosa è evidente). Se invece questa distanza è infinita, allora un certo impulso infinito all'eccellenza è da attribuire agli uomini di più basso ed umile ingegno, ma l'eccellenza è attribuibile sono a Dio e a Cristo, non alle creature. Infatti, la suprema eccellenza di una creatura è di essere infinita solo in potenza, non in atto. Ovvero è sempre capace di divenire più perfetta ed eccellente all'infinito ma non di raggiungere l'infinità, e per quanto un essere finito possa progredire, tuttavia resterà sempre finito, nonostante non ci siano limiti per il suo progresso. Ad esempio, se si potesse arrivare al più piccolo minuto di eternità o ad una simile parte della durata infinita, questa non sarebbe più infinita ma finita. Con ciò non contraddiciamo quanto detto nel capitolo III sulla infinità delle creature; con questa non intendiamo l'infinità della loro bontà ed eccellenza, ma soltanto ci riferiamo alla quantità e alla grandezza, tale da non poter

minimum æternitatis minutum similemve infinitæ durationis partem, illa sane non foret infinita sed finita.

Nec enim hoc ipso contradicimus iis, quæ dicta sunt cap. 3. de infinitate Creaturarum, illa enim non intelliguntur de infinita illarum bonitate & excellentia, sed tantum respectu multitudinis & magnitudinis, ita ut una non possit numerari vel altera mensurari ulla comprehensione creati intellectus. Individua tamen creaturarum semper sunt finite tantum bona, & finite distantia, quoad species: potentialiter autem tantum sunt infinita, id est, semper capacia sunt ulterioris perfectionis sine omni fine. Ut si ponatur scala quædam, quæ infinite sit longa, gradusque in se habeat infinitos; gradus tamen non infinite à se distant invicem, alias nulla in eadem fieri posset ascensio vel descensio. Gradus autem in hoc exemplo varias significat rerum species, quæ non in infinitum à se distare possunt invicem, vel ab iis, qui sibi proximi sunt, Imo quotidiana nos docet experientia, quod variarum rerum species in se invicem mutantur, ut terra in aquam, aqua in aërem, aër in ignem sive æthera, & vice versa ignis in aërem, aër in aquam &c. quæ tamen sunt distinctæ rerum species. Et sic etiam lapides mutantur in metalla, unumque metallum in aliud. Ne autem quis dicat, hæc nuda tantum esse corpora, nullumque habere spiritum, idem observabimus non tantum in vegetabilibus, sed & in animalibus: prout triticum & far in se invicem sunt convertibilia & sæpe de facto ita convertuntur, quod Oeconomis haud est ignotum in pluribus provinciis; in specie autem in Hungaria, si far seminatur, triticum crescit: in aliis autem locis sterilioribus, & quidem specialiter in erucosis, qualia in Germania repetiuntur, triticum si seminatur, far procrecit, & far aliis in locis merum fit gramen. In animalibus autem vermes mutantur in muscas & bestię atque pisces comedentes pisces atque bestias alius speciei, ista mutant in suam naturam & speciem, Et nonne etiam natura putrida, sive corpus terræ & aquæ producit animalia sine ullo semine horum animalium prævio? Et nonne in creatione hujus mundi aquæ ad mandatum Dei producebant pisces et aves? Nonne etiam terra ad idem mandatum proferebat reptilia atque bestias, quæ propterea reales erant terræ et aquæ partes? Et sicut corpora sua habebant ex terra, ita ex eadem suos corpora sua habebant spiritus, sive animas. Terra enim producebat animas viventes, prout textus Hebræus loquitur, non autem

essere misurata dalla comprensione di un intelletto creato. Le singole creature, tuttavia sono sempre soltanto buone e distanti in modo finito e relativo alla specie. Tuttavia, sono potenzialmente infinite, e cioè sono sempre capaci di ulteriore perfezione senza fine. Così se noi immaginiamo una scala che sia infinitamente lunga ed abbia in sé infiniti gradini; tuttavia, i gradini non saranno infinitamente distanti tra loro, altrimenti non si potrebbe salire o scendere su di essa. I gradini in questo esempio indicano le varie specie, che non possono essere distanti le une dalle altre di una distanza infinita, o da quelle che sono prossime. Così la nostra esperienza quotidiana ci insegna che le specie delle cose mutano l'una nell'altra, come la terra in acqua, l'acqua in aria, l'aria in fuoco, o in etere, e viceversa il fuoco in aria, l'aria in acqua, e così via, per quanto queste siano specie diverse. E così anche le pietre mutano in metallo, ed il metallo in altro. E se tuttavia qualcuno può dire che siano soltanto corpi che non hanno spirito, noi lo possiamo osservare non soltanto nei vegetali ma anche negli animali. Come il frumento e l'orzo sono trasformabili l'uno nell'altro, e spesso di fatto questo avviene, e questo è noto ai contadini in molte province, in particolare in Ungheria, dove se si semina l'orzo cresce il frumento. In altri luoghi più sterili e pietrosi come in Germania, se si semina il frumento cresce l'orzo mentre quest'ultimo in altri posto produce solo gramigna. Negli animali invece i vermi mutano in mosche, e bestie e pesci che mangiano altre bestie e pesci mutano la loro natura e specie; e non è forse vero che la natura putrida, o un corpo di terra e acqua, produce degli animali senza che vi siano semi di questi in essa? E non è forse vero che nella creazione del nostro mondo le acque, al comando di Dio, produssero pesci e uccelli? Ancora, non è vero che la terra, allo stesso comando, produsse rettili e bestie, e che erano parti reali di terra e acqua e che per lo stesso suo comando riceverono lo spirito o anima? E così come ebbero i loro corpi dalla terra, così ebbero lo spirito, o anima, dalla terra stessa. La terra, infatti, produceva le anime viventi, come dice il testo ebraico, non tuttavia soltanto figure di corpi, senza vita né anima. Da qui la differenza che occorre massimamente evidente tra gli uomini e i bruti. Degli uomini, infatti, si dice che Dio li creò a sua immagine e infuse in lui il soffio della vita e lo fece anima vivente: così che l'uomo ricevette la sua vita, che è la sua parte principale, per la quale è diventato uomo, e che è realmente distinta dall'anima divina o spirito che Dio stesso infuse in lui. E poiché il corpo dell'uomo fu fatto dalla terra, che, come è

corporeas tantummodo figuras, vita carentes & anima. Quare differentia occurrit maxime notabilis inter creaturam hominis & brutorum. De homine enim dicitur: Deus illum faciebat ad imaginem suam, & inspirabat in illum spiraculum vitarum, fiebatque anima vivens: ita ut homo vitam suam, principalem illius partem; qua homo est, quæ realiter est distincta à Divina illa anima vel spiritu, quam Deus ipsi etiam inspiravit.

Cum autem corpus hominis fieret è terra, quæ, ut probatum est, varios in se habebat spiritus, spiritusque dabat omnibus brutis; homini sane procul dubio tradidit spiritus optimos et excellentissimos, quos contineret. Sed omnes isti spiritus species erant longe inferior, respectu spiritus hominis, quem desuper accipiebat, & non à terra: Spiritusque hominis debuisset habere dominium super istos spiritus, qui omnes tantum erant terreni, ita ut illos sibi subjecisset, adeoque in sublimiorem elevasset gradum, nimirum in propriam suam naturam, idque fuisset verissima ipsius multiplicatio & incrementum. Pro his omnibus autem ipse admittebat, ut spiritus terreni in ipso existentes, dominium acquirerent super illum, ita ut illis evaderet similis; quare dicitur: Terra es, & in terram reverteris: quod non minus spiritualem, quam literalem habet significationem.

§. 7. Jam videmus, quomodo Justitia Dei tam gloriose elucescat in hac transmutatione rerum ab una specie in aliam; quod enim sit justitia quædam, quæ non solum in hominibus & Angelis operetur, sed in omnibus creaturis, certissimum est; quique istud non observat, cæcus omnino dicendus est. Hæc autem justitia tam in ascensu creaturarum apparet, quam in earum descensu, idest, cum commutantur in melius & cum in deterius. Cum in melius abeant, justitia hæc præmium distribuit, fructumque bene factorum suorum; cum in deterius, eadem ipsos punit pœnis debitis, secundum naturam gradumve transgressionis. Eademque justitia legem de tulit omnibus creaturis, eamque ipsis illarum naturis inscripsit: Et quæcunque creatura hanc legem transgreditur, illa propterea punitur; quæ vero eandem observat, eidem suum est præmium, ut evadat melior.

Ita sub lege quam Deus Judæis dederat, si bestia occideret hominem, bestia occidenda erat; & de manu cujuslibet bestię requirenda dicitur vita hominis Gen. 9:5. Et si quis cum bestia rem habuisset, non vir tantum, sed & bestia occidenda

stato provato, ha in sé diversi spiriti, e ha dato lo spirito a tutti gli animali, senza dubbio diede agli uomini gli spiriti migliori ed eccellenti che conteneva. Ma tutte le specie di spiriti erano di gran lunga inferiori allo spirito degli uomini che lo ricevevano dall'alto e non dalla terra: lo spirito umano doveva avere il dominio sugli altri spiriti, che erano tutti provenienti dalla terra, così li sottomise a sé e li innalzò verso gradi più alti, appunto verso la propria natura, e questa doveva essere la sua vera crescita e moltiplicazione. Per tutto questo egli permise che gli spiriti terreni esistessero in lui, per avere il dominio su di essi e diventare come loro. E da qui si dice "terra sei, e terra ritornerai", che ha un significato non meno spirituale di quello letterale.

§. 7. In questo vediamo in che modo la giustizia di Dio risplende così gloriosa nella mutazione delle cose da una specie all'altra; poiché infatti è certissimo che sia una giustizia che opera in un certo modo non soltanto negli uomini e negli angeli ma in tutte le creature. Chiunque non lo riconosca deve essere detto cieco. Poiché questa giustizia appare tanto nell'ascesa delle creature che nella discesa, ovvero quando queste mutano in meglio o in peggio. Quando mutano in meglio la giustizia divina distribuisce loro i premi e i frutti del loro impegno nel bene; quando regrediscono la stessa li punisce con le debite pene, adeguate alla gravità delle loro trasgressioni. La stessa giustizia che ha dato loro le leggi alle creature e ha inscritto le stesse nella loro natura; ed ogni creatura che trasgredisce questa legge sarà per questo punita, se invece la osserverà sarà allora premiata diventando migliore.

Così, sotto la legge che Dio diede agli Ebrei, se una bestia uccideva un uomo, la bestia doveva essere uccisa; si dice che della vita degli uomini a qualsiasi bestia (essere vivente) domanderà di persona (Gen.

erat; ita non tantum mulier & maritus ejus post transgressionem suam á Deo recipiebant sententiam atque pœnam; sed & serpens, quæ erat pars brutalis in homine, quam à terra acceperat. Eundemque justitiæ instinctum Deus etiam homini indidit erga bestias & arbores agri: quicumque enim vir justus est atque bonus, ille bruta sua animalia amat, quæ ipsi serviunt, curamque ipsorum gerit, ut alimentum suum habeant & quietem, & si quæ ipsis desunt alia; eaque non saltem facit in proprium suum commodum, sed è principio veræ justitiæ; sique tam crudelis sit erga ipsa, ut operam ab ipsis requirat, & necessaria tamen iisdem alimenta non præbeat, tunc istam sane legem transgrederetur, quam Deus cordi suo inscripsit: sique etiam aliqua ex illis occidat ut voluptati suæ tantum satisfaciat, injuste agit, eademque mensura iterum mensurabitur ipsi. Sic homo, qui arborem quandam habuit in pomario suo, quæ fructifera est, beneque crescit, fimum ipsi subministrat, mundatque eundem, ut melior meliorque evadat; si verò sterilis sit, fundoque oneri est, securi ipsam prosternit & igne comburit. Adeoque justitia quædam est in omnibus hisce, ita ut in omnibus rerum transmutationibus ab una specie in aliam, sive ascendendo ab ignobiliore ad nobilior, sive descendendo in contrarium, eadem reperiatur justitia. Nonne enim, exempli causa, justum est, si homo quidam hac in terra vitam agat puram atque sanctam, Angelisque cœlestibus similem, ut post mortem elevetur ad Angelicam dignitatem, iisdemque evadat similis, cum super eo etiam Angeli gaudeant. Si autem homo in hac terra tam impie vivat & perverse, ut similior sit Diabolo ab inferis excitato, quam ulli creaturæ alii: si in tali statu absque pœnitentia moriatur, nonne eadem justitia eundem deorsum præcipitat ad inferos, Et nonne tales merito evadunt similes diabolis, prout qui Angelicam agebant vitam, æquales fiunt Angelis? Jam autem si quidam in terra nec Angelicam vixit vitam, nec diabolicam, sed brutalem saltem sive animale, ita ut spiritus ejus similior sit spiritui bestiarum, quam rebus ullis aliis, nonne eadem justitia quam justissime id agit, ut sicut ille factus est brutum quoad spiritum, dum brutali parti & spiritui in se relinqueret dominium in partem suam excellentiorem; idem etiam (ad minimum quoad

9:5)²⁶². E se qualcuno avesse avuto un alterco con una bestia, non soltanto l'uomo ma anche la bestia avrebbe dovuto essere uccisa; non solo la donna e il suo consorte riceverebbero da Dio la sentenza di punizione e la pena per le loro trasgressioni ma anche il serpente, che è la parte brutale dell'uomo e che viene dalla terra. Dio ha infuso lo stesso istinto di giustizia nell'uomo verso gli animali e le piante; poiché un uomo è giusto e buono se ama anche le bestie che lo servono, e ha cura di loro e fornisce loro il cibo ed il riposo e qualunque cosa gli serva. E non fa questo soltanto per il suo profitto ma per un principio di pura giustizia. Se è così crudele verso di loro tanto da richiedere il lavoro senza fornirgli il necessario alimento, egli certamente trasgredisce la legge che Dio ha scritto nel suo cuore; e se egli dovesse uccidere una di quelle bestie soltanto per il suo piacere, egli agisce ingiustamente, e la stessa misura sarà riservata a lui. Così un uomo che ha degli alberi nel suo giardino e che gli danno dei frutti e crescono bene, lui li fertilizza e li cura affinché crescano meglio; se in vece saranno infruttuosi e un peso oneroso, certamente li abatterà e li brucerà. Vi è infatti una giustizia in tutte queste cose, così che nella trasmutazione di tutte le cose da una specie all'altra, sia nell'ascesa delle creature che nella regressione, riscontriamo la stessa giustizia. non è infatti giusto, ad esempio, che se un uomo vive in terra una vita pura e santa, simile a quella degli angeli in cielo, così da essere elevato al livello degli angeli dopo la morte, diventerà simile a loro e gli angeli gioiranno sopra di lui? Se invece in questa terra un uomo visse in modo così empio e perverso da essere simile ad un diavolo venuto dagli inferi che a qualunque altra creatura, se morisse in questa condizione e senza penitenza, non sarebbe giusto che per la stessa giustizia precipitasse negli inferi? Non è forse vero che questi diventi simile ad un diavolo ed invece chi vive come un angelo sia simile agli Angeli?

Ma se qualcuno visse in terra una vita né angelica né diabolica, ma soltanto brutale come gli animali, così che il suo spirito sia simile a quello delle bestie piuttosto che ad altre creature, non agirebbe altrettanto giustamente quella giustizia che farà del suo spirito un brutto e lascerà che la parte brutale domini la sua parte più eccellente? Lo stesso infatti (almeno nel suo aspetto esteriore) muterebbe la sua figura corporea in quella delle bestie a cui lui è più simile interiormente in quanto a qualità e condizioni

²⁶² *Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. Genesi 9,5.*

externam formam) in figura corporea mutetur in istam bestiarum speciem, cui simillimus fuit intrinsecus quoad qualitates & conditiones mentis? Cumque brutalis ille spiritus nunc superior in ipso sit & prædominans, & spiritum alterum teneat captivum, nonne verisimile est, cum talis homo moritur, ut ille idem spiritus brutalis semper in illo dominium habeat, animamque humanam secum abripiat quaquaversum, eamque cogat, ut sibi serviat? Cumque prædictus ille brutalis spiritus iterum in corpus aliquod revertitur, jamque dominium in illud corpus habet, ita ut facultas ejus Plastica libertatem habeat formandi corpus, juxta suam ideam atque inclinationem (quam antea in corpore humano non habebat) necessario sane sequitur, corpus illud, quod spiritus ille vitalis effigurat, futurum esse brutale, & non humanum; brutalis enim spiritus figuram aliam producere & efformare non potest, quia vis ejus Plastica gubernatur ab ipsius imaginatione, quæ quam fortissimè sibi imaginatur sive concipit propriam suam imaginem, quam propterea corpus externum necessario assumere oportet.

§. 8. Hac ratione justitia Dei mirabiliter elucet, dum singulis speciebus atque gradibus transgressionum debitas suas propriasque assignat pœnas, neque ignem infernalem pœnamque diabolis debitas singulis peccatis vel transgressionibus adjudicat: Christus enim contrarium docuit in Parabola illa, ubi ostendit tertium saltem gradum pœnæ submitti gehennali, si nimirum temere fratri suo quis dixerit: Stulte! Quid hîc objici potest contra justitiam Dei? si dicatur nimis diminui & dehonestari dignitatem & nobilitatem naturæ humanæ, cùm statuitur illam quoad animam & corpus convertibilem esse in naturam bruti: Ad hoc respondetur, quod juxta commune axioma corruptio optimi sit pessima. Cùm enim homo voluntaria sua transgressione tantopere deturpavit, inque deteriorem statum deduxit naturam suam, quæ tam nobilis fuerat, eademque intrinsecus inque spiritu evilesce potuit in immundissimum brutum vel animal, ita ut concupiscentiis terrenisque desideriis tantopere subsit, quam ulla bestia, imo omni bestia fiat pejor, quænam hæc erit injustitia, si Deus etiam extrinsecus gere eundem curet in ipso corpore imaginem illius spiritus, in quem ipse intrinsecus semet transformavit? vel quamnam pejorem putas esse degenerationem, imaginem bestię in spiritu

mentali? E poiché il suo spirito bruto e predominante in lui e tiene prigioniero l'altro spirito, non è forse verosimile che un tale uomo morirà avendo in sé uno spirito brutale sempre predominante e porterà con sé l'anima umana costringendola a servire lo spirito animale? E quando lo spirito ritornerà in un altro corpo, e avrà il dominio di quel corpo, così come la sua *facoltà plastica* ha la libertà di formare il corpo a seconda della sua idea ed inclinazione (che prima nel corpo umano non aveva), necessariamente segue che quel corpo, che lo *spirito vitale* forma, sarà un corpo di bruto e non umano. Lo spirito brutale non può dar luogo ad un'altra figura poiché la sua *vis plastica* è governata dalla sua immaginazione, che immagina e concepisce quanto più forte possibile la sua immagine e che il corpo esterno assume necessariamente.

§. 8. Per questa ragione la giustizia di Dio risplende mirabilmente, poiché assegna le debite pene alle singole specie e gradi di trasgressione, e non punisce con il fuoco infernale o le pene dei diavoli a singoli peccati o trasgressioni: poiché Cristo ha detto il contrario nella sua parabola, dove espone che solo il terzo grado di pena è passibile della punizione della Geenna, se appunto si dice al proprio fratello "Stolto!".²⁶³ Cosa può essere obiettato contro la giustizia di Dio? Se si dice che la dignità e la nobiltà della natura umana viene sminuita, poiché si stabilisce che quell'anima e corpo sono mutevoli nella natura dei bruti, a ciò rispondo: secondo la comune massima "la corruzione dell'eccellente è cosa pessima", quando l'uomo con la sua volontaria trasgressione ha deturpato e ridotto in una stato deteriore la sua tanto nobile natura, e quando questo spirito può essere svilito in quello di un immondo bruto o animale, fino al punto da essere sottomesso ai desideri della concupiscenza e della terra quanto qualsiasi bestia, anzi peggio di qualsiasi altra bestia, quale è l'ingiustizia se Dio comanda al suo corpo esteriore di assumere l'immagine interiore dello spirito in cui l'uomo ha trasformato se stesso? O quale potrebbe essere la degenerazione peggiore? Di assumere le fattezze di una bestia nello spirito o nel corpo? Certamente si risponderà che essere simile ad una bestia nello spirito è la peggior degerazione

²⁶³ Matteo 5, 22.

gerere an in corpore? Certè omninò dicendum est in spiritu similem esse bruto, longè maximam esse degenerationem; & nemo facile erit, cui vera animæ nobilitas innotuit, qui non fateatur, bruto similem esse intrinsecus, pejus quidem esse, quam eidem similem esse extrinsecus. Unum etenim cum ipso esse quoad spiritum, longe deterius est, quam unum cum ipso esse in externa forma & figura corporis: Si autem quis dicat; pœnam hanc nimis esse lenem pro homine quodam, qui brutalem vixit vitam, per omne dierum suorum tempus, si post mortem suam saltem revertatur sub conditione statuque bestię cujusdam: Is sciat, justissimum Creatorem, factoremque rerum omnium sapientiore esse ipso, meliusque nosse, quæ pœna singulis peccatis debeatur, qui etiam quam justissime & sapientissime omnia ita disposuit, ut nemo carnaliter vivens & bestiarum more, intrare possit in regnum cœlorum. Atque sic etiam doctrina Christi expresse nos informat, quod non omnia peccata pœna gehennæ pu nienda sint; quodque ubi thesaurus est, ibidem & cor sit, spiritusque hominis; item si homo uniatur copuleturque cum re aliqua, quod ille cum eadem re fiat unum quid, quodque qui adhæret Domino, unus cum eo sit spiritus: quique adhæret scorto, cum eodem una sit caro. Cur ergo qui cum bestia unitus est, non ex eadem ratione unum fieret cum bestia? & sic in reliquis casibus omnibus: cui enim se aliquis submittit ad obedientiam, illius servus est idem, quatenus eidem obedit; prout Scriptura loquitur. Præterea etiam dictum est: Quacunque mensura mensurabitis, eadem mensurabitur vobis; quasi diceretur: Omnes gradus speciesque peccati pœnas habent congruas, Omnesque istæ pœnæ in commodum creaturarum tendunt, ita ut gratia prævaleat iudicio, & iudicium convertatur in victoriam ad salvandam & restaurandam creaturam. Gratia enim Dei cùm super omne opus ejus extendatur, cur opinemur Deum severiorem & rigidiorem Creaturarum suarum esse Censorem, quam revera est? Cum istud attributorum Dei gloriam mirum in modum offuscet & obumbret, nec amorem erga Deum, prout fieri debebat, & admirationem bonitatis & justitiæ ejus in cordibus hominum progeneret, sed plane contrarium.

§. 9. Communis enim illa de justitia Dei notio, quod unum quodque peccatum quantulumcunque illud fuerit, igne puniatur infernali, istudque sine omni fine, horribilem de Deo in hominibus

possibile, e non vi è alcuno di vera Nobiltà d'animo che non ammetterebbe che essere una bestia interiormente sia peggiore che esserlo esteriormente; poichè essere come un bruto nello spirito è di gran lunga cosa peggiore che esserlo nella forma esteriore del corpo. Ma se qualcuno dicesse che questa punizione è troppo lieve per colui che ha vissuto tutta la sua vita da Bruto, cioè il ritornare allo stato o condizione della bestia, allora sappia che il più giusto Creatore di tutte le cose è più sapiente di lui, e sa bene quale punizione si addice ad ogni singolo peccato. Egli ha disposto ogni cosa nel modo più giusto e saggio così che nessun uomo, che vive secondo i desideri carnali e delle bestie, può entrare nel Regno dei Cieli. Anche la dottrina di Cristo espressamente ci dice che non tutti i peccati sono puniti con le pene dell'inferno e che *dove è il tesoro, lì è anche il cuore e lo spirito dell'uomo.*²⁶⁴ E se un uomo è congiunto ad una cosa, egli diventerà uno con questa cosa. E chi si unisce a Dio è uno con lui nello spirito, chi si unisce ad una prostituta è unito a lei nella carne. Perché allora colui che si è unito con la bestia non sarà, per la stessa ragione, uno con essa? E così anche in tutti gli altri casi, poichè colui che si sottomette a qualcun altro nella obbedienza è suo servo dal momento che obbedisce, come dice la Scrittura. Inoltre, dice anche *con la stessa misura con cui misurate, sarete misurati anche voi;* che è come se si dicesse: "ogni grado o tipo di peccato ha la sua propria punizione, ed ognuna di queste punizioni tendono al bene delle creature. Così la Grazia prevale sul giudizio, ed il giudizio è commutato in vittoria nel salvare e per la restaurazione delle creature. La grazia di Dio è estesa al di sopra delle sue opere, perché dovremmo pensare a Dio come più severo e rigido censore delle sue creature di quanto non sia? Così si adombrano e si oscurano gli attributi di Dio e la sua Gloria e non si procura amore e ammirazione nei cuori degli uomini verso la bontà e la giustizia di Dio, ma produce l'effetto contrario.

§. 9. Poiché la nozione comune della giustizia di Dio, secondo la quale ogni peccato, qualunque esso sia, sarà punito con il fuoco infernale, e senza mai fine, genera negli uomini una orribile idea di Dio,

²⁶⁴ Matteo, 6: 21.

progeneravit ideam, quasi nimirum crudelis potius esset Tyrannus, quam benignus pater erga omnes suas creaturas. Si autem amabilis illa Dei imago hominibus magis innotesceret, qualis nempe ipse revera est, & se ipsum in omnibus dispensationibus suis manifestat creaturis; sique anima nostra intrinseco ipsum sensu gustuque agnosceret, prout nimirum idem charitas est & benignitas ipsa, qualem intrinsecus ipse semet revelat per lumen & spiritum Jesu Christi Domini nostri in cordibus hominum; tunc demum & non prius homines Deum amarent supra omnia, & agnoscerent ipsum quam maxime esse amabilem, justumque & misericordem & adorabilem præ omnibus: quique non omnes peccatores æquali pœna afficere queat.

§. 10. Atque sic etiam, cur ille mundum primævum undis evertibat, & constituit hunc mundum igne delere, qualis erat Sodomorum? nimirum ut ostenderet se diversis pœnarum speciebus uti, pro diversis speciebus peccatorum; mundumque pristinum pravum quidem fuisse, pejorem tamen fore illum, qui igne destruendus est, quique propterea majus habiturus est judicium. Diversæ autem hæ naturæ istarum transgressionum, quibus diversæ hæ paratæ sunt pœnæ, in hoc consistere videntur; quod peccata mundi veteris magis fuerint carnalia & brutalia, prout & verbum Dei hoc indigitat, cùm dicit: Spiritus meus non semper litigabit in homine, quia factus est caro; id est, perfecte brutalis sive bestialis factus est, obediendo desideriis carnis: ita ut nisi illa generatio excisa fuisset, totum illud humanum genus (excepto Noa & familia ejus) in subsequente generatione futurum fuisset bestiale, cui malo Deus provenire volebat, suffocando eosdem undis, ita ut hac pœna in naturam hominum reducerentur à natura brutali: Peccata autem hujus mundi, qui igne destruendus est, Sodomorum instar, videntur sua natura similiora esse peccatis diabolorum, quam rei cuidam alii: nimirum ratione hostilitatis, malitiæ, crudelitatis & fraudis æque astutiæ: & propterea propria illorum pœna ignis est, qui etiam est originale principium spirituum tam nobilium tantopere degeneratorum, ut merito eodem restaurari & degenerari debeant.

Quid enim est ignis quàm species quædam substantiæ æthereæ imperfectæ corporibus combustibilibus inclusæ, prout eun dem semper ascendere videmus, & propter insignem suam tenuitatem immediate evanescere, è qua ætherea substantia tam Angeli quam homines, quoad

quella appunto di un crudele tiranno piuttosto che un padre benevolo verso ogni sua creatura. Se invece l'idea di un Dio amorevole, quale è vera in sé stessa, e mostra sé stessa in ogni sua dispensazione verso le creature, fosse conosciuta agli uomini, e se la nostra anima conoscesse con il suo senso e percezione interiore quanto egli sia la carità e la benignità stessa, e quanto egli rivela se stesso, attraverso la Luce e lo Spirito di Cristo Gesù nostro Signore, nel cuore degli uomini, soltanto allora e non prima di allora, gli uomini ameranno Dio sopra ogni cosa e riconosceranno che Egli è sopra ogni cosa il più amabile, giusto, misericordioso e che non può infliggere pene eguali a tutti i peccatori.

§. 10. E così ancora, perché egli distrusse il primo mondo con le acque e destinò questo mondo alla distruzione con il fuoco come accadde con Sodoma? E con questo egli mostrò che ad ogni forma di peccato viene inflitta una punizione diversa. Il mondo originario era certamente maligno, e tuttavia ancora peggiore era quello distrutto con il fuoco e che per questa ragione ebbe una punizione maggiore. Ma la natura differente di queste trasgressioni, per le quali differenti punizioni sono state inflitte, sembra consistere in questo: che il peccato dell'antico mondo era di natura più brutale e carnale, come si evince dalla parola di Dio quando dice "il mio spirito non contende sempre con l'uomo, poiché egli è fatto di carne", cioè che l'uomo è divenuto perfettamente brutale o bestiale perché ha obbedito ai desideri della carne. Così se quella generazione di uomini non fosse stata eliminata (eccetto Noè e la sua famiglia), di conseguenza la generazione futura sarebbe stata bestiale, e Dio evitò questo male soffocando questi con le acque affinché con questa punizione la natura dei bruti si trasformasse nella natura degli uomini. Ma i peccati di questo mondo, che, come Sodoma, è stato distrutto dal fuoco, sembrano essere nella loro natura dei peccati diabolici rispetto ad altri per la loro ostilità, malizia, la crudeltà, la frode e l'astuzia; dunque, la punizione più appropriata è il fuoco, che è anche il principio originario di quei nobili e così degenerati spiriti che proprio attraverso il fuoco devono essere restaurati e ricostruiti.

Cosa è il fuoco se non una specie di sostanza eterea ed imperfetta insita nei corpi combustibili che noi osserviamo sempre salire verso l'alto ed immediatamente svanire per via della sua leggerezza? E da questa eterea sostanza sia gli angeli che gli uomini hanno origine nel loro spirito,

spiritus suos, suam habent originem, sicut natura brutalis originem suam habet ex aqua.

Sicut autem omnes pœnæ à Deo creaturis suis inflictæ, proportionem aliquam habent, cum peccatis suis, ita eædem omnes, ne pessimis quidem exceptis, in bonum ipsarum atque restaurationem tendunt, adeoque medicinales sunt; ut iisdem curentur morbosæ hæ creaturæ, inque meliorem conditionem restituantur, quam prius haberent.

§ 11. Jamque etiam paululum examinemus, quomodo quælibet creatura sit composita, & quomodo partes compositionis hujus in se invicem converti possint, eo quod originaliter unam & eandem habeant essentiam vel entitatem. In qualibet visibili creatura corpus est & spiritus, sive principium magis activum & magis passivum; quæ commode appellari possunt mas & fæmina propter illam, quam cum marito & uxore habent analogiam. Sicut enim ordinaria hominum generatio maris & fæminæ requirit conjunctionem & cooperationem; sic omnes etiam generationes & productiones, quales cunque illæ demum fuerint unionem requirunt & simultaneam operationem duorum istorum principiorum, spiritus nempe & corporis. Spiritus autem lux est, sive oculus contemplans propriam suam imaginem, & corpus caligo est, istamque imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit, sicut quis seipsum in speculo intuetur, is sane eodem modo conspiciere semet non potest in aëre pellucido, nec in ullo corpore diaphano, quoniam reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem, quæ nobis corpus dicitur. Hæc tamen non est essentialis proprietas alicujus rei, ut sit corpus; sicut nec proprium ejus est, ut sit tenebrosa. Nihil enim tam est tenebrosus, quod non fieri queat luminosus, imo tenebræ ipsæ fieri possunt lumen. Sicut lux quæ creata est, converti potest in tenebras, ut verba Christi plenissime evincunt, dum inquit: Si lux, quæ in te est, sit caligo &c. ubi oculum sive spiritum, qui in corpore est, intelligit, qui imaginem alicujus rei videt. Sicut ergo quilibet spiritus opus habet corpore, ut recipiat & reflectat imaginem suam: ita corpore etiam opus habet, ut eandem retineat; quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet, quoque perfectius est corpus aliquod, id est magis perfecte mixtum, eo magis est retentivum. Sic aqua magis est retentiva quam aër, & terra magis est retentiva quarundam rerum quam aqua. Semen autem creaturæ fæmininæ ob mixturam

mentre la natura dei bruti ha la sua origine dall'acqua. Ma siccome ogni punizione che Dio infligge alle sue creature hanno una qualche proporzione con i loro peccati, allora tutte queste pene (senza eccezione della peggiore) tendono al loro bene e alla loro restaurazione, e sono come medicinali attraverso i quali le creature malate possono essere curate e riportate alla condizione migliore di cui prima avevano gioito.

§. 11. Ora esaminiamo brevemente come ogni creatura è composta, ed in che modo le parti di questa composizione possono mutare l'una nell'altra poiché esse ebbero origine della stessa essenza o entità.

In ogni creatura visibile c'è un corpo ed uno spirito, o un principio più *attivo* ed uno più *passivo*, che possono essere chiamati maschile e femminile per analogia al marito ed alla moglie. Poiché la generazione dell'uomo richiede una unione ed una cooperazione di maschio e femmina, così ogni generazione, di qualunque tipo, richiede una unione e una simultanea operazione di questi due principi, appunto spirito e corpo. Lo spirito tuttavia è luce, o l'occhio che contempla la sua propria immagine, ed il corpo è caligine, o oscurità che riceve questa immagine quando lo spirito guarda dentro sé stesso, come qualcuno vede sé stesso in uno specchio; poiché di certo egli non può riflettersi nell'aria trasparente o in un corpo diafano, perché la riflessione di una immagine richiede una certa opacità, che noi chiamiamo corpo. E tuttavia l'essere corpo non è una proprietà essenziale di ogni cosa, né è una proprietà essenziale l'essere oscurità, poiché niente è così scura da non poter essere luce, come le tenebre stesse possono essere luce come la luce creata può mutare ancora in oscurità secondo le parole di Cristo, da cui questo si evince pienamente quando egli disse: "se la luce che è in te è oscurità ecc.", laddove si intende l'occhio, o lo spirito, che è nel corpo e che vede l'immagine di qualcos'altro. Così allora se ogni spirito ha bisogno di un corpo, che riceva e rifletta la sua immagine, allora anche il corpo ha una sua funzione, di contenerlo; infatti, ogni corpo ha in sé una natura ritentiva che può essere maggiore o minore, ed un corpo è più perfetto, ovvero è un perfetto *misto*, tanto più è ritentivo. E così l'acqua è più ritentiva dell'aria e la terra è più ritentiva di alcune cose e più dell'acqua. Ma il seme di una creatura femminile, per via della sua perfetta mistura, poiché è la più pura estrazione del corpo intero, ha in sé una notevole ritenzione; ed in questo seme, come corpo, il seme maschile, che è

suam tam perfectam eo quod purissima sit extractio totius corporis, insignem habet retentionem. Inque hoc semine, tanquam in corpore, semen masculi, quod spiritus est & imago masculi, recipitur & retinetur insimul cum spiritibus aliis qui sunt in fœmina. Quicumque ergo spiritus tunc est fortissimus, & fortissimam habet imaginem sive ideam in semine, sive masculinus sit, sive fœmininus, sive ullus spiritus alius ab alterutro horum forinsecus receptus, ille spiritus prædominans est in semine, corpusque forma quam proxime secundum imaginem suam atque sic quælibet creatura formam accipi externam: Eodemque modo internæ etiam productiones mentis, nimirum cogitationes quæ veræ etiam sunt creaturæ secundum speciem suam, veramque habent substantiam sibi propriam progenerantur, sunt que liberi nostri interni, omnesque sunt masculi & feminæ, id est, corpus habent & spiritum: si enim corpus non haberent retineri non possent, nec reflectere possimus ad propria nostra cogitata. Omnis enim reflexio sit per caliginem quandam atque hoc est corpus. Ita memoria requirit corpus, ut retineat Spiritum rei cogitatæ, alias evanescit; sicut imago in speculo, quæ mox evanescit, objecto remoto. Atque sic cum reminiscimur alicujus, illius imaginem in nobis videmus, quæ est spiritus, qui ab ipso processit, dum ab extra eundem conspeximus: quæ imago vel spiritus retinetur in corpore aliquo, quod est semen cerebri nostri: & inde fit spiritualis generatio quædam in nobis. Et sic omnis spiritus suum habet corpus, & omne corpus suum spiritum: & sicut corpus, videlicet hominis vel bestię, nihil est aliud, quam innumerabilis multitudo corporum, simul in unum compactorum, inque certum ordinem dispositorum: ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quædam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus primarius sit regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, & sic per totum, prout in exercitu militari fieri solet. Quapropter creaturæ vocantur exercitus, & Deus Dominus exercituum, & sicut Diabolus, qui obsidebat hominem illum, vocabatur Legion, quia ipsorum erant multi; ita quisvis homo, imo quælibet creatura consistit è multis spiritalibus & corporibus (*Plures hi, qui in homine existunt, spiritus. Hebræis dicuntur Nezzuzoth, sive scintillæ vid. in Kabb. denudat. tom. II. part.2. tract. de revolution. animarum*

l'immagine dello spirito maschile, è ricevuto e trattenuto insieme agli altri spiriti che sono nella donna; allora qualsiasi spirito sia il più forte, ed ha in sé la più forte immagine o idea nel suo seme, che sia maschile o femminile o un qualsiasi altro spirito ricevuto dall'esterno, quello spirito predomina rispetto agli altri semi e forma il corpo il più somigliante possibile alla sua immagine, e la creatura riceve il suo aspetto esteriore. Ed allo stesso modo sono generate anche le produzioni della mente, ovvero le cogitazioni che sono vere creature, in accordo con la loro specie, e hanno una vera sostanza e sono i nostri figli interiori, tutti maschi e femmine, cioè hanno un loro corpo e spirito. Se infatti non avessero un corpo non avrebbero funzione ritentiva, né noi potremmo riflettere sui nostri stessi pensieri poiché ogni riflessione è composta di un certo offuscamento o oscuramento, e questo è il corpo.

E così la memoria richiede il corpo, per trattenere lo spirito delle cose pensate, altrimenti esse svanirebbero come l'immagini allo specchio, che svanisce quando l'oggetto si sposta. E allo stesso modo, quando noi ricordiamo un corpo, noi vediamo la sua immagine riflessa in noi, che è uno spirito che da lui proviene quando lo guardiamo dall'esterno. Quella immagine o spirito è ritenuta in un corpo, che è un seme nella nostra mente e produce una certa generazione spirituale in noi. E così ogni spirito ha il suo corpo, ed ogni corpo ha il suo spirito; ed il corpo di qualsivoglia uomo o bestia è una certa moltitudine innumerabile di spiriti uniti insieme nel suddetto corpo, che hanno il loro ordine e la loro gerarchia, secondo cui vi è uno spirito primo, reggente, che governa gli altri e li sottopone al suo comando, e così per tutti, come accade nell'esercito militare. E per questo le creature sono dette "esercito" e Dio il loro "Generale", ed il diavolo che si impossessò degli uomini fu detto "legione", perché ve ne erano molti di questi. così ogni uomo, ovvero ogni creatura, consiste in molti spiriti e corpi (*quei molti spiriti che negli uomini esistono sono detti Nizzuzoth dagli Ebrei, o "scintille".* Vd. *Kabb. Denudata Tom. II. Part. II. Trattato de revolutionibus animarum, Cap. 2 e seg. P. 256, 268 etc.*). Ed in vero ogni corpo è spirito e null'altro, e non differisce dallo spirito se non per la sua oscurità; quando diventa più grossolano è più lontano dal grado di spirito, tanto che questa distinzione è solo modale o graduale, non essenziale o sostanziale.

cap. 2. & seqq. p. 256--268. &c.) Et revera quodlibet corpus est spiritus & nihil aliud, nihilque differt à spiritu, nisi quod magis sit tenebrosus: Quo crassius ergo illud fit, eo magis spiritus à gradu removetur, adeo ut distinctio hic tantum sit modalis & gradualis, non essentialis vel substantialis.

CAPUT VII

§. 1. *Quodlibet corpus converti posse in spiritum, & spiritus in corpus, eo quod distinctio corporis & spiritus in modo tantum sit, & non in essentia. Ratio hujus prima sumitur ab ordine rerum supradicto, qui in tribus tantum consistit; quodque etiam creaturarum pessimæ, imò dirissimi Dæmones post multa & longa tormenta atque pœnas tandem redituri sint in bonitatem. Porrò quod omnis ista crassitudo & durities corporum extiterit a lapsu quodam, quæ propterea reversura sint in statum subtilitatis & mollitiei.* §. 2. *Ratio secunda desumta est a divinis attributis, quorum aliqua communicabilia sunt omnibus ejus creaturis.* §. 3. *Ratio 3. desumitur ab amore, quem spiritus habent erga corpora.* §. 4. *Quod penetrabile & indiscerptibile esse, tam realiter competat corporibus, quàm spiritibus, & impenetrabile & discerptibile tam vere spiritibus tribuatur, quàm corporibus, eò quòd differentia tantum sit gradualis & non essentialis, quodque nulla creatura sive creatus spiritus intime possit esse præsens in ulla creatura alia, quia intima præsentia ad Deum tantum pertinet & Christum, & propterea Philosophica illa penetratio creatorum spirituum respectu corporum merum sit Scholasticorum figmentum.*

Ut autem hoc paulo clarius demonstrarem, nimirum quodlibet corpus vitam quandam esse in sua natura, vel spiritum, idemque esse principium percipiens, sensum habens & cognitionem, amorem que & desiderium, gaudiumque & dolorem, prout aliter vel aliter affectum sit, & per consequens illud habere activitatem & motum per se, ita ut se ipsum illuc recipere possit, ubicunque esse desideret; In sua, dico, natura, prout originaliter creatum fuit, & prout iterum futurum est, cum reductum erit ad statum suum primævum, liberatumque ab ista confusione & vanitate, cui subjectum est propter peccatum: rationes adducam subsequentes: (*De natura materiæ & spiritus plura videri possunt in*

CAPITOLO VII

§. 1. *che ogni corpo può mutare in spirito ed uno spirito in corpo; perché la distinzione tra corpo e spirito è soltanto nel modo e non nell'essenza: la ragione di questo deriva, per prima cosa, dall'ordine delle cose suddetto, che consiste soltanto di tre specie di esseri. E che la peggiore delle creature, o i più diabolici demoni, dopo molti tormenti e lunghe pene possono ritornare allo stato di bontà. Inoltre, quello stato di spessore [nel senso di grossolano] e di durezza viene da un certo stato di Caduta, dal quale perciò ritorneranno nello stato di sottigliezza e leggerezza.* §. 2. *La seconda ragione è tratta dai divini attributi, alcuni dei quali sono comunicabili a tutte le sue creature.* §. 3. *La terza ragione la desumiamo dell'amore che gli spiriti hanno verso i corpi.* §. 4. *Che l'essere impenetrabile e indiscerptibile è un attributo tanto del corpo quanto dello spirito, ed impenetrabile e discerptibile è da attribuire tanto agli spiriti quanto ai corpi, e perciò la loro differenza è solo graduale e non essenziale. E che nessuna creatura o spirito creato può essere intimamente presente in un'altra creatura, poiché questa intima presenza pertiene solo a Dio quanto a Gesù Cristo, ed inoltre che quella "penetrazione filosofica" delle creature da parte degli spiriti creati è una mera rappresentazione degli scolastici.*

Per dimostrare ciò in modo un po' più chiaro, ovvero che qualunque corpo è una certa vita o spirito nella sua natura, e che lo stesso è principio percipiente, che ha senso e percezione, amore e desiderio, gioia e dolore, e dai quali e da altri è afflitto; e di conseguenza egli ha attività e moto per sé stesso cosicché egli può spostare se stesso ed essere dove egli desidera essere: io dico, nella sua propria natura, per come fu originariamente creato e lo sarà ancora, quando egli sarà ridotto al suo stato originario e sarà liberato dalla confusione e dalla vanità a cui è soggetto a causa del peccato. Per questo adduco le seguenti ragioni: (*sulla natura di materia e spirito molto si può vedere in Kabbal.*

§. 1. Prima harum erit à prædicto rerum ordine, quas jamjam probavi, tres tantum esse: Deum nempe supremo. Christum medio, & Creaturam infimo omnium ordine; Quæ creatura una saltem est Entitas vel substantia quoad naturam sive essentiam suam, ut supra demonstratum est, ita ut solummodo variet secundum modos existendi, interquos unus etiam est corporeitas; cujus plures etiam sunt gradus, ita ut res aliqua magis minusve accedere queat, vel recedere à conditione & statu corporis vel spiritus? Quia autem spiritus inter hæc duo excellentior est in vero naturalique rerum ordine, & quo magis creatura quæ dam est spiritus, si saltem non aliis modis degeneret, eo propius ad Deum accedit, qui supremus est spiritus; Hinc corpus semper magis fieri potest magisque spiritualius in infinitum, quoniam Deus, qui primus est & supremus spiritus, est infinitus, nihilque participat nec participare potest de corporeitate vel minima; unde hæc est creaturæ natura, nisi degeneraverit, ut semper magis magisque accedat in similitudine ad Creatorem. Sed quia nullum datur Ens, quod omnibus modis sit contrarium Deo, (nulla videlicet datur res, quæ in infinitum & immutabiliter mala est, sicut Deus in infinitum & immutabiliter bonus est; nihilque datur, quod sit infinite tenebrosus, sicut Deus est infinita Lux, nec aliquid est infinite corpus, nihil habens de spiritu, sicut Deus est infinite spiritus, nihil habens de corpore) hinc manifestum est, nullam creaturam magis magisque fieri posse corpus in infinitum, quamvis eadem possit fieri magis magisque spiritus in infinitum: nihilque fieri potest magis magisque caligo in infinitum, quamvis fieri possit magis magisque luminosum in infinitum: & ex eadem ratione nihil esse potest malum in infinitum, quamvis fieri possit magis magisque bonum in infinitum; Atque sic in ipsa rerum natura malo quidem sunt limites, nulli autem bono, eodemque modo quilibet gradus mali sive peccati poenam suam doloremque & castigationem in ipsa rei natura sibi habet annexam, per quam malum iterum mutatur in bonum: quæ poena sive castigatio, quamvis non statim percipiatur à creatura, quando peccat, attamen asservatur in illis ipsis peccatis, quæ eadem committit, debitoque suo tempore apparitura est; atque tunc quodlibet peccatum suam habebit poenam; dolorque & castigatio

§. 1. La prima proviene dall'ordine delle cose già esposto e che ho provato essere costituito da tre enti: Dio, ente supremo, Cristo, ente medio, e la Creatura al grado più basso; quest'ultima è una sola essenza o sostanza, in relazione alla sua natura o essenza, come è stato prima dimostrato, cosicché essa varia soltanto secondo il *modo* di esistenza, tra i quali uno è la corporeità. Vi sono infatti molti gradi di questa, così una certa cosa può avvicinarsi maggiormente o degradare dalla condizione o stato di corpo o spirito. Tuttavia, siccome lo spirito è, tra le due condizioni, la migliore o la più eccellente nell'ordine naturale delle cose, e quanto maggiormente la creatura è spirito, se non degenera verso altri modi, più sarà prossima a Dio, che è il supremo spirito. Così un corpo può essere via via più spirituale all'infinito, poiché Dio, che è il primo e supremo spirito è infinito e non può partecipare della seppur minima corporeità. Dunque, questa è la natura della creatura, qualora non degeneri, di acquisire sempre maggiormente la similitudine con il Creatore. Ma siccome non vi è un ente del tutto contrario a Dio (non vi è infatti una cosa che sia infinitamente e immutabilmente malvagia, come Dio è infinitamente ed immutabilmente buono; nulla che sia infinitamente tenebra, come Dio è infinitamente luce; né qualcosa che sia infinitamente un corpo, che non ha alcuno spirito, mentre Dio è infinitamente Spirito, senza alcun corpo) ecco che è manifesto che nessuna creatura possa divenire via via sempre più corpo *ad infinitum*, e nulla può divenire infinitamente più tenebra, mentre può divenire sempre più luminoso all'infinito: ma per lo stesso motivo nulla può degradare verso il male all'infinito, ma può diventare sempre più buono all'infinito. E così inoltre, nella stessa natura delle cose, vi sono limiti al male, tuttavia non verso il bene. Ed allo stesso modo ogni grado di peccato o di male ha la sua punizione, dolore e castigo ad essa connessa alla sua stessa natura, per la quale il male è di nuovo mutato in bene. Questa punizione o castigo, nonostante non sia subito percepita dalla creatura quando commette peccato, è serbata in quegli stessi peccati commessi e sarà rivelata a tempo debito; ed allora ogni peccato avrà la sua punizione, e la pena ed il castigo sarà sentita dalla creatura, e dallo stato di creatura verrà di nuovo ristabilito lo stato originario di bontà nel quale fu creato e dal quale non può più cadere, poiché tanto grande è il castigo, maggiore forza e perfezione essa

propterea sentietur à Creatura, perque illam Creatura iterum convertetur in pristinum suum statum bonitatis, in quo creata erat, à quo non amplius elabi poterit, quia per magnam suam castigationem majorem acquisivit perfectionem atque robur, adeoque ex illa voluntatis indifferentia, quam olim habuerat ad bonum vel malum, ascendit eousque, ut solummodo velit bonum, nec amplius capax sit ut velit aliquod malum. *vid. Kabb. denud. Tom. II. Tract. ult. p. 61. §. 9. p. 69. §. 21. & 70. §. 5. & ibidem Tract. 2. p. 157.*

Atque hinc posset inferri, quod omnes creaturæ Dei, quæ antea sunt lapsæ, & à primitiva sua bonitate degenerarunt, post certas periodos convertendæ sint & restituendæ sint in statum non saltem tam bonum, quam ille, in quo creatæ erant, sed in meliorem. Divina enim operatio cessare nequit. Atque hinc natura cujuslibet creaturæ hæc est, ut semper sit in motu, semperque mutetur à bono in bonum, vel è bono in malum, vel è malo iterum in bonum. Et quia non potest in infinitum procedere ad malum, eo, quod istius non detur exemplar infinitum, hinc necessario eandem reverti oportet, vel prolabi in æternum silentium, quod naturæ ipsius contrarium est, si autem quis dicat, eam prolabi in æterna tormenta, respondeo: si per æternum intelligas infinitatem seculorum, quæ nunquam sint cessatura, id esse impossibile; quia omnis dolor atque tormentum vitam sive spiritum excitat operantem in qualibet re, quæ patitur; prout videmus per continuatam experientiam, & ratio nos docet, quod id necessario sic fieri oporteat, quia per dolorem ejusque tolerationem, quæcunque grossities vel crassitudo à spiritu vel corpore contracta, attenuatur, adeoque spiritus in ista grossitie vel crassitudine captivatus in libertatem ponitur, magisque fit spiritualis, & consequenter magis activus & operativus per dolorem.

Cum ergo Creatura infinite procedere nequeat ad malum, nec labi etiam in inactivitatem vel silentium: nec tamen etiam in meram æternam passionem; irrefragabiliter sequitur, quod illam tandem redire oporteat ad bonum: quoque majores sunt passiones ejus, eo citius illa sit reversura & restituenda. Atque sic videmus, quomodo res quædam, eadem semper manens substantia, mirabiliter possit mutari respectu modorum suorum essendi, ita ut spiritus quidam sanctus atque beatus, sive Angelus Lucis per voluntariam suam actionem fieri possit spiritus

acquista. E così da questa indifferenza della volontà che aveva avuto una volta per il bene o per il male, ascende alla sola volontà del buono, né è più capace di volere alcun male. *Si veda Kabb. Denud. Tom. II Tract. Ult. P. 61 §. 9, pag. 69. §. 21 e 70. §. 5 e ibid. tratt. 2, p. 157.*

Da qui si può concludere che tutte le creature di Dio, che prima sono degenerate e degradate dall'originaria bontà, devono dopo un certo periodo essere convertite e restaurate, non solo nello stesso stato di bontà in cui prima si trovavano ma in uno ancora migliore. L'operato divino infatti non può cessare, e dunque la natura di una qualsiasi creatura è questa, di essere sempre in movimento e di muoversi sempre da buono a buono, o dal bene al male e poi dal male di nuovo in bene. E poiché essa non può procedere all'infinito verso il male, di questo non vi è un esempio di infinito, allora ogni creatura dovrà necessariamente tornare verso il bene o cadere nell'eterno silenzio, il che sarebbe contrario alla sua natura. Se tuttavia si dicesse che la creatura cadrebbe negli eterni tormenti, a questo rispondo che se per "eterno" si intende l'infinità dei secoli, che non cesserà mai, io rispondo che ciò è impossibile, perché ogni dolore ed ogni tormento incita lo spirito o la vita ad operare in ciò che patisce. Come osserviamo nella continua esperienza, la ragione ci insegna che deve essere necessariamente così. Perché attraverso la pena e la sua sopportazione ogni tipo di densità e pesantezza dello spirito contratto è attenuata, e così lo spirito, catturato da questa condizione di inspessimento è liberato, e diviene più spirituale, conseguentemente più attivo ed operativo attraverso il dolore. Ora, dal momento che una creatura non può procedere all'infinito verso il male e non cadere nell'inattività e nel silenzio, né ancora nella mera passione eterna, incontestabilmente segue che essa debba alla fine ritornare al bene e tanto maggiori sono le sue sofferenze tanto rapida sarà la sua restaurazione. E così vediamo come una cosa, pur rimanendo sempre della stessa sostanza, mirabilmente può mutare rispetto ai *modi* della sua esistenza, così come un santo e beato spirito, o angelo di luce, può, per via di un atto volontario, divenire uno spirito malvagio, tenebroso e maledetto. Tanto grande è questo cambiamento, o metamorfosi, tanto lo spirito muterà in corpo. E a qualcuno che domandasse se questi spiriti diventano più corporei, attraverso la loro trasgressione, di quanto non fossero nel loro stato originario prima della caduta io rispondo di sì: poiché, come ho già mostrato in precedenza, uno spirito è capace di corporeità in modo maggiore o

malus, tenebrarum atque maledictus, quæ sane mutatio sive metamorphosis tam est magna, quam si spiritus mutetur in corpus. Sique hic quærat, utrum isti spiritus per suam transgressionem magis facti fuerint corporei, quam antea essent in primitivo suo statu, antequam laberentur? Respondeo, quod sic: sed quia, prout jam ostendi, spiritus corporeitatis capax est, secundum majus & minus, quamvis non infinite, pluribus tamen gradibus: hinc longis ævorum periodis manere potuerunt, ut nihil haberent de tali corporis crassitie, qualem res hic habent in mundo hoc visibili, ut sunt duri lapides, vel metalla, vel corpora virorum & mulierum. Certe enim pessimorum spirituum corpora talem non habent crassitiem, qualem habet ullum corpus visibile: Et tamen omnis illa crassitudo visibilium corporum provenit è lapsu spirituum à primo suo statu: atque istam grossitiem propterea spiritus post longas variasque periodos sibi ipsis contrahere possunt, quamvis simul & semel in universam grossitiem non possint incidere, ita ut totum corpus spiritus cujusdam lapsim omnibus suis partibus æqualiter crassum esse possit; sed aliquæ partes grossiores fiunt atque grossiores, & reliquæ hujus spiritus partes corporeæ (quæ sunt immediatum ejus vehiculum, cumque quibus ipse quam intime est unitus) quandam retinent tenuitatem, sine qua spiritus non posset esse tam activis & mobilis sicut alias; cumque istis subtilioribus & tenuioribus partibus corporis spiritus principalis (una cum spiritibus suis ministrantibus, quocumque istorum ullatenus colligere possit) excedit ex istis crassioribus partibus corporis, quas deserit, ceu totidem cadavera mortua, quæ non amplius apta sint, ut prædictis spiritibus serviant in operationibus illis, quibus in præsentis suo statu occupantur.

Et hunc excessum subtiliorum & fortierum spirituum è partibus grossioribus & durioribus corporis in meliores ac tenuiores videmus in liquore aliquo spirituosissimo, qui in magno rigore congelatur, ubi spiritus fortiores (relictis partibus durioribus, quæ forinsecus sunt & frigori maxime exponuntur) semet recipiunt in mediam corporis partem, quæ semper est tenuis, ita ut unica gutta illius liquoris, (qui non congelatur, sed liquidus semper manet in intimis partibus corporis congelati) in se habet robur multiplicatum de omnibus illis partibus, quæ sunt congelatæ. Ita consideranda nobis est duplex grossities & durities corporum, una visibilis externis nostris

minore, anche se mai in modo infinito ma secondo dei gradi. Gli spiriti possono restare tali per lunghi periodi di tempo, senza alcuna densità propria dei corpi che le cose hanno al mondo per essere visibili, come le dure pietre o i metalli, o il corpo di uomini e donne. Poiché certamente i corpi degli spiriti peggiori non hanno la densità dei corpi visibili, ed ancora tutti i più grossolani e visibili corpi provengono dalla caduta dello spirito dallo stato originario: e così gli spiriti, dopo lunghi e diversi periodi, possono contrarre questa densità in sé stessi, tuttavia non possono cadere in una grossezza universale e non tutti allo stesso tempo, in modo che l'intero corpo di ogni spirito precipitato possono essere egualmente spesse; ed alcune parti diventano via via più spesse. Ma le altre parti corporee di questi spiriti (che sono l'immediato veicolo con cui lo spirito si unisce al corpo) trattengono una certa sottigliezza o tenuità, senza la quale lo spirito non potrebbe essere in movimento e attivo come gli altri. E con le sue parti più leggere e sottili, lo spirito principale (insieme ai suoi spiriti ministri, tanti quanti è possibile tenerne insieme riuniti) si diparte dalle parti del corpo che lo imprigionano, e le lascia come avviene con i corpi cadavere, che, in tale stato, non possono più servire agli spiriti nelle operazioni che esercitano.

Possiamo osservare questa dipartita degli spiriti più sottili e forti dalle parti più dense e grossolane del corpo verso spiriti più sottili e tenui in un liquore alcolico, quando viene congelato; quando gli spiriti più forti (lasciando le parti più dure, che sono maggiormente esposte al freddo) si ritirano nella parte interna del corpo, che è sempre sottile e tenue, così quella goccia del liquore (che non è congelata ma rimane ancora liquida nel corpo congelato) ha in sé una forza moltiplicata rispetto alle altre parti, che sono appunto congelate. Così dobbiamo considerare una doppia densità e durezza dei corpi: una visibile esternamente e percepibile con i nostri sensi, l'altra invisibile e impalpabile, che tuttavia in verità è grossa quanto l'altra, o spesso più spessa e più dura dell'altra tanto da essere percepita dal senso interiore, anche se il senso esterno non può realmente percepirla. Dunque, la densità e la impalpabile durezza è propria di quei corpi che sono così piccoli da non poter essere percepiti dal nostro senso esterno; tuttavia, essi sono realmente duri, ancora più duri di alcuni silici o metalli che possiamo toccare con le nostre mani. E l'acqua visibile è composta in gran parte da queste piccole parti dure, anche se a noi appare molle, fluida e tenue, a causa di quei molti altri corpi sottili che

sensibus atque palpabilis; altera invisibilis & impalpabilis, quæ tamen revera tam grossa est, quam altera, imo sæpe grossior atque durior, quod & intrinsecus per sensus nempe interiores realiter potest percipi, quamvis sensus externi illud non attingant. Invisibilis ergo & impalpabilis grossities vel durities est illa, quæ propria est illis corporibus, quæ tam sunt exigua, ut externi nostri sensus illa percipere nequeant: cum tamen realiter admodum sint dura, imo duriora quovis silice vel metallo, quæ manibus nostris palpari possunt. Eque corporibus hisce parvis atque duris aquæ visibiles plurimum sunt compositæ, quamvis nobis appareant admodum molles, fluidæ & tenues, propter subtilia quædam corpora alia copiosiora, quæ continue agitant & movent prædictas particulas duras, ita ut aqua crassis nostris sensibus videatur res una esse homogœna, simplex & uniformis; cum tamen consistat è multis partibus heterogeneis & dissimilaribus magis quam corpora alia plurima: Multæque istarum partium admodum sunt duræ & la pideæ, unde provenit sabulum bulliens, omnesque arenulæ aliæ atque lapides, qui originem & nativitatem suam habent ex aquis, è profundo terræ convenientibus: Et cum parvuli hi lapides, sive particulæ aquæ calculosæ excrescunt in arenam visibilem & lapides, eadem post aliquod tempus iterum amittunt hanc duritiem, evaduntque molliores & tenuiores, quam cum ad undas pertinerent; Lapides enim putrescunt & convertuntur in terram mollem, & ex hac proveniunt animalia. Sic etiam lapides putrescentes sæpe iterum fiunt aqua, hæc autem aqua alius est speciei, quam prior: una enim est petrificans, altera mollificans, sicut observatum est ex uno eodemque monte in Helvetia duas aquarum species profluere, quarum una si bibatur, calculum generat, altera autem proprium contra eum est remedium; ita ut una aqua mutetur in lapidem, & altera aqua proveniat ex isto lapide, quando in corruptione est, adeoque pristinam suam duritiem amittit & immutat. Atque ex his, quæ dicta sunt, facilius intelligi potest, quomodo cor vel spiritus hominis impii durum esse dicatur & lapideum, quia revera spiritus ejus realem in se habet duritiem, qualis in parvis illis & lapideis particulis quarundam aquarum reperitur; cum è contrario spiritus viri boni molles sint atque teneri; quam internam duritiem & mollitiem spirituum etiam realiter sentire possumus, eamque tam sensibiliter percipit quilibet vir bonus, quam externa durities crassorum

continuamente agitano e muovono le suddette parti dure, così che l'acqua densa appaia omogenea ai nostri sensi, semplice ed uniforme anche se è composta da più parti eterogenee e dissimili tra loro, più di quanto lo siano altri corpi; e molte di queste parti sono così dure e simili alla pietra, da cui proviene una sabbia che ribolle, e ogni altro tipo di sabbia e pietre, e che hanno origine e generazione dalle acque che provengono dal profondo della Terra. Quando queste piccole pietre, o particelle di acqua ghiaiosa, crescono fino ad essere visibili come sabbia o pietre, vengono a perdere dopo qualche tempo la loro durezza e divengono di nuovo più molli e tenere di quando appartenevano all'acqua; le pietre, infatti, imputridiscono e si convertono in terra molle da cui si generano gli animali; poi ancora le pietre imputridiscono di nuovo e divengono acqua. Ma questa acqua è di una *specie* diversa dalla precedente, poiché la prima è pietrificata, l'altra è diventata molle: come è stato osservato da una montagna in Svizzera, da cui sgorgano due tipi di acqua, una, se bevuta, provoca dei calcoli, l'altra è invece un rimedio proprio per questo. Così una di quelle due acque è mutata in pietra, mentre l'altra viene dalla pietra quando si è corrotta, e lascia la sua originaria durezza e muta. E così da ciò che è stato detto può essere meglio compreso come il cuore o lo spirito di un uomo empio può esser detto duro e di pietra, perché appunto il suo spirito ha in sé una reale durezza, come è stata trovata nelle particelle pietrose di alcune acque; mentre, al contrario, lo spirito degli uomini buoni è leggero e tenero, la cui morbidezza interna e la durezza dello spirito può anche essere realmente percepita, ed ogni uomo buono può percepire sensibilmente lo stesso, come la durezza esteriore di un corpo spesso è percepita dal senso esterno. Ma coloro che sono morti nel peccato non hanno questo senso della durezza e della tenerezza degli spiriti buoni o cattivi, e per questo considerano questi discorsi soltanto metaforici, quando queste cose sono invece intese in senso proprio e non in senso figurato.

corporum externorum sentitur tactu externo. Qui autem mortui sunt in peccatis suis, hunc sensum non habent duritiei vel mollitiei bonorum vel malorum spirituum, & propterea phrases has tantum vocant metaphoricis, cum tamen res omnino sic se habeat & sensu proprio, idque sine ulla figura.

§. 2. Secundam rationem, quod spiritus creati convertibiles sint in corpora, & corpora in spiritus, deducam è seria debitaque consideratione divinorum attributorum, ex quibus tanquam ex Gazophylacio instructissimo manifestari potest omnium rerum veritas. Cum enim Deus sit infinite bonus & bonitatem suam communicet omnibus creaturis suis modis infinitis, ita ut nulla sit creatura, quæ non aliquid recipiat ab ipsius bonitate, idque quam largissime; cumque bonitas Dei sit bonitas viva, quæ vitam & notitiam & amorem & potestatem habet in eo, quod creaturis suis communicat; quomodo fieri potest, ut ulla res mortua ab ipso procedere vel creata esse queat, quale est merum corpus, vel materia in hypothesi illorum, qui affirmant: eandem omnino inconvertibilem esse in ullum vitæ vel perceptionis gradum? Vere dictum est à quodam, Deum non fecisse mortem: verumque pariter, quod nullam rem fecerit mortuam: quomodo enim res mortua propendere potest ab eo, qui infinite vita est & caritas? vel quomodo ulla creatura tam vilem & diminutivam ab ipso recipere potest essentiam (qui tam infinite liberalis est & bonus) ut nihil participet de vita vel perceptione, inque omnem æternitatem ad eandem ne in minimo quidem gradu aspirare possit? nonne Deus omnes creaturas suas in hunc creavit finem, ut in ipso sint beatæ, divinaque ejus bonitate fruantur in variis suis conditionibus atque statibus? Quomodo autem hoc fieri potest sine vita vel perceptione? vel quomodo aliquid frui potest divina bonitate, quod vita caret? sed adhuc ulterius urgebimus hoc argumentum.

Attributa divina communiter & recte distinguuntur in communicabilia, & in incommunicabilia. Incommunicabilia sunt, quod Deus est ens per se subsistens, independens, immutabile, absolute infinitum & perfectissimum. Communicabilia sunt, quod idem est spiritus, Lux, vita, quod ipse est bonus, Sanctus, justus, sapiens &c. Jam vero nulla sunt inter hæc communicabilia attributa, quæ non sunt viva & vita ipsa: Et quia quælibet creatura cum Deo communicationem habet in quibusdam

§. 2. La seconda ragione per cui uno spirito creato è convertibile in corpo, e corpo in spirito, può essere dedotta da una seria e debita considerazione degli attributi divini, dalla quale, come da una stanza dei tesori, la verità delle cose può essere manifesta. Dal momento che Dio è infinitamente buono, e comunica la sua bontà alle sue creature in infiniti modi, e dunque non vi una creatura che non riceva una qualche bontà ed in modo generoso; e poiché la bontà di Dio è una bontà viva, che ha vita, potere, amore, e conoscenza in sé, che comunica alle sue creature, come può essere che una cosa morta possa procedere da lui, o che sia creata da lui, come mero corpo o materia, secondo l'ipotesi di chi afferma che la stessa è inconvertibile in un qualche grado di vita o di percezione? È stato giustamente affermato che Dio non ha creato la morte, e questo è vero quanto che Egli non ha creato alcuna cosa morta; poiché come potrebbe qualcosa di morto dipendere da lui, che è infinita Vita e Benevolenza? O come può una creatura ricevere una essenza così vile e sminuita essenza da lui (che è così infinitamente generoso e buono) da non poter partecipare della vita o della conoscenza, né essere in grado di aspirare ad essa, se non nel suo grado più basso? Forse Dio non ha creato le sue creature con questo scopo, che in Lui possano essere benedette e gioire della divina bontà nei loro diversi stati e condizioni? In che modo questo può accadere senza la vita o la percezione? Come può qualcosa a cui manca la vita gioire della divina bontà? Affronteremo questi argomenti in seguito.

Gli attributi divini sono comunemente e giustamente divisi in comunicabili ed incommunicabili. gli incommunicabili sono che Dio è un essere sussistente in sé stesso, indipendente, immutabile, assolutamente infinito e perfettissimo. Quelli comunicabili sono che egli è spirito, vita e luce, che è buono, santo, giusto, sapiente ecc. In vero tra questi attributi comunicabili non ve ne sono alcuni che non siano vivi, o la vita stessa; e poiché ogni creatura ha comunicazione con Dio in qualcuno dei suoi attributi, io domando: in quale attributo si dà la materia morta, o un corpo incapace di vita e di senso per l'eternità? Se si dice che ciò coincide con Dio

attributis suis, jam quæro: in quo attributo id faciat materia mortua, sive corpus, quod incapax est vitæ atque sensus in perpetuum? si dicatur: illam concurrere cum Deo in Entitate, sive quod sit Essentia; Respondeo: in Deo nullum esse ens mortuum, cujus ipse particeps sit, vel esse possit; unde ergo hæc suam habebit Entitatem mortuam? præterea Entitas rei proprie non est illius attributum; sed attributum proprie est tale quid, quod prædicatur vel affirmatur de ista Entitate. Quænam ergo attributa vel perfectiones tribui possunt materiæ mortuæ, quæ analogice respondeant illis, quæ in Deo sunt? si diligenter in illa inquiremus, nullum reperiemus omnino, omnia enim hujus attributa sunt viva, imo vita ipsa.

Præterea cum Creaturæ Dei, quatenus creaturæ sunt, necessario in aliquibus assimilari debeant creatori, jam quæro, in quonam mortua hæc materia Deo sit similis? si iterum dicant: in nuda Entitate; respondeo: nihil tale dari in Deo vel creaturis, adeoque merum est non ens.

Quod autem attinet ad relinqua materiæ attributa, quod nimirum sit impenetrabilis, figurabilis & mobilis; nullum sane horum in Deo locum habere potest, adeoque non sunt ex communicabilibus ipsius attributis; sed potius essentialia differentia vel attributa diversitatis, per quæ Creatura, qua talis, distinguitur a Deo, prout & mutabilitas est è numero horum attributorum differentialium, unde dici non potest, quod mutabilitas sit de communicabilibus Dei attributis; eodemque modo impenetrabilitas, figurabilitas & mobilitas non pertinent ad communicabilia Dei attributa, sed tantum ad illa, quibus Creaturæ ab eo differunt. Cumque materia mortua non participet ullum communicabilem Dei attributorum, omnino concludendum est, eandem esse merum non ens, vanamque fictionem & chimæram adeoque rem impossibilem. Si dicant: Eandem habere bonitatem & veritatem metaphysicam, pro ut quodlibet ens est verum & bonum; Iterum quæro: quidnam sit illud verum & bonum? si enim nullam habet participationem cum ullo communicabilem Dei attributorum, nec verum erit, nec bonum, adeoque mera erit fictio, prout jam dictum est. Porto, cum dici nequeat, in quo materia mortua participet cum bonitate divina ulla tenus, multo minus ostendi poterit, qua ratione capax fit, ut majorem semper acquirere posse bonitatem in infinitum, quæ est natura omnium creaturarum, quod nempe crescant &

nella sua entità o nella sua essenza, io rispondo che in Dio non vi è alcuna realtà [ente] morta di cui lui possa essere partecipe, o possa essere, poiché altrimenti ciò implicherebbe che in lui ci sia una entità morta. Inoltre, l'entità o l'essere di una cosa non è propriamente un suo attributo, ma l'attributo è qualcosa che si predica o si afferma di una entità: ora, quale attributo o perfezione può essere predicato della materia morta che analogamente si risponde essere in Dio? Se indagheremo diligentemente non ne troveremo alcuno, infatti tutti gli attributi sono vivi, o la vita stessa.

Inoltre, dal momento che le creature di Dio, in quanto creature, devono essere necessariamente simili in qualcosa al loro creatore, allora domando: in cosa la materia morta è simile a Dio? Se si dice, nella nuda essenza, io rispondo che non vi è né in Dio né nelle creature qualcosa che sia mero non-essere o nulla.

Ma per quanto attiene agli altri attributi della materia, impenetrabilità, figura e movimento, certamente nessuno di essi ha luogo in Dio, e di conseguenza non sono tra i suoi attributi comunicabili; ma sono piuttosto le differenze essenziali o gli attributi per cui la creatura, come tale, si distingue da Dio. E la mutevolezza è fra quegli attributi che differenziano la creatura da Dio poiché non si può dire che la mutevolezza sia un attributo da Lui comunicato; ed allo stesso modo l'impenetrabilità, la figura ed il movimento non attengono agli attributi comunicabili di Dio, ma soltanto [attributi] nei quali la creatura differisce da Lui. E dal momento che la materia morta non partecipa di alcuno degli attributi comunicabili di Dio si deve certamente concludere che questa sia un mero non essere, o nulla, una finzione ed una chimera, e dunque una cosa impossibile. Se si dicesse che ha una bontà ed una verità metafisica poiché qualunque ente è vero e buono, ancora, domanderei: cosa è questa bontà e verità? Se infatti non vi è alcuna partecipazione agli attributi comunicabili di Dio ciò non sarà né buono né vero, e dunque una mera finzione, come è stato già detto. Inoltre, dal momento che si è detto che nella materia morta non vi è alcuna partecipazione alla divina bontà, ancor meno si può mostrare come qualcosa potrebbe essere capace di acquisire una perfezione sempre maggiore all'infinito, che è la natura delle creature, ovvero di incrementare e andare infinitamente verso ulteriore perfezione, come è stato prima dimostrato. Ma quale progresso verso la bontà o la perfezione può avere la materia morta? Poiché dopo aver patito infinite mutazioni,

progrediantur in infinitum ad ulteriorem perfectionem, ut supra demonstratum est. Quem enim progressum ulteriorem in bonitate vel perfectione habet materia mortua? Quia postquam infinitas subiit mutationes, motionis & figuræ, semper permanere cogitur, ut antehac, mortua; & si motio & figura nihil contribuunt ad accipiendam vitam, sane ista nunquam fit melior, imo ne in minimo quidem gradu promovetur in bonitate. Ponatur enim mortuam hanc materiam vel corpus sustinuisse omnes formas & transmutatum fuisse in omnes figurarum species & maxime regulares & exactas; quid hoc corpori vel materiæ ipsi prodest, quia omni vita & perceptione caret? Ita ponamus, illam infinitas subiisse species motionum à tarditate usque ad velocitatem, in quo propterea melior est ratione intrinsecæ cujusdam meliorationis sui ipsius? Nam de intrinseca hac melioratione argumentum loquitur, quæ talis est melioratio, quam ipsa rei natura requirit, quæque eadem perficitur. Merum autem corpus mortuum & materia nullam requirit motionis vel figuræ speciem, nec in seipso magis perficitur per unam motionem vel figuram, quam per aliam: æqualiter enim indifferens est ad omnes motiones & figuras qualescumque, & per consequens per nullam illarum melioratur vel perficitur. Et quod tandem habebit præmium pro omnibus istis ministeriis, si semper remaneat res mortua & impassibilis.

§. 3. Ratio mea tertia desumta est à magno illo amore atque desiderio, quod spiritus sive animæ habent erga corpora, & præsertim erga illa, cum quibus sunt unita & in quibus habitaculum suum habent; Jam vero fundamentum omnis amoris sive desiderii, quo res una fertur ad alteram in eo est, quod vel unius sint naturæ & substantiæ, vel quod sibi sint similes, vel ex utraque ratione, vel quod altera esse suum habeat ab altera; cujus exemplum habebimus in omnibus animalibus, quæ progenerant suam prolem, eodemque modo & in hominibus, quomodo scilicet ament id quod ab iis natum est. Sic namque & pravi viri & fæminæ (si non extreme sint perversi & ἄτογος) suos amant liberos, naturalique affectu ipsos fovent; cujus causa certe hoc est, quod liberi unius sint naturæ & substantiæ, quasi nimirum essent ipsorum partes; sique similes sunt illis, sive corpore, sive spiritu & moribus, hoc ipso amor eorum eo magis adaugetur. Sic etiam videmus, quod animalia unius speciei sese magis invicem ament, quam ea, quæ diversæ sunt

movimenti e aspetti, è costretta a rimanere morta, come prima. E se il movimento o la figura non contribuiscono a raggiungere la vita, certamente questa materia non potrà divenire migliore, né accedere ad un maggiore grado di bontà; supponiamo che questa materia morta abbia assunto tutte le forme, e sia stata tramutata in ogni tipo di figura, anche la più perfetta ed esatta, quale è il prodotto di questo corpo o materia se manca di ogni vita e percezione? Allora supponiamo che la stessa abbia subito infiniti movimenti, dal più lento al più veloce, in quale essa diventa migliore, per l'intrinseco potere di migliorare sé stessa? Poiché l'argomento dell'intrinseco miglioramento è qualcosa che la natura della cosa stessa richiede e che fa sì che si perfezioni; ma un corpo morto, o materia, non richiede alcun tipo di movimento o figura, né è perfezionato in sé stesso da un movimento, o figura, rispetto ad un altro, e di conseguenza non è perfezionato o migliorato da alcuno di essi. Ed allo stesso modo è indifferente ad ogni movimento o figura e non è perfezionata o migliorata da nessuna di queste. E allora quale è il vantaggio di tutte queste facultà, se la materia resta sempre morta e passiva?

§. 3. La mia terza ragione è desunta dal grande amore e desiderio che gli spiriti o le anime hanno verso i corpi, e specialmente verso i corpi ai quali sono uniti e nei quali hanno la loro dimora. Ma in vero il fondamento di tutto l'amore o il desiderio, per cui una cosa è trasportata verso l'altra, è questo: che esse sono della stessa natura o sostanza l'una con l'altra, o che sono tra loro simili, o, per la stessa ragione, che hanno l'una l'esistenza nell'altra; di cui abbiamo un esempio in tutte le creature viventi [animali] che generano la loro prole ed allo stesso modo negli uomini, che amano coloro che da loro sono stati generati. Così, inoltre, anche gli uomini peccatori e le donne (se non sono estremamente perversi e dissoluti) amano i loro figli e provano un naturale affetto per loro; di questo vi è una causa certa: che i loro figli sono della loro stessa natura o sostanza, come se fossero parti di loro stessi, e se loro sono simili nel corpo quanto nello spirito e nei modi, allora il loro amore crescerà ancora. Così allora vediamo che gli animali di una specie si amano vicendevolmente più di quanto non amino

speciei; unde etiam pecora unius speciei simul pascuntur, aves unius speciei gregatim volant, & unius speciei pisces simul natant, adeoque & homines potius cum hominibus conversantur, quam cum aliis creaturis. Præter hunc tamen amorem particularem adhuc superest aliquid amoris universalis in omnibus creaturis erga se invicem, non attenta magna illa confusione, quæ hic intercessit ob transgressionem: quem certe ex eodem fundamento procedere oportet, quod nimirum ratione primæ suæ substantiæ & essentiæ omnes unum sint, idemque & quasi partes vel membra unius corporis. Porro in qualibet specie animalium videmus, quomodo masculi & feminæ se invicem ament, & in omnibus progenerationibus suis (quæ non sunt monstrosæ & contra naturam) se invicem observent, idque etiam procedit non solum ab unitate naturæ; sed etiam propter insignem, quam inter se habent similitudinem. Et ambo hæc fundamenta amoris inter virum & mulierem expresse commemorantur in Genesi; ad unitatem enim naturæ illud pertinet, quod Adam dicit de uxore sua: *hæc est os de ossibus meis, & caro de carne mea, &c.* Illa enim ab ipso desumpta erat, ejusque erat pars, & propterea illam amabat, Porro de similitudine etiam dicitur, quod nullum inventum fuerit adjutorium pro eo, sive ante faciem ejus, prout in Hebræo est; id est inter omnes creaturas non videbat sibi similem, cum qua vellet conversari, donec Eva pro ipso confieret. Sed adhuc alia est amoris causa, cum entia, quæ sese amant, non una sunt substantia, sed unam essentiam dedit alteri, ejusque propria & realis causa est. Et ita res se habet inter Deum & creaturas: Ipse enim omnibus esse dedit & vivere & moveri, & propterea ipse omnes diligit, nec potest ipsas non diligere. Imo eodem tempore cum easdem odisse videtur, ipsisque irasci, hæc ipsa ejus ira & quæ abinde procedunt, pœnæ nimirum & judicia in ipsarum fiunt bonum, & quia ille perspicit, quod istæ his opus habeant. Sic è contrario creaturæ, quæ non omnino degenerarunt, omnemque Dei sensum amiserunt, eundem amant, & hæc divina quædam lex est atque instinctus, quem ille omnibus creaturis rationalibus indidit, ut ipsum nempe ament, quæ est impletio totius legis. Illæ autem creaturæ, quæ quam proxime ad Deum procedunt similitudine, magis ipsum amant, & magis etiam ab ipso amantur. Sed si judicatur, dari adhuc aliam amoris causam, quæ sit principalis, nimirum

quelli di specie diversa; così infatti le pecore della stessa specie pascolano insieme, gli uccelli di una specie volano in stormo, ed i pesci della stessa specie nuotano insieme; anche gli uomini preferiscono conversare con gli uomini che con le altre creature: ma al di là di questo amore particolare, resta un amore universale in tutte le creature, l'una verso l'altra, mettendo da parte quella grande confusione che proviene dalla trasgressione; onde certamente si deve procedere dallo stesso fondamento, cioè che tutte sono della stessa sostanza prima o essenza, come se fossero parti o membra dello stesso corpo. Inoltre, in ogni specie animale vediamo quanto il maschio e la femmina si amino l'un l'altra e in tutta la loro progenie (che non è mostruosa o contro natura) si curano l'uno dell'altra, e ciò procede non solo dall'unità nella natura ma anche dai segni visibili della loro reciproca somiglianza. Ed entrambi questi fundamenta dell'amore tra uomo e donna sono espressamente menzionati nella *Genesi*; e quello che Adamo dice riguardo a sua moglie attiene all'unità della natura: *essa è osso delle mie ossa, e carne della mia carne etc.*²⁶⁵Ella, infatti, era desunta da lui, ed era parte di lui, e per questo egli l'amava. Inoltre, riguardo alla similitudine è detto che non si trovò una compagna per lui prima che lei fosse creata, come si dice nell'*Ebreo*; cioè che fra tutte le creature non ne vedeva una simile a sé con cui volesse conversare, finché Eva non fu creata per lui. Ma questa è ancora un'altra causa di amore, quando due esseri, che si amano a vicenda, non sono una unica sostanza, ma uno dà l'esistenza all'altro, e questa è la vera e propria causa. E così è nel caso di Dio e delle creature, perché Egli ha dato a tutte l'essere, la vita, ed il movimento, e per questo le ama tutte, né può non amarle. Allo stesso tempo quando sembra adirato con loro, questa stessa ira e quello che da essa procede, punizione e giudizio, è per il loro stesso bene, poiché vede che loro ne hanno bisogno. Così al contrario le creature che non sono del tutto degenerate e non hanno perso il senso di Dio, lo amano, e questa è una sorta di legge divina, un istinto, che egli infonde in ogni creatura razionale, che queste lo amino, ed è l'adempimento di tutte le leggi.

Tuttavia, quelle creature che sono più vicine e simili a lui lo amano maggiormente, e da lui sono più amate. Ma se si pensa che esiste un'altra causa dell'amore, che è la principale, ovvero la bontà, che è il più potente e veemente *magnete*, attraverso cui Dio deve essere amato il più intensamente possibile

²⁶⁵ *Genesi 2, 23.*

bonitatem, quæ vehementissimus est amoris magnes, unde etiam Deus ab omnibus quam plurimum sit amandus, quia ipse sit optimus: qualis etiam bonitas quoadtenus in creaturis detur, sive realis, sive apparens, unde tales diligantur à creaturis sociis: Respondeo, concedendum quidem, quod bonitas magna sit, imo maxima amoris causa, propriumque ejusdem objectum: Bonitas hæc tamen non distincta est causa à prioribus jam positis, sed in ipsis comprehenditur. Quare enim rem quandam vocamus bonam, quia sive realiter sive apparenter nobis placet propter suam, quam nobiscum habet, unitatem vel similitudinem, vel, quam nos cum ipso habemus: hinc fit quod boni amant bonos, & non aliunde: Boni enim non possunt amare malos, nec mali bonos qua tales; non enim major est similitudo, quam inter bonum & bonum. Ratio ergo quare rem aliquam dicamus vel æstimemus bonam, hæc est, quod nobis beneficiat, quodque participes fiamus bonitatis ejus, adeoque hic semper militat causa prima similitudinis. Sic etiam cum res quædam Essentiam largitur alteri, nimirum cum Deus & Christus essentiam dant creaturis (quippe à quibus solis omnis vera essentia provenit) hic pariter est similitudo quædam: impossibile enim est creaturam non aliquatenus similem esse Creatori, cumque ipso in quibusdam attributis vel perfectionibus concordare.

Supposito hoc Lapide Lydio jam ad substratam materiam convertemur: videlicet, ut examinemus: annon spiritus & corpus unius sint naturæ & substantiæ, adeoque in se invicem convertibiles? Quæro igitur: quænam sit causa, quod anima sive spiritus hominis tantopere amet corpus, adeoque cum ipso sit unita, tamque invita ab ipso discedat, ut animas quorundam compertum sit manifeste super corpora sua, & penes illa substitisse, postquam corpus esset mortuum, donec istud corrumperetur & resolveretur in pulverem. Ratio hujus amoris hæc esse nequit, quod spiritus vel anima dederit distinctam corpori essentiam, vel corpus spiritui; hæc enim esset creatio sensu stricto, & proprie dicta: hæc autem soli competit Deo & Christo, dare nempe rebus essentiam. Ergo id necessario fiet propter suam, quam inter se invicem habent, similitudinem, vel aliquam inter naturas earum affinitatem. Vel si dicatur esse certam quandam in corpore bonitatem, quæ spiritum commoveat, ut illud amet, hæc sane bonitas necessario respondebit rei cuidam in natura animæ, quæ ipsi

da tutte le creature, poiché egli è il migliore, la cui bontà è in qualche misura nelle creature, in modo reale o apparente, da cui segua che le creature lo amano, io rispondo: pur concedendo che la bontà sia una grande, anzi la maggiore causa di amore, e del proprio oggetto, tuttavia la bontà non è una causa distinta dalla prima già menzionata, ma deve essere compresa in essa. Perché noi definiamo una cosa buona? Solo perché questa apparentemente o realmente ci è gradita, per l'unione o la similitudine che ha con noi o che noi abbiamo con essa? Dunque, per questo i buoni amano i buoni, e non altrimenti; poiché gli uomini buoni non possono amare i malvagi, né questi ultimi i buoni, non vi è nessuna similitudine più grande che quella tra buono e buono.

La ragione per cui noi chiamiamo una cosa “buona” è perché ci dà beneficio, e perché siamo partecipi della sua bontà. Dunque, la somiglianza resta la prima causa di amore.

Così, infatti, quando qualcosa dà l'esistenza ad un'altra, come quando Dio dà l'esistenza alle creature (e da cui la sola vera essenza di tutto proviene), vi è parimenti una certa similitudine, poiché è impossibile che le creature non assomiglino in qualcosa al loro Creatore, e non concordino con lui in qualche attributo o perfezione. Assumendo questo argomento come pietra di paragone, ora possiamo ritornare ad occuparci del nostro argomento, e cioè: perché Spiriti e corpi sono una unica sostanza e sono convertibili gli uni negli altri? Domando inoltre: qual è la ragione per cui lo spirito o l'anima ama così tanto il corpo, e ad esso è così unita, e così malvolentieri da esso si separa tanto che, è ben noto, le anime di alcuni corpi restano con il loro corpo e in loro potere anche dopo la morte, fino a che il corpo non si corrompe e diviene polvere. La ragione di questo amore non può essere che lo spirito o l'anima hanno dato al corpo una distinta essenza, o il corpo allo spirito, poiché questa è creazione in senso stretto, e parlando propriamente, compete soltanto a Dio e a Cristo, il dare alle cose l'essenza.

Dunque, è necessario che l'amore che le creature hanno l'un l'altra venga dalla similitudine delle loro nature.

O se si dice che vi sia nel corpo una certa bontà che muove lo spirito ad amarlo, certamente questa bontà dovrà rispondere a qualcosa nell'anima che è simile ad esso, altrimenti non sarebbe portato verso l'anima. Se ancora si dice: qual è questa bontà nel corpo attraverso cui l'anima lo ama così tanto? O in quale attributo o perfezione il corpo è simile allo

similis est, alias enim in illam ferri non posset. Imo dicant ergo nobis; quænam sit illa bonitas in corpore propter quam anima tantopere istud amat? Vel in quibus attributis sive perfectionibus corpus simile est spiritui; si corpus nihil est, nisi truncus mor tuus, & massa quædam, quæ omnino sit incapax ullius vitæ & perfectionis gradus? Si dicant: corpus concordare cum anima vel spiritu in ratione Entis, id est, quod sicut illa habet entitatem, ita eandem & hoc habent; Hoc refutatum jam est in Argumento priore. Si enim hoc ens nulla habet attributa sive perfectiones, in quo conveniat cum entitate spiritus, tunc merum saltem est figmentum. Deus enim nullum creavit ens nudum, quod merum tantum ens sit, & nulla habeat attributa, quæ de ipso prædicari possint: Et præterea Ens tantum est Terminus Logicus & notio, quam Logici vocant, Genus generalissimum, quod in nuda & abstracta notione sua non est in rebus ipsis, sed saltem in conceptu, sive intellectu humano. Et propterea quodlibet Ens verum natura est quædam singularis, de qua affirmari queant hæc vel illa attributa. Jam quænam sunt illa attributa corporis, in quibus simile sit spiritui; Examinemus principalia corporis attributa, quatenus distinctum est à spiritu, juxta illorum sensum, qui tantopere disceptant corpus & spiritum tam infinite in natura distare, ut alterum nunquam fieri possit alterum. Illa attributa sunt hæc: quod corpus sit impenetrabile ab omnibus corporibus aliis, ita ut etiam partes ejus sese pe netrare nequeant. Porro aliud etiam attributum corporis est, esse discernibile sive divisibile in partes. Attributa autem spiritus, prout isti eundem definiunt, sunt penetrabilitas & indiscernibilitas, ita ut spiritus unus penetrare possit alium, ut etiam mille spiritus consistere possint intra se invicem, nec plus tamen occupent spatii, quam spiritus unus. Præterea spiritus tam est simplex & unus in seipso, ut non possit discerni vel actualiter dividi in partes á se invicem segregatas. Si jam hæc attributa corporis & spiritus invicem comparentur, tantum abest, ut sibi invicem sint similia, vel ut aliquam habeant naturæ analogiam, (in quo tamen verum consistit amoris & unitatis fundamentum, sicut dictum est) ut plane sibi sint contraria; imo nihil concipi potest in toto universo tam rei alicui contrarium, quam corpus & spiritus sunt in notione istorum hominum. Pura enim & pura contrarietas hic est in omnibus attributis eorum; quia impenetrabilitas & penetrabilitas magis sibi

spirito? Se il corpo non è nulla se non un tronco morto, o una qualche massa, che è incapace di ogni grado di vita e perfezione? Se si dicesse che un corpo concorda con lo spirito o anima in ragione dell'Ente, cioè che se lo spirito ha una entità anche il corpo ha una entità, ciò è già respinto nel primo argomento. Poiché se questo ente non ha attributi o perfezione in cui concordi con quello spirito, esso è solo una mera finzione, poiché Dio non crea *nudi* enti, che sono soltanto mero essere, e che non abbiano attributi che si possano predicare di essi. Ed inoltre Ente è soltanto un termine logico, una nozione che i logici usano, il genere generalissimo che nella sua nuda e astratta nozione non è nelle cose stesse ma soltanto nel concetto, o nell'intelletto umano. E per questo ogni vero ente è una certa singola natura, della quale si può affermare questo o quell'attributo.

Ora, quali sono gli attributi del corpo che sono simili a quelli dello spirito? Esaminiamo i principali attributi del corpo in quanto distinto dallo spirito, secondo il senso di coloro che ritengono che corpo e spirito sono realmente distanti in natura tanto che uno non può diventare l'altro. Gli attributi sono questi: che un corpo è impenetrabile da tutti gli altri corpi, cosicché anche le parti non possono penetrarsi a vicenda; ma c'è un altro attributo del corpo: di essere discernibile o divisibile in parti; ma gli attributi dello spirito (come essi li definiscono) sono penetrabilità e indiscernibilità, e dunque uno spirito può penetrarne un altro, ed anche mille spiriti possono coesistere gli uni negli altri e tuttavia non occupano più spazio di un solo spirito. Inoltre, che questo spirito è semplice ed uno in sé stesso, da non poter essere separato o realmente diviso in parti separate. Se allora gli attributi di corpo e spirito sono confrontati tra loro, essi sono così distanti da non apparire tra loro simili, o da non avere alcuna analogia di natura (nella quale tuttavia consiste il fondamento dell'amore e dell'unità, come è stato detto) e da apparire chiaramente opposti; dunque, niente nell'intero universo può essere concepito contrario a qualcosa, quanto spirito e corpo, nell'opinione di queste persone. Poiché infatti vi è pura contraddizione in tutti i loro attributi, perché penetrabilità e impenetrabilità sono più contrari l'uno rispetto all'altro del bianco e del nero, o del caldo e del freddo: ciò che è nero può divenire bianco, e ciò che è caldo può diventare freddo. Ma, come loro dicono, ciò che è impenetrabile non può essere reso penetrabile. Anche Dio e le creature non differiscono tra loro così infinitamente quanto questi dottori dicono che il corpo differisca dallo spirito.

invicem contraria sunt, quam nigrum & album, sive calidum & frigidum, quod enim nigrum est, fieri potest album, & quod calidum est, fieri potest frigidum: sed prout isti dicunt: quod impenetrabile est, non fieri potest penetrabile; imo Deus & Creatura non tam infinite differunt in essentia sua à se invicem, quam isti Doctores corpus differre faciunt à spiritu. Multa enim sunt attributa, in quibus Deus & Creaturæ ejus invicem concordant: nullum autem invenire possumus, in quo corpus ullo modo conveniat cum spiritu & per consequens nec cum Deo, qui spirituum est summus & purissimus; quare etiam nulla poterit esse Dei creatura, sed merum non ens, sive figmentum. Sicut autem corpus & spiritus contraria sunt in attributis impenetrabilitatis & penetrabilitatis, ita non minorem habent contrarietatem in discernibilitate & in indiscernibilitate; quod si enim allegant, corpus & spiritum convenire in quibusdam attributis, qualia sunt extensio, mobilitas & figurabilitas; ita ut spiritus habeat extensionem & pertingere queat ab uno loco ad alium, item quod movere se queat ex uno loco in alium: nec non configurare se ipsum in qualemcumque figuram, quæ ipsi placuerit: quibus in casibus conveniat cum corpore, & corpus cum ipso. Ad hoc respondeo: primo supponendo, spiritum posse extendi (quod tamen multi, imo plurimi illorum negant, qui corpus & spiritum statuunt essentialiter esse distincta) extensio tamen spiritus & corporis, prout illi eandem intelligunt, mirum in modum discrepant. Extensio enim corporis semper est impenetrabilis, imo extensum esse & impenetrabile esse, quatenus ad corpus spectant, unum tantum sunt reale attributum, duobus loquendi modis sive notionibus mentalibus & logicalibus propositum; Quid enim est extensio, nisi quod impenetrabile est corpus, ubicumque id fuerit, à propriis suis partibus? Removens autem hoc impenetrabilitatis attributum à corpore, nec amplius concipi poterit tanquam extensum. Porro extensio etiam corporis & spiritus, juxta illorum notionem infinite differunt: quamcumque enim extensionem corpus habet, illa est tam necessaria, eidemque tam essentialis, ut impossibile sit idem magis vel minus extensum esse posse, cum tamen spiritus magis minusve extendi queat, prout ipsi dicunt; cumque mobile esse & figurabile consecutiva tantum sint attributa extensionis (eo quod spiritus longe aliter sit mobilis vel figurabilis, quam corpus, quia

Molti, infatti, sono gli attributi in cui Dio e le Creature concordano, ma non se ne può trovare nessuno in cui un corpo può in qualche modo convenire con lo spirito, e di conseguenza neanche con Dio, che è il sommo e purissimo spirito.

Allora il corpo non può essere una creatura di Dio, ma un mero non ente, una finzione. Ma così come corpo e spirito sono contrari negli attributi di penetrabilità ed impenetrabilità, essi sono non meno differenti in discernibilità e indiscernibilità. Ma se costoro asseriscono che corpo e spirito convengono in alcuni attributi, come l'estensione, il movimento e la figura, allora lo spirito ha estensione e può raggiungere un luogo da un altro, e dunque può muovere sé stesso da un luogo ad un altro; può dar forma a sé stesso in qualsiasi figura voglia, con cui in questo caso converrebbe con il corpo ed il corpo con esso. A ciò rispondo: supponendo per prima cosa che lo spirito possa essere esteso (che tuttavia molti negano, o la maggior parte di coloro insegna che corpo e spirito sono essenzialmente distinti), tuttavia l'estensione di corpo e spirito, come loro la intendono, differisce in modo strano. Poiché l'estensione di un corpo è sempre impenetrabile, di fatto l'essere esteso, e impenetrabile, come pertiene al corpo, è solo un attributo reale proposto in due modi o nozioni mentali e di proposizione logica; poiché cosa è l'estensione se non il corpo, dovunque esso sia, impenetrabile nelle sue parti? Ma rimuovendo questo attributo di impenetrabilità da un corpo, questo non potrebbe più essere concepito come esteso. Inoltre l'estensione del corpo e dello spirito, secondo la loro nozione, differisce infinitamente; poiché qualsiasi estensione il corpo abbia, questa è necessaria ed essenziale ad esso, tanto che è impossibile per il corpo essere più o meno esteso [di come è]; quando tuttavia lo spirito può estendersi in modo maggiore o minore, come essi dicono, e dal momento che essere mobile e avere figura sono attributi conseguenti alla estensione (uno spirito è di gran lunga più mobile e configurabile di un corpo, poiché uno spirito può muovere e formare sé stesso più di quanto un corpo possa), la stessa ragione che è valida contro uno è valida contro l'altro.

spiritus movere & configurare potest se ipsum, quod corpus facere non potest) eadem ratio, quæ valida est contra unum, valida etiam est contra alterum.

§. 4. Secundo autem, quomodo probare possunt impenetrabilitatem esse essenziale attributum corporis: vel penetrabilitatem esse essenziale attributum spiritus? cur corpus non posset esse magis vel minus impenetrabile? Et spiritus magis vel minus penetrabilis, prout fieri potest & reverâ accidit in aliis attributis. Nam exempli gratia corpus aliquod potest esse magis vel minus grave vel leve; condensatum vel rarefactum, solidum vel liquidum, calidum vel frigidum; cur ergo non etiam esse posset magis vel minus impenetrabile & penetrabile? Si dicatur, nos in omnibus hisce mutationibus aliis semper videre, quod corpus maneat impenetrabile, sicut ferrum etiam, quando ignitum est, semper tamen impenetrabile manet. Respondeo concedendo quod impenetrabile maneat à quocunque corpore alio æqualis crassitie: à corpore tamen subtiliore omnino penetrari potest & penetratur, nimirum ab igne, qui in ipsum intravit, omnesque partes ejus penetravit, unde tam molle factum est, & si ignis sit fortior, omnino liquescit. Ad hoc si regerunt, quod ingressus ignis intra ferrum non sit penetratio sensu philosophico, nec prout ipsi intelligunt, quasi nimirum ignis & ferrum unum tantum occuparent locum, ita ut alterum alteri intime foret præsens, quia contrarium sit manifestum, quod ferrum, si igniatur, turgescat, & majorem requirat molem, quam si sit frigidum, & si iterum frigescat, ad pristinas regrediatur dimensiones. Ad hæc replico: quod si talem intelligant penetrationem, quam vocamus intimam præsentiam, ut nimirum substantia quædam homogenea intret in aliam, cùm ambæ sint æqualium dimensionum; nec tamen augeri debeat moles vel quantitas, id omnino videtur irrationale, meraque esset impossibilitas & contradictio, tam intimam concedere creaturis præsentiam, quæ soli competit Deo & Christo, ceu creatoribus, qui hoc pollent privilegio, ut intime insint in creaturis, cùm nulla creatura tam intimam habere queat præsentiam in creatura socia, quia aliàs cessaret esse creatura, & obtineret unum ex incommunicabilibus Dei & Christi attributis, quale est intima hæc præsentia. Hæc, inquam, primario tribuenda est Deo, & secundario Christo, quatenus ille est medium quid inter Deum & creaturas, quique sicut particeps est mutabilitatis & immutabilitatis,

§.4. Ma, secondariamente, in che modo loro possono provare che l'impenetrabilità è un attributo essenziale del corpo, o che le penetrabilità è attributo essenziale dello spirito? Perché un corpo non può essere più o meno impenetrabile, e lo spirito più o meno penetrabile, come potrebbe, ed in effetti accade, in tutti gli altri attributi? Ad esempio, alcuni corpi possono essere più o meno pesanti, condensati o rarefatti, solidi o liquidi, caldi o freddi; allora perché non potrebbero essere anche più o meno penetrabili o impenetrabili?

Se si dice che in ognuno di questi, altre mutazioni che osserviamo sempre, che un corpo resta impenetrabile, come il ferro quando è battuto, rimane sempre impenetrabile, io rispondo: concedo che questo possa restare impenetrabile da un corpo della stessa densità, ma potrebbe essere penetrato interamente da un corpo più sottile, per esempio dal fuoco, che è entrato in esso e lo ha penetrato in tutte le sue parti e per cui è divenuto tanto molle; e se il fuoco fosse più forte si fonderebbe del tutto.

Contro questa risposta loro obietterebbero che l'ingresso del fuoco nel ferro non è una penetrazione nel senso filosofico, né come loro la intendono, se il fuoco ed il ferro occupano un solo luogo, dunque l'uno è intimamente presente nell'altro, allora è manifesto il contrario, cioè che il ferro, se incandescente, inturgidisce e aumenta le sue dimensioni, e quando è freddo ritorna alle dimensioni precedenti.

A questo rispondo: se loro intendono questa penetrazione, che noi chiamiamo intrinseca presenza, tale per cui una sostanza omogenea entra in un'altra, entrambe sono di eguali dimensioni, non porta ad un aumento di quantità o dimensione, questo mi sembra del tutto irrazionale, una mera contraddizione ed impossibile ammettere una tale intima presenza che compete soltanto a Dio e a Cristo come Creatore, che detiene questo privilegio, di essere intimamente presente nelle creature. Poiché nessuna creatura può avere una così intima presenza in una creatura compagna, altrimenti cesserebbe di essere una creatura e assumerebbe gli attributi incommunicabili di Dio e Cristo, cioè la presenza intrinseca. Questa è, io dico, primariamente attribuita a Dio, e secondariamente a Cristo, nella misura in cui egli è *medio* tra Dio e le creature, e che partecipa della mutevolezza e della immutabilità, dell'eternità e del tempo, e può essere

æternitatis & temporis, ita dici potest particeps esse spiritus & corporis & consequenter loci & extensionis: quatenus enim corpus ejus alius est substantiæ, quam corpus reliquarum creaturarum omnium, (quippe quarum ille est principium Deo proximum) vere dici potest, intime præsens esse in ipsis, ut tamen cum ipsis non confundatur. Supponere autem unam creaturam intime posse præsentem esse alteri, ita ut cum ipsa misceatur vel uniatur quam perfectissime, nec tamen augeat ejus moles vel extensio; id ipsum confundit creaturas, duasque vel plures unam tantum esse facit. Imo hæc hypothesis efficeret, quod tota creatio reducibilis dici posset in molem grani minimi vel pulvisculi, quia quælibet pars supponeretur penetrare alteram, non subsecuta majori extensione, quam unius illius partis. Si dicitur, id tantum probari, quod spiritus reduci possint in tam exiguum spatium, sed non corpora, quia corpora sunt impenetrabilia. Respondeo: hoc esse petitionem principii, quia nondum probarunt corpus & spiritum distinctas esse substantias: quales nisi fuerint, sequitur naturam unam non magis esse penetrabilem, quam alteram, secundum ipsorum sensum. Et certe quidem rationi videtur admodum consentaneum, quod sicut tempora ita sunt extensa in debitas suas mensuras & extensiones singula, ut non possint excedere terminos illos, adeoque non possint esse intime sibi invicem præsentia: Sicut, exempli causa, prima septimanæ dies secundæ ejusdem hebdomadis diei præsens esse nequit; nec prima diei hora præsens esse secundæ, nec primum horæ minutum secundo ejusdem horæ præsens est; eo quod hæc sit natura & Essentia temporis successivum esse, & partes habere extra partes, cum Deus tamen realiter & intime sit præsens in omnibus temporibus, & non mutatur; quod dici nequit de Creatura, illam scilicet esse in omnibus vel pluribus temporibus & non mutari, quia creatura perpetuo mutatur cum temporibus; Cum tempora nihil sint nisi motio vel mutatio creaturæ, ab una conditione statuve in alium. Sicut ergo res se habet cum tempore & cum creatura, quæ est in tempore; ita res se etiam habet cum loco sive mole, seu quantitate. Sicut enim in Deo nullum est tempus, sic etiam nulla moles, vel corporea quantitas: In Creaturis autem simul tempus est, & corporea quantitas, quia alias vel Deus essent, vel nihilum, quod est impossibile. Qualem cunque ergo quantitatem sive molem vel extensionem aliqua creaturarum habet, illam necessario retinet tanquam aliquid,

detto partecipe dello spirito e del corpo, e di conseguenza del luogo e dell'estensione: poiché infatti il suo corpo è di una diversa sostanza rispetto a tutte le altre creature (giacché egli è principio di quelle, e prossimo a Dio) si può dire in vero che egli sia intimamente presente in esse e che tuttavia non si confonda con loro.

Supporre tuttavia che una creatura sia intimamente presente in un'altra e che sia ad essa miscelata e perfettamente unita senza che però la loro grandezza o estensione aumenti, confonde le creature e ne fa di due, o più, una sola. Così secondo questa ipotesi si potrebbe dire che l'intera creazione sia riducibile alla quantità del più piccolo granello di polvere, perché si supporrebbe che ogni parte possa penetrarne un'altra e non vi sarebbe estensione maggiore se non di una parte. Ma dire questo proverebbe soltanto che gli spiriti possono essere ridotti in uno spazio tanto piccolo, ma non i corpi, perché i corpi sono impenetrabili. Io rispondo, questo è soltanto una *petitio principii* poiché non è stato provato che il corpo e lo spirito sono sostanze distinte: se tali non fossero, seguirebbe che una natura non è più penetrabile di un'altra, secondo il loro ragionamento.

Certo, sembra in qualche modo ragionevole che i tempi siano estesi nelle loro debite misure e singole estensioni da non poter eccedere queste misure stesse, e per questo non possono essere intrinsecamente presenti uno in un altro; ad esempio il primo giorno della settimana non può essere presente insieme al secondo giorno della stessa settimana, né la prima ora del giorno con la seconda, neanche il primo minuto di un'ora è presente con il secondo minuto e così via; perché questa è la natura e l'essenza del tempo, di essere successivo e di essere *partes extra partes*, mentre Dio è realmente ed intrinsecamente presente in tutti i tempi, e non cambia.

Non si può dire invece della creatura, di essere presente in tutti o in molti tempi senza mutare, perché la creatura perpetuamente muta con il tempo, dal momento che il tempo non è altro che il movimento o il cambiamento della creatura da una condizione all'altra. E dunque questa è la condizione del tempo e della creatura, che è nel tempo, e lo stesso è per il luogo, la grandezza o la quantità. Poiché come in Dio non vi è il tempo, così in lui non vi è grandezza o quantità corporea, ma nelle creature vi sono sia il tempo che la quantità, perché altrimenti esse sarebbero Dio, o nulla, e ciò è impossibile.

quod sit de ipsa ejus essentia: Sicut essentia temporis est consistere ex pluribus partibus, & illas iterum ex pluribus, & sic in infinitum. Et tamen intelligi optime potest, quomodo tempus minus sit in majore, exempli gratia, quomodo tot minuta sint in una hora, & tot horæ in una die: una autem hora immediate tangit vicinam suam, non autem præsens potest esse in illa: Ita res se habet cum Creaturis ratione molis vel quantitatis illarum: una nempe creatura tangere quidem alteram immediate potest, præsens autem esse non potest in omnibus ejus partibus, sed minor saltem potest esse in majori, & subtilior in grossiori: & hæc magis proprie est penetratio, quæ competit tam corporibus quam spiritibus æqualiter, ut sicut corpus quoddam minus grossum penetrare potest aliud majus grossum, duo autem corpora æqualis grossitiei penetrare non possunt se invicem: idem dici queat de spiritibus, qui etiam suos habent gradus majoris vel minoris grossitiei & subtilitatis, prout corpora habent: nec alia est differentia inter corpus & spiritum (si corpus non sumatur juxta illorum sensum, qui statuunt illud rem esse mere mortuam vita carentem, vitæque capacitate: sed in sensu proprio, quatenus nimirum excellens est creatura Dei, vitam habens & sensationem, quæ vel actualiter ipsi competat, vel potentialiter) nisi hæc quod corpus sit pars rei cuiusdam grossior, & spiritus subtilior, unde etiam nomen spiritus habet ab aëre scilicet, quæ est natura in mundo visibili subtilissima. *Melius in Kabbal. denud. Tom. II. tract. ult. p. 6. §. 13. spiritus definitur esse natura centralis: cui sit facultas sphaeram emittendi luminosam, eandemque vel ampliandi vel restringendi &c. quæ proprie videtur esse Aristotelis ἐντελέχεια. Et ibid. p. 28. §. 4. Materia definitur centrum nudum, seu punctum irradiatione carens, quod Aristoteles intellexit per privationem. Unde concludendum: impenetrabilitatem harum creaturarum restringendam esse ad earum centra*) Vox enim Hebræorum *Ruach*, quæ spiritum denotat, significat etiam aërem; & sic, quia aër motum habet admodum velocem, omnis motionis velocitas imputatur spiritui, qui in corpore moto est: hinc plebeji ex ignorantia, cum nullum percipiant motum in quibusdam corporibus, eadem vocant mortua, spirituque & vita carentia. Revera autem nullum est corpus ullibi, quod non habeat motionem & per consequens vitam vel spiritum. Quælibet ergo Creatura debitam suam habet molem, vel

Dunque, qualsiasi quantità, o grandezza o estensione abbia una creatura, questa la trattiene a sé necessariamente come qualcosa che appartiene alla sua stessa essenza: così come l'essenza del tempo è di consistere di più parti, e queste ancora di altre e così via all'infinito. E tuttavia si può comprendere perfettamente in che modo un tempo minore sta in uno maggiore, ad esempio in che modo tanti minuti sono in un'ora e tante ore sono in un giorno: ed un'ora immediatamente tange la successiva e non può tuttavia essere presente in quella; lo stesso deve essere inteso delle creature riguardo la loro quantità o grandezza; una infatti può immediatamente toccarne un'altra ma non può essere presente in tutte le sue parti, soltanto una più piccola può essere presente in una maggiore, o una più sottile in una più spessa.

Questa è più propriamente la penetrazione che attiene ai corpi quanto agli spiriti, e così un corpo che ha uno spessore minore ne può penetrare un altro di spessore maggiore, ma due corpi dello stesso spessore non possono penetrarsi a vicenda. Lo stesso si può dire degli spiriti che hanno un proprio grado, maggiore o minore, di sottigliezza o spessore che i corpi hanno; né vi è alcuna differenza tra corpo e spirito (se il corpo non è inteso nel senso di chi insegna che è una cosa morta e senza vita o capacità, ma in senso proprio, cioè che è una eccellente creatura dotata di vita e senso, e che gli compete realmente o potenzialmente) se non il fatto che il corpo è la parte più spessa e lo spirito la sua parte più sottile, onde infatti il suo nome, che viene dall'aria, che è la natura più sottile del mondo visibile (*in Kabbal. Denud. Tom. 2. Tract. Ult. P. 6. §. 13. Lo spirito è meglio definito una natura centrale la cui facoltà è di diffondere una sfera luminosa, e di allargarla o contrarla e che Aristotele intese come "entelechia". E ibid. pag. 28 §. 4: la Materia è definita un centro nudo, o un punto senza irradiazione, che Aristotele ha inteso come "privazione". Da cui concludiamo che l'impenetrabilità di queste creature è da intendersi limitata ai loro centri*).

Infatti, la parola ebraica *Ruach*, che denota lo spirito, denota anche l'aria, e siccome l'aria ha un movimento molto veloce, ogni movimento veloce è imputato allo spirito nel corpo in movimento. Così l'ignoranza della gente comune, quando non percepisce alcun movimento nei corpi, li definisce morti e privi spirito e vita. Ma in realtà non vi è alcun corpo che non abbia movimento, e di conseguenza vita e spirito. Dunque, ogni creatura ha la sua propria grandezza o estensione che non può

extensionem, quam excedere non potest, quoque etiam non potest diminui. Nec obstat quod videamus, qua ratione corpus aliquod admodum exiguum extendi queat in spatium millesies majus, quam habuit; ut pulvis pyrius, si incendatur, mirum in modum se extendit. Omnis enim hæc extensio sit per divisionem partium in partes semper minores atque minores, quæ non revera implent totum illud spatium tam magnum, prout videtur, cum quælibet pars interea nec majorem nec minorem habeat extensionem, quam antea habebat. His ergo suppositis concludendum erit, quod omnes spiritus creaturales, qui in corporibus sunt præsentis, vel sint in poris dictorum corporum, vel in certis concavitatibus ibidem factis, quales talpa facit in terra: vel iidem efficiunt, ut prædicta corpora fiant turgida & majorem sortiantur extensionem, ut cum magna ignis copia subintrat in ferrum, hoc ipsum notabiliter turgescit & extenditur; & quamvis ista corporum turgescencia non semper observari queat ab externis nostris sensibus, negari tamen propterea non potest: fieri enim potest, ut corpus aliquod notanter in dimensionibus suis excrescat, & omnino fiat majus, & hæc tamen magnitudo omnem excludat externam observationem, imo ita sit subtilis, ut numeris exprimi nequeat, exempli gratia, supponamus corpus aliquod, cujus soliditas partes contineat 64. & aliud cujus soliditas contineat 100. ubi radix prioris corporis, cujus cubus est 64. est 4. ita ut latus illius corporis contineat quatuor longitudines sic divisarum partium: latus autem sive radix alterius corporis, cujus cubus est 100, nullo numero exprimi potest, major enim est quam quatuor, & minor quam quinque & nulla fractio eandem determinare potest. Corpora ergo, sicut dictum est, notabiliter exturgescere possunt, si plures spiritus vel corpora subtiliora in illa ingrediantur, ut semper tamen crassi nostri sensus existiment, illa nihilo facta esse majora. Porro, ut & ad alterum accedamus attributum, quod corporis esse dicitur, non autem spiritus, nimirum ad Discerpibilitatem, si hanc ita intelligant, quod unum tantum corpus, nimirum minimum, quod concipi potest, (si tale aliquod corpus concipiamus) possit discerni: id sane est impossibile, est enim contradictio in adjecto, & supponeret omne corpus minimum discernibile esse in partes minores. Si itaque corpus accipiatur individualiter pro uno saltem corpore singulari, istud est indiscerpibile, & id quod

excedere ma che non può neanche diminuire. Né questo ci impedisce di vedere come un corpo molto piccolo può estendersi nello spazio ed essere mille volte maggiore, come la polvere di pirite, che se incendiata si estende in modo prodigioso. Infatti, tutte le estensioni avvengono per divisione di parti in parti più piccole che non riempiono in realtà tutto il grande spazio che a noi sembra, poiché ogni parte intera non ha maggiore o minore estensione di quella che aveva prima. Supponendo ciò bisogna concludere che ogni spirito creato, che è presente in un corpo, è nei pori di questo corpo, o in alcune concavità qui fatte, come quelle che la talpa scava nella Terra; oppure essi causano ai suddetti corpi un inturgidimento ed una maggiore estensione, come quando il fuoco entra copiosamente nel ferro e lo ingrossa e lo estende; ed anche se questa estensione o ingrossamento non può essere osservato dai nostri sensi esterni, tuttavia non può essere negato. Infatti, può accadere che un corpo cresca in modo considerevole e diventi più grande e tuttavia questo ingrossamento sfugga all'osservazione esterna; infatti, potrebbe essere così sottile da non poter essere misurato in numeri; ad esempio, supponiamo un corpo il cui volume contiene 64 parti ed un altro il cui volume ne contiene 100, così che il lato di questo corpo contenga 4 lunghezze della parte divisa. Ma il lato, o la radice, dell'altro corpo, il cui cubo è 100, non può essere espresso con nessun numero, poiché è maggiore di 4 e minore di 5, e nessuna frazione può determinarlo. Allora i corpi, come è stato detto, possono notevolmente ingrandirsi (se molti spiriti o corpi più sottili entrano in essi, anche se i nostri sensi li giudicano grandi nello stesso modo e ritengono che essi non siano diventati più grandi.

Ritorniamo ora all'altro attributo che si è detto essere del corpo ma non dello spirito, la *discerpibilità*: se loro la intendono in questo modo, e cioè che soltanto il corpo, anche il più piccolo che si può concepire (se un tale corpo può essere concepito) può essere diviso, questo è impossibile, poiché è una contraddizione in termini e suppone che anche il più piccolo corpo possa essere discernibile in parti più piccole. Se il corpo viene considerato individualmente, come singolo corpo, allora esso è indiscerpibile, e ciò che noi chiamiamo discernibilità di un corpo significa soltanto questo: che noi possiamo dividere un corpo da un altro introducendo un terzo corpo fra questi due; ed in accordo con quanto detto gli spiriti non sono meno discernibili dei corpi; poiché nonostante un singolo spirito non possa divenire due o più spiriti, più spiriti

communiter vocamus discernibilitatem corporis, hoc saltem intendit, quod dividere possimus unum corpus ab altero, locando tertium aliquod corpus inter illa, & juxta hunc sensum spiritus non minus sunt discernibiles quam corpora: Quamvis enim unus spiritus singularis non possit fieri duo vel plures spiritus, plures tamen spiritus simul existentes in uno corpore non minus separari possunt à se invicem, quam corpora: Qualitercunque enim sive corpora sive spiritus discerni vel separari queant in toto inverso à se invicem, semper tamen permanent unita in hac separatione, cum tota creatio semper una tantum sit substantia vel entitas, nec vacuum sit in illa; quomodo ergo res aliqua separari poterit à seipsa? Id volo ab illo, quod propria est ipsius natura, quatenus consideratur originaliter vel in suo primordio, primoque esse. Sicut autem datur generalis hæc omnium creaturarum inter se invicem unitas, ita ut nulla separari queat ab omnibus suis creaturis sociis; ita specialior magisque particularis unitas datur inter partes unius speciei in particulari. Ut cum corpus discernitur est & membra remota sunt à se invicem in certam distantiam, quamdiu membra hæc nondum sunt corrupta, inque aliam speciem mutata, illa semper emittunt subtiles quasdam particulas ad se invicem, nec non ad ipsum corpus a quo pervenerunt, corpusque ad ipsas mittit similes (quas spiritus atque corpora appellare possumus, vel spiritus, utrumque enim sunt) quibus mediantibus membra atque partes apparenter ita separata à se invicem semper retinent realem quandam unitatem & sympathiam, prout manifestum est è pluribus exemplis, & in specie è duobus sequentibus, quorum primum est hoc: Quod quidam naso carens, nasum sibi fieri curaverit ex carne alterius cujusdam hominis, quo agglutinato vitaliter (sicut surculus unitur cum arboris trunco, cui insitus est) cum alter ille moreretur, corrupto illius corpore, nasus ille similiter corrumpebatur, aque corpore vivi hujus decidebat. Secundum exemplum est hominis cujusdam, cui crus fuit abscissum, quod crus notabili quadam distantia à reliquo corpore semotum cum chirurgus aliquis dissecaret, vir ille conquerebatur de doloribus & ostendebat qua in parte crus illud vulneraretur, quod manifesto probat, certam quandam partium unionem etiam ad certam usque distantiam à se invicem separatarum. Et sic etiam individua unius speciei, sive quæ affinitatem habent in una specie singularem habent invicem unionem,

coesistenti in un corpore sono non meno separabili gli uni dagli altri di un corpo; e per quanto corpi e spiriti possano essere discerniti o separati gli uni dagli altri nell'intero universo, questi restano uniti in questa separazione, poiché l'intera Creazione è sempre e soltanto una sola sostanza o entità, né vi è alcun vuoto, come potrebbe qualcosa essere separato da se stesso? Intendo dalla sua stessa natura, come considerato originariamente, o nel suo primo inizio, o primo essere?

Esiste una unità generale e vicendevole tra tutte le creature, tale per cui nessuna può essere separata dalla sua creatura compagna, vi è infatti una speciale e più intensa unione tra le parti di una stessa specie particolare. Così quando il corpo è diviso, e le sue membra vengono poste ad una certa distanza, fin quando queste membra non sono corrotte e cambiate in un'altra specie, esse si scambiano tra loro delle sottili particelle, e verso il corpo dal quale provengono, ed il corpo fa lo stesso verso di loro (ciò che noi chiamiamo spiriti, e corpi, perché sono lo stesso), e mediante tali membra o parti così apparentemente separate, mantiene una certa reale unità o simpatia, come è manifesto in molti esempi, e specialmente due che seguono; il primo dei due è questo: un uomo senza il naso viene curato con il naso fatto della carne di un altro uomo e gli viene attaccato (come si unisce un ramo al tronco di un albero) quando l'altro uomo muore ed il suo corpo è corrotto, il naso è corrotto allo stesso modo e cade dal corpo dell'uomo vivo.

Il secondo esempio è un uomo a cui fu amputata una gamba; quando il chirurgo la asportò e la posò a grande distanza dal corpo, l'uomo cominciò a sentire dolore proprio nel punto in cui la gamba fu amputata. Ciò prova chiaramente l'unione di certe parti con altre anche se separate ed a grande distanza le une dalle altre; e così anche gli individui di una specie, o quelli che hanno una singolare affinità in una specie, hanno tra loro una forte unione anche se sono distanti, e ciò è ancora più manifesto nel genere umano: se infatti due persone si amano pienamente, questo amore li unisce tanto che nessuna distanza può dividerli o separarli, loro sono presenti l'uno con l'altro nello spirito. Così un continuo flusso o emanazione di spiriti passa da uno all'altro e per il quale sono uniti insieme come se vi fosse una fune. E così quando un uomo ama, sia che sia un uomo che un animale, un albero, o l'argento o l'oro, è unito a chi ama, ed il suo spirito passa in esso. e qui si deve osservare che anche se lo spirito dell'uomo è comunemente declinato al singolare, come se fosse una cosa, lo stesso tuttavia è composto da più

quamvis localiter distent, quod tamen manifestius est in genere humano: si enim duo quidam homines insigniter se invicem perament hoc ipso amore tantopere uniantur, ut nulla locorum distantia illos dividere vel separare queat, præsentibus enim sibi invicem sunt in spiritu, ita ut continuus effluxus vel emanatio spirituum ab illis mutuo transeat, quibus uniuntur & colligantur tanquam funibus quibusdam. Atque sic quidquid homo amat, sive sit homo, sive animal, sive Arbor, sive argentum sive aurum cum illo unitus est ipse, & spiritus ejus ab ipso in hanc rem excedit. Et hic observandum est, quod quamvis spiritus hominis communiter in singulari dicitur tanquam res una, idem tamen spiritus compositum quoddam sit spirituum plurium, imo innumerabilium, sicut corpus est compositum plurium corporum: & corpus ordinem quendam & regimen suum habet in omnibus partibus, tanto magis spiritus, qui magnus est spirituum exercitus, in quo distincta sunt officia sub uno spiritu regente. Atque jam hinc apparet, quod impenetrabilitas & indiscerpibilitas non magis sint essentialia attributa corporis, quam spiritus, quia in uno sensu utrique competunt, & in altero sensu neutri. Contra hanc autem spirituum in quolibet spiritu infinitatem & contra infinitatem corporum in corporibus singulis objici posset illud, quod dictum est: *Deum omnia fecisse in numero, pondere & mensura*: quapropter in uno homine tam innumerabilis spirituum multitudo esse nequeat, nec innumerabilis multitudo corporum in uno corpore. Respondeo autem, quod infinitas hæc sive innumerabilitas spirituum & corporum saltem intelligenda sit respectu creaturæ intelligentis, ita ut nulla creatura intelligens illa numerare queat, nec mensurare externam extensionem sive corporis, sive spiritus, quæ in ipsa cadere potest. Quod autem Deus perfectissime nobis numerum & mensuram omnium rerum creaturarum libentissime conceditur. Si autem Deus omnia fecit in numero, mensura & pondere, sane quælibet creatura suum habebit numerum & mensuram atque pondus, & per consequens dicere non possumus de ulla creatura, quod illa sit una tantum res singularis, quia numerus est, numerus autem est multitudo. Et revera natura creaturæ ita se habet, ut illa res mere singularis esse nequeat, si nimirum agere aliquid debet, fruique bonitate illa, quæ ipsi præparata est à Creatore. Nam

spiriti, innumerabili, come il corpo si compone di più corpi ed ha un certo ordine nelle sue parti, tanto maggiormente lo spirito, che è un grande esercito di spiriti, nel quale vi sono distinti gradi subordinati ad uno spirito reggente. E per questo appare che l'impenetrabilità o la indiscerpibilità non sono attributi essenziali tanto del corpo quanto dello spirito, perché, in un certo senso, questi attributi competono ad entrambi, ed in un altro a nessuno dei due.

Ma contro questa infinità di spiriti in ogni spirito, ed infinità di corpi in ogni corpo, può essere obiettato ciò che è stato detto: *Dio ha creato ogni cosa in numero, peso e misura*²⁶⁶: da ciò, in un uomo non può esistere una tale moltitudine innumerabile di spiriti, né una innumerabile moltitudine di corpi in un corpo. Rispondo tuttavia che l'infinità o l'innumerabilità di spiriti e corpi è soltanto per essere compresa in rispetto dell'intelletto della creatura, perché nessuna creatura intelligente può numerare né misurare l'estensione esterna dei corpi e degli spiriti che in essa possono trovare luogo. Ma Dio ha perfetta conoscenza del numero e della misura di tutte le cose e delle creature che generò liberamente. E se Dio crea tutte le cose in numero, peso e misura, allora certamente ogni creatura avrà debito numero, misura e peso, e di conseguenza non possiamo dire che nessuna creatura che essa sia soltanto una singola cosa, poiché è numero, ed il numero è moltitudine. Ed in realtà la natura creata è tale da non poter essere fatta di sole singole realtà, se deve compiere qualche azione e fruire della bontà che le è stata preparata dal Creatore. Ad esempio, supponiamo che ci sia soltanto un atomo separato da tutte le altre creature socie, come può agire per perfezionare sé stesso e diventare migliore o maggiore? Non potrebbe avere movimento interno, poiché il movimento ha almeno due estremi, ad esempio l'estremo *a quo*, e l'estremo *ad quem*, e dal momento che questo è soltanto un atomo, o centro, questo non potrà certamente avere un movimento da un estremo all'altro; e poiché di conseguenza non vede, né sente, né gusta né sente dentro di sé, allora non può nemmeno avere queste cose da altre creature. Se infatti deve vedere, gustare o sentire una qualche altra creatura, o deve ricevere l'immagine di questa creatura presso sé stesso, esso non può farlo, perché è un atomo, ed un atomo è così piccolo da non poter ricevere nulla in sé.

Infatti, come gli organi del senso esterno sono composti di più parti, così anche lo sono gli organi del senso interno, e di conseguenza tutta la

²⁶⁶ *Libri Sapienziali*, 11 – 20.

exempli causa, ponamus unicam atomum separatam ab omnibus creaturis sociis, quid illa agere potest, ut perficiat seipsam, seque majorem faciat vel meliorem? quid videre potest vel audire, vel gustare, vel sentire, sive ab intra, sive ab extra? motionem habere non potest internam, quia omnis motio duos habet terminos vel extrema ad minimum, terminum nimirum à quo, & ad quem; cumque hæc unica sit atomos, sive centrum intra seipsam certe nullam habere potest motionem è termino à quo & ad quem; cumque consequenter non videat, nec audiat, gustet vel sentiat ab intra, hæc sane etiam ab extra habere nequit ex aliis creaturis: si enim videre, audire, sentire vel gustare debeat ullam aliam creaturam, imaginem recipere deberet alius hujus creaturæ intra seipsam, quod facere non potest, quia atomos saltem est, atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat. Sicut enim organa sensuum externorum composita sunt è pluribus partibus, sic etiam se habent organa sensuum internorum, & consequenter omnis cognitio requirit varietatem vel multitudinem, quæ ipsius sit subjectum vel receptaculum. Intellego autem omnem cognitionem creaturalem, ubi cognitio recipitur vel excitatur à rebus vel objectis cognitis (cum Dei cognitio non recipiatur nec excitetur per creaturas, sed originaliter sit in & ab eodem ipso.) Cùm ergo objecta cognitionis nostræ sint varia, & quodlibet objectum imaginem suam intra nos immittat, eademque imago sit ens reale, sequitur nos multas in nobis habere imagines, quæ non omnes possunt recipi in atomo, sed opus habent distinctis suis in nobis locis, indistinctis suis formis & figuris: alias non solum confusio sequeretur, sed multæ res possent invicem sibi esse præsentis sine omni extensione, quod repugnat cum ipsa natura creaturæ. Quamvis autem objecta cognitionis nostræ sint plura, & nos hoc sciamus, quod videlicet verbi gratia ego sim multiplex, qui tam multas imagines recipio ab istis objectis, exinde tamen non sequitur, si ego, qui aliquid cognosco, sum multiplex, quod propterea unum objectum videre debeam tanquam multiplex, ita ut viso uno homine, videam multos: cum enim multi homines virum vident unum; non vident eundem tanquam multos homines, sed tanquam unicum: sic cum conspicio, respicio rem aliquam duobus meis oculis (nisi forte confusio quædam sit in visione mea) non duo mihi videntur, sed unus; sique rem quandam videre possem decies mille oculis, prout duobus video, illa sane res, sive

conoscenza richiede varietà e moltitudine, che è il soggetto o il ricettacolo di questa. Intendo con questo ogni intelligenza creaturale, dove l'intelligenza è acquisita o esercitata dalla conoscenza delle cose e degli oggetti, (mentre la conoscenza di Dio non è acquisita o esercitata attraverso le creature, ma è originariamente in lui e deriva da lui). Poiché ci sono vari oggetti nella nostra conoscenza ed ogni oggetto proietta la sua immagine in noi, e questa immagine è una entità reale, ne consegue che noi abbiamo in noi molte immagini che non potrebbero essere ricevute in un atomo, ma hanno bisogno dei loro luoghi dentro di noi, nelle loro distinte forme e figure: altrimenti non soltanto ne seguirebbe confusione, ma molte cose sarebbero presenti una con l'altra senza alcuna estensione, e ciò è contrario alla natura della creatura. E nonostante gli oggetti nella nostra conoscenza sono molteplici, e noi sappiamo, ad esempio, che io sono un essere multiplo che riceve molte immagini da tanti oggetti, da questo non segue che io, se conosco qualcosa, sono un essere multiplo perché ho visto multipli oggetti. Così, infatti potrei vedere un uomo e potrei vederne molti, e quando molti uomini ne vedono uno, essi non lo vedono come molti uomini ma come uno solo; così quando guardo qualcosa e la guardo con entrambi gli occhi (se non c'è un difetto nella mia visione) questa non mi sembrerà come se fossero due, ma una; e se vedessi qualcosa con diecimila occhi, io la vedrei come con due, e certamente quella cosa, che sia un cavallo o un uomo, non sembrerebbe altro che una soltanto.

In questo appare la grande distinzione tra Dio e le creature: Egli è uno in sé stesso e in sé perfetto, e non ha bisogno di nulla al di fuori di sé. Ma la creatura, che ha bisogno dell'opera delle sue creature compagne, deve essere molteplice per ricevere questo aiuto, poiché infatti se riceve qualche aiuto, di questo si nutre e ne diventa parte; ed allora non sarà più una ma molte, e molte altre ancora quante sono le cose che sono ricevute, e sempre maggior molteplicità. Esiste così una certa comunanza tra le creature nel dare e ricevere e mediante la quale le creature si sostengono l'un l'altra e non possono vivere le une senza le altre. Quale creatura nell'intero universo può non aver bisogno della sua compagna? Nessuna, certamente. Per conseguenza allora qualsiasi creatura che ha vita, senso, movimento, deve essere molteplice o numerabile, o, rispetto all'intelletto creato, un numero senza numero, infinito. Ma se si dice che lo spirito centrale, o reggente, debba essere soltanto

equus foret, sive homo, non aliter mihi appareret, quam unum solum. Hinc magna nobis apparet inter Deum & creaturas distinctio; ille enim unus est, & hæc ipsius est perfectio, ut nulla re opus habeat extra se: sed creatura, quia opus habet auxilio creaturarum suarum sociarum, multiplex esse debet, ut recipere hoc queat auxilium; hoc enim, quod aliquid recipit, per illud nutritur, adeoque hoc fit pars illius, & propterea illud non amplius est unum, sed est multum & totuplex quidem, quot sunt res, quæ recipiuntur, & adhuc majoris multipliciter. Sic ergo est societas quædam inter creaturas in dando & recipiendo, per quam mutuo substituunt per se invicem, ita ut una vivere non posset sine alia: Quænam creatura in toto universo reperitur, quæ opus non habeat creatura sua socia? Nulla certè. Per consequens ergo quamlibet creaturam, quæ ullam habet vitam, sensum vel motionem oportet esse multiplicem sive numerum, imo respectu cujusvis intellectus creati numerum sine numero vel infinitum. Si autem dicatur: Nonne spiritum centram vel spiritum regentem oportet esse unicam saltem atomum; quomodo enim alias vocaretur centrum, spiritusque primarius dominium habens super omnes reliquos? Respondeo negando: hoc enim ipsum centrum, sive hic spiritus regens & primarius multiplex est, ob rationes supra dictas; centrum autem dicitur quia omnes reliqui spiritus ad eundem concurrunt, sicut lineæ ab omnibus circumferentiæ partibus ad centrum concurrunt: & ab eo iterum etiam exeunt atque procedunt: & unitas quidem spirituum hoc centrum sive spiritum hunc prædominantem componentium, firmior est, & tenacior quam spirituum reliquorum, qui quasi sunt Angeli vel ministratorii spiritus Principis sui atque Ducis: imo in homine hæc unitas tam est magna, ut nihil eandem dissolvere queat: (quamvis unitas copiarum ministrantium spirituum maximæ; qui non pertinent ad centri compositionem dissolvi queat.) Hinc evenit, quod anima cujuslibet hominis permansura sit anima integra æterna, vel sine fine durans, ut accipiat proprios fructus suos, secundum laborem suum: idque requirit universalis illa lex justitiæ, cuilibet rei inscripta, quæ quasi vinculum est fortissimum & indissolubile ad continendam hanc unitatem. Quid enim magis concordare potest cum infinita illa justitia & sapientia, quam hoc, quod illi, qui consenserunt & conjuncti fuerunt ad operandum bonum vel malum, simul recepturi sint præmium

uno, un atomo, perché altrimenti non potrebbe essere chiamato centro e il più alto spirito, che domina tutto il resto, io rispondo il contrario. Perché questo centro in sé stesso, o questo spirito reggente primario è molteplice, per la ragione appena esposta; ma è chiamato centro perché tutti gli altri spiriti convergono in lui, come raggi che da ogni parte della circonferenza convergono al centro, ed ancora da questo si dipanano. L'unità degli spiriti che compongono questo centro, o spirito predominante, è più fermo e tenace di tutti gli altri spiriti, che sono quasi come Angeli o spiriti ministri del loro Principe o condottiero. Questa unità nell'uomo è così grande da non poter essere dissolta (nonostante la grande unità degli spiriti ministri che non compongono il centro può essere dissolta). Qui succede che l'anima di qualunque uomo rimarrà per sempre un'anima unita ed eterna, e durerà senza fine, così da ricevere i frutti del suo lavoro fecondo e che la Legge universale della giustizia, che è scritta in ogni cosa, richiede questo, che è il più forte ed indissolubile vincolo per preservare l'unità. Cosa può infatti concordare maggiormente con questa infinita giustizia e sapienza rispetto a questo, che quelli che furono uniti per operare il bene e il male riceveranno insieme i premi e le punizioni, cosa che non potrebbe accadere se fossero separati gli uni dagli altri. E la stessa ragione prova che lo spirito centrale di tutte le creature rimane indissolubile e che nonostante nuovi spiriti centrali siano formati continuamente nella produzione delle cose, nessuno spirito centrale si dissolve ma sempre aumentato o diminuito a seconda della sua dignità o indegnità, capacità o incapacità.

suum, vel pœnam debitam, quod fieri non posset, si fuerint ab invicem dissipati? Eademque ratio evincit, quod spiritus centralis omnium aliarum creaturarum indissolubilis permaneat, quodque licet spiritus centrales novi continuo formentur in productione rerum, nullus tamen spiritus centralis dissolvatur, sed ulterius promoveatur, vel diminuatur saltem, secundùm præsentem ipsius dignitatem vel indignitatem, capacitatemque vel incapacitatem.

CAPUT VIII

§. 1. *Quod Spiritus & corpus, quæ Creaturæ sunt, non differant essentialiter, ulterius probatur tribus rationibus aliis: & quarta quidem desumta est ab intima illa unione sive vinculo, quod inter spiritus & corpora existit.* §. 2. *Inæqualis omnino est comparatio, si modus ille, quomodo anima movet corpus, illustretur exemplo Dei, qui creaturas movet.* §. 3. *Unio & sympathia animæ & corporis facile demonstrari potest, sicut etiam, quomodo anima corpus moveat ex prædicto principio, quod spiritus sit corpus, & corpus spiritus.* §. 4. *Quintum argumentum desumitur à terra & aqua, quæ continuo producunt animalia variorum generum è materia putrida vel corrupta.* §. 5. *Quomodo corpus grossum mutetur in spiritum, sitque quasi spirituum mater: ubi exemplum proponitur de alimento nostro corporali, quod per varias transmutationes in corpore mutatur in spiritus animales, & ab his in subtiliores, magisque spirituales.* §. 6. *De hominum Angelis, bonis vel males, qui proprie sint Angeli hominis, & ab ipso procedant, tamquam rami è radice.* §. 7. *Sextum & ultimum argumentum desumptum est ab aliquibus Scripturæ locis.*

§. 1. *QUartum argumentum, ut probetur, quod spiritus & corpus non differant essentialiter, sed gradibus, desumam ab intima illa unione sive vinculo, quod inter spiritus intercedit atque corpora, quo mediante spiritus dominium habent super corpora, cum quibus sunt unita, ut eadem moveant ab uno loco in alium, iisque utantur tanquam instrumentis in variis suis operationibus. Si enim spiritus & corpus tam sibi invicem sint contraria, ita ut spiritus sit vita sive substantia vivens, & percipiens, corpus vero*

CAPITOLO VIII

§. 1. *Che spirito e corpo, in quanto creature, non differiscono per essenza, è ulteriormente dimostrato da altri tre argomenti: ed un quarto è desunto da quella intima unione, o vincolo, che esiste tra spirito e corpo.* §. 2. *Che l'analogia è scorretta se il modo in cui l'anima muove il corpo è illustrato secondo l'esempio di Dio che muove le creature.* §. 3. *L'unione e la simpatia tra anima e corpo può essere facilmente dimostrata, ed anche il modo in cui l'anima muove il corpo secondo il suddetto principio, che lo spirito è il corpo ed il corpo lo spirito.* §. 4. *Il quinto argomento è desunto dalla terra e dall'acqua, che producono di continuo animali di vario genere dalla materia putrida o corrotta.* §. 5. *In che modo il corpo spesso è mutato in spirito, ed è quasi come madre degli spiriti: qui un esempio è tratto dall'alimento del nostro corpo, che con varie trasmutazioni del corpo è mutato in spirito animale, e da questo in uno più sottile e più spirituale.* §. 6. *Degli angeli degli uomini, buoni o malvagi, che sono angeli propri degli uomini e da lui procedono, come rami dalla radice.* §. 7. *Un sesto ed ultimo argomento è dedotto dai luoghi della scrittura.*

§. 1. *Un quarto argomento che prova che spirito e corpo non differiscono tra loro per nell'essenza, ma per gradi, è dedotto da quella intima unione, o vincolo, che intercorre tra i corpi e gli spiriti, e mediante il quale gli spiriti hanno il dominio sui corpi ai quali sono uniti, che muovono da un luogo ad un altro ed usano come strumenti nelle loro varie operazioni. Infatti, se spirito e corpo sono così distanti e contrari, uno spirito è vita, o una sostanza vivente e sensibile, mentre il corpo una qualche massa morta; uno spirito penetrabile e*

massa quædam mere mortua; spiritus penetrabilis & indiscerpibile; corpus vero impenetrabile & discerpibile, quæ omnia sunt attributa contraria; quidnam quæso hoc est, quod illa tantopere unit atque conjungit? vel quænam sunt illæ catenæ vel fibulæ, quibus eadem tam firmiter connectuntur, idque in tantum temporis spatium? Porro cùm spiritus sive anima separata est à corpore, ita ut nullum amplius in istud habeat imperium vel potestatem ad movendum illud, prout antea habebat; quænam est causa hujus separationis? si dicatur, quod vitalis congruitas, quam anima habet erga corpus, causa sit prædictæ unionis, quodque corpore corrupto vitalis illa congruitas cesset; Respondeo: quærendum primo esse, in quoniam vitalis illa congruitas consistat; Si enim dicere nobis non potuerint, in quo illa consistat, nugantur saltem verbis inanibus, quæ sonum edunt & significatione carent. Certe enim eo sensu, quo ipsis sumitur corpus & spiritus, nulla omnino inter eadem est congruitas: corpus enim semper est res mortua vita carens atque perceptione, non minus cùm spiritus in illo est, quam cum ex illo discessit, hinc nulla omnino est congruitas inter illa: Sique congruitas aliqua ibi daretur, illa sane maneret eadem, cùm corpus est sanum, & cùm est corruptum. Si hoc negant ex eo quod spiritus requirat corpus organisatum, quo mediante vitalibus suis actibus externorum sensuum fungatur, corpusque moveat & transferat de loco in locum; quæ organisatio corrupto corpore deficiat: Hoc ipso sane difficultas hæc non plenius solvitur. Quare enim spiritus tale corpus organisatum requirit? Exempli causa, cur ille requirit oculum corporeum tam mire formatum & organisatum, ut per illum videat? cur opus habeat lumine corporeo, ut videat objecta corporea? vel quare opus habet, ut imago objecti per oculum ad se transmittatur, ut illud videre queat? Si ille omnino spiritus tantum esset, & nullo modo corporeus, cur opus haberet tam variis organis corporeis, quæ à natura ejus tantopere differunt? Uterius quomodo spiritus movere potest suum corpus, vel ullum membrorum ejus, si spiritus (prout ipsi affirmant) talis est naturæ, ut nulla pars corporis sui eidem ullatenus resistat, sicut unum corpus resistere alteri solet, cum per illud movetur propter impenetrabilitatem suam? Si enim spiritus tam facile penetrat omnia corpora, quare cum de loco in locum movetur, non post se relinquit corpus? cum tam facile transire queat sine omni vel minima resistantia? Sane enim hæc

indiscerpibile, un corpo impenetrabile e discerpibile, che sono attributi del tutto contrari, cosa, domando, li unisce in questo modo? O quali sono le catene o le fibbie che li connettono così fermamente e così a lungo nel tempo? Inoltre, quando lo spirito o l'anima è separato dal corpo, così da non avere più ampio dominio o potestà nel muoverlo, qual è la causa di questa separazione? Se si dice che è la corrispondenza vitale, che l'anima ha con il corpo, ad essere la causa della predetta unione, e che nel corpo ormai corrotto l'affinità vitale cessa, io rispondo: dobbiamo prima chiedere in cosa consiste questa *congruenza vitale*. Se infatti non possiamo dire in cosa questa consista affermeremmo parole inutili, dei suoni senza senso e significato. Certamente, nel senso in cui taluni intendono lo spirito e il corpo, non vi è alcuna congruenza fra loro, poiché un corpo è sempre qualcosa che è morto e senza vita, percezione, non meno quando lo spirito è in esso di quando ne esce; dunque, non vi è alcuna congruenza tra i due. Se vi fosse qualche legame tra corpo e spirito, certamente questo resterebbe tale sia quando il corpo è sano che quando è corrotto. Se essi negano questo perché lo spirito ha bisogno di un corpo organizzato mediante il quale compiere gli atti vitali dei suoi sensi esterni, muove e trasporta il corpo da un luogo ad un altro, azione che cessa quando il corpo è corrotto, certamente con questo argomento non si risolvono le difficoltà. Perché allora lo spirito richiede un corpo organizzato? Per esempio, perché richiede un occhio corporeo così ben formato attraverso cui vedere? Perché ha bisogno di una luce corporea per vedere gli oggetti? O perché richiede l'azione di recepire l'immagine nel corpo per essere vista? Se lo spirito è interamente spirito e in nessun modo corporeo, perché ha così tanto bisogno del corpo, così differente dalla sua natura? Inoltre, in che modo lo spirito può muovere il suo corpo, o alcune delle sue parti, se lo spirito (come loro affermano) è di una natura tale per cui nessuna parte del corpo può resistergli, anche se un corpo suole resistere ad un altro corpo quando viene mosso, a causa della sua impenetrabilità? Se infatti lo spirito penetra così facilmente in un corpo, perché, quando lo muove da un luogo ad un altro, non lo lascia dietro di sé, poiché è così semplice oltrepassarlo senza incontrare alcuna resistenza? Certamente questa è la causa di ogni movimento che vediamo nel mondo, in cui ogni cosa muove un'altra, poiché entrambe sono impenetrabili nel senso prima spiegato. Se infatti non vi fosse questa impenetrabilità, una creatura non potrebbe esser mossa da un'altra, alla

causa est omnium illarum motionum, quas in mundo videmus, cum una res moveat aliam: nimirum quia ambæ sunt impenetrabiles, sensu supradicto. Si enim hæc impenetrabilitas non esset, creatura una haud movere posset aliam, quia hæc illi non opponeretur, nec ullo modo eidem resisteret; cujus exemplum habemus in velis navium, per quæ ventus navem impellit, idque tanto vehementius, quo minus foraminum, pororum & transituum idem in velis invenit, contra quæ impellitur: Cum è contrario, si loco velorum expanderentur retia, per quæ liber vento esset transitus; navis sane per ista parum moveretur, quamvis magna flaret violentia. Hinc videmus quomodo impenetrabilitas ista causetur existentiam, & hæc efficiat motum. Si autem nulla esset impenetrabilitas, sicut in casu corporis & spiritus, tunc nulla posset esse resistentia, & per consequens nullus motus corporis per spiritum fieri posset.

§. 2. Sique hic objicant: Deum, qui omnino est incorporeus, & intime præsens in omnibus corporibus, movere tamen corpora; quæcumque ipsi placuerint, eumque primum esse motorem omnium rerum, & tamen eidem nihil esse impenetrabile. Respondeo: motum hunc, quo Deus movet corpus aliquod, mirum in modum differre ab illo modo, quo anima movet corpus. Voluntas enim Dei, quæ essentiam dedit corporibus, iisdem etiam dedit motionem, ita ut motio ipsa à Deo sit, per cujus voluntatem omnis motio contingit. Sicut enim creatura essentiam sibiipsi dare non potest, ita nec movere potest seipsam. In illo autem sive per illum movemur, vivimus & sumus, ita ut motus & essentia proveniant ab eadem causa Deo creatore: qui in seipso tamen manet immobilis, nec transfertur de loco in locum, quoniam æqualiter ubique præsens est, motumque largitur creaturis. Longe autem diversus est casus, cum anima movet corpus, anima enim non est auctor motionis, sed saltem illam determinat ad hanc vel illam rem particularem, & anima ipsa simul movetur cum corpore de loco in locum, sique corpus incarceratur vel catenis detinetur, illa se transferre non potest è carcere vel catenis. Quare inæqualis admodum hæc est comparatio, si quis illustrare velit motum corporis ab anima factum, per exemplum Dei moventis Creaturas; imo talis est hic diversitas, ac si quis demonstrare vellet, quomodo Architectus navem struat vel domum per exemplum Dei creantis primam substantiam vel materiam, ubi sane magna est dissimilitudo;

quale non opporrebbe resistenza; di ciò abbiamo un esempio nelle vele della nave, per mezzo di cui la nave avanza, e lo fa maggiormente quanti meno fori e aperture vi sono nelle vele sulle le quali si abbatte. Al contrario, se al posto delle vele si stendessero delle reti, attraverso le quali il vento potrebbe passare, le navi non si muoverebbero, per quanto forte o violento possa soffiare. In questo vediamo in che modo l'impenetrabilità è causa della resistenza e produce il movimento. Se non vi fosse impenetrabilità, come nel caso di corpo e spirito, non vi sarebbe resistenza, e di conseguenza nessun moto del corpo potrebbe avvenire a causa dello spirito.

§. 2. E se qualcuno obietta che Dio, che è del tutto incorporeo e intrinsecamente presente in tutti i corpi, e tuttavia muove il corpo, ovunque esso si trovi, è il primo motore di tutte le cose e nulla è per lui impenetrabile. Rispondo: questo movimento con cui Dio muove un corpo differisce enormemente dal modo in cui l'anima muove il corpo. La volontà di Dio, che dà l'essenza ai corpi, dà a questi anche il movimento, cosicché il movimento stesso viene da Dio per la cui volontà dipende ogni movimento. Ed infatti una creatura non può dare a sé stessa l'essenza, né può muovere sé stessa. In Lui e per mezzo di Lui, tuttavia, noi ci muoviamo viviamo e siamo, così moto ed essenza provengono dalla stessa causa, Dio creatore, che in sé stesso si mantiene immobile e non si trasferisce da un luogo all'altro poiché è presente contemporaneamente in ogni luogo e dona il movimento alle creature.

Di gran lunga diverso è il caso dell'anima che muove il corpo, l'anima infatti non è l'autrice del movimento ma lo determina soltanto in questa o quella particolare cosa, e l'anima stessa, similmente, si muove con il corpo da un luogo all'altro; se il corpo è imprigionato o detenuto in catene essa non può liberarsi dalle catene o dal carcere. Inoltre si farebbe una comparazione scorretta se si illustrasse il moto del corpo come prodotto dall'anima accostandolo all'esempio di Dio che muove la creatura, poiché questi due sono così diversi che è come se qualcuno volesse dimostrare che un architetto costruisce una nave o una casa partendo dall'esempio di Dio che crea la sostanza prima o la materia; qui vi è una grande differenza; Dio infatti

Deus enim Creaturis dabat essentiam, lignarius autem essentiam non dat ligno è quo navem extruit.

Nemo vero putet, quia dixi: Omnem motionem Creaturæ esse à Deo, quod propterea ille sit, vel esse possit author vel causa peccati. Quamvis enim potentia movendi sit à Deo, peccatum tamen nullatenus à Deo est, sed a Creatura, quæ abusa est hac potestate, illamque determinavit ad aliud quid, quam debebat: ita ut peccatum sit ἀταξία, vel inordinata determinatio motionis vel potentiæ movendi á debito suo loco vel statu in alium: ut si verbi gratia navis movetur à vento sed gubernatur à nauta, ut abeat ad hunc vel illum locum, ubi nauta non est author sive causa venti, sed vento flante hic saltem utitur sive bene sive male; unde navem deducit vel ad locum propositum, adeoque laudatur, vel in breviam illam agit & naufragium patitur, ubi culpatur & pœna dignus est.

Porrò, quare spiritus sive anima tam passibilis est in corporis doloribus? Si enim cùm unita est corpore, nihil habet corporeitatis vel corporeæ naturæ, cur vulnerato corpore vulneratur doletque anima, quæ naturæ omnino est diversæ. Cùm enim anima tam facile penetrare possit corpus, quomodo res aliqua corpores eandem lædere potest? Si dicatur: solum corpus sentire dolorem, non vero animam: hoc est contrarium ipsorum principii, eo quod affirmant, corpus nec vitam habere, nec perceptionem. Si autem admittatur, animam esse unius naturæ & substantiæ cum corpore, quamvis multis gradibus ratione vitæ & spiritualitatis corpus præcellat, sicut etiam in velocitate motionis & penetrabilitate, variisque perfectionibus aliis: tunc omnes hæc difficultates præmemoratæ evanescent, & facile intelligetur, quomodo anima & corpus invicem sint unita, & quomodo anima moveat corpus, & cum illo atque per illud patiat. (*Quæ hic sit sententia Hebræorum apparet è loco Kabb. denud. Tom. 1. part. 3. dissert. 8. cap. 13. p. 171. seqq.*)

§. 3. Facile enim intelligimus, quomodo unum corpus unitum sit cum alio per veram congruitatem, quam alterum habet in sua natura cum altero; atque sic corpus subtilissimum & maxime spirituale uniti potest cum grosso admodum densoque corpore, nimirum mediantibus quibusdam corporibus, quæ participant subtilitatem & crassitiam, juxta varios gradus inter duo extrema existentes: & corpora hæc media revera sunt fibulæ illæ atque catenæ,

ha dato l'essenza alle creature, ma il falegname non dà l'essenza al legno con cui si fabbrica la nave.

Nessuno in realtà può pensare che, se dico che la causa del movimento delle creature è Dio, Egli sia, o possa essere, causa o autore anche del peccato. Poiché nonostante la *potentia movendi* appartiene a Dio, il peccato non attiene a lui ma alle creature, che abusano di questo potere e lo ha diretto ad altro rispetto a ciò che doveva. Cosicché il peccato è *ataxia*, o disordinata direzione del movimento, o di potenza del movimento, dal suo luogo debito, o stato, ad un altro. Così se per esempio una nave è mossa dal vento ma è governata da un marinaio perché vada da un luogo ad un altro, il marinaio non è l'autore o la causa del vento, ma del vento che soffia lui né fa un uso buono o cattivo e se conduce la nave o verso il luogo prefissato è degno di lode, ma se la porta in una secca o provoca un naufragio è colpevole e merita una pena.

Inoltre, perché lo spirito, o anima, patisce i dolori del corpo? se infatti è unita al corpo, ma non ha alcuna corporeità o natura corporea, perché ciò che ferisce il corpo duole anche all'anima, se è di natura così differente? Se l'anima può penetrare tanto facilmente in un corpo, in che modo qualcosa di corporeo può ledere anch'essa? Se si dice che soltanto il corpo può sentire dolore, e non l'anima, ciò è contrario ai principi di coloro che affermano che il corpo non ha vita né percezione. Se invece si ammette che l'anima è della stessa natura o sostanza del corpo, nonostante di molti gradi più eccellente in quanto a vita e spiritualità, così come in velocità di movimento e penetrabilità, e varie altre perfezioni, allora tutte le difficoltà prima citate svaniranno, e si capirà facilmente in che modo anima e corpo sono uniti tra di loro, ed in che modo l'anima muove il corpo e patisce con esso e attraverso di esso. (*questa è l'opinione degli Ebrei e la si legge nei luoghi della Kabbala Denud. Tom. 1. part. 3. Dissert. 8. Cap. 13. P. 171 e segg.*)

§. 3. Possiamo allora capire facilmente in che modo un corpo sia unito ad un altro attraverso la vera affinità che entrambi hanno l'uno con l'altro nella propria natura; e così il corpo più sottile e spirituale può unirsi con il più denso e spesso proprio mediante quei corpi che partecipano della sottigliezza e della sottigliezza secondo diversi gradi tra i due estremi: questi corpi medi in realtà sono legami simili a delle catene attraverso i quali l'anima tanto sottile e spirituale si connette al corpo

per quas anima tam subtilis & spiritualis cum corpore tam crasso connectitur. Qui me dii spiritus, si absint vel cessent, unio dirumpitur, sic ex eodem fundamento facile intelligimus, quomodo anima moveat corpus, nimirum sicut corpus unum subtile movere potest corpus aliud crassum, atque densum: cumque corpus ipsum sit vita sentiens vel substantia percipiens; non minus facile concipi potest, qua ratione unum corpus vulnerare queat doloremque inferre corpori alii, vel eidem gratificari: quia nempe res unius naturæ vel similis facile se invicem attingere possunt. Et ad hoc argumentum etiam reduci possunt difficultates similes, quomodo nempe spiritus moveant spiritus alios, & quomodo spiritus cum aliis spiritibus certent vel luctentur: item de unitate, concordia & amicitia, quam spiritus boni inter se colunt. Si enim omnes spiritus intime præsentem esse possunt intra se invicem, quomodo certare vel luctari possunt de loco, & quomodo alius alium expellere potest? & tamen quod talis expulso & lucta spirituum detur, & in specie bonorum contra malos, pauci quidem, qui sua notunt corda, ab experientia notunt. Si autem dicitur: Spiritum Dei & Christi intime præsentem esse in omnibus rebus, eundemque bellum gerere & certare contra Diabolum ejusque spiritus in corde hominis. Respondeo: hoc simile etiam valde esse dissimile, quando nempe Deus & Creatura in operationibus comparantur. Illius enim viæ infinitis modis superiores sunt viis nostris: nihilominus tamen etiam in hoc casu objectio manet valida. Spiritus enim Dei & Christi, quando luctantur contra Diabolum & spiritus malos in corde hominis, sese uniunt cum spiritibus quibusdam bonis, quos sanctificarunt & præpararunt pro hac unione, perque hos, tanquam vehiculum sive currum certant & luctantur contra spiritus malignos: & quatenus hi spiritus mali certant contra spiritus hosce bonos in corde hominis, contra Deum & Christum certant: & boni illi spiritus sunt spiritus ipsius hujus hominis pii vel fidelis, qui factus est bonus, cum antea malus esset; Deusque & Christus quemlibet pium juvant in lucta hac, ut prævaleat spiritibus malis: malos vero & infideles captivari ab iisdem sinit, atque vinci. Neminem enim juvat Deus, nisi qui ipsum timet & amat, eique obedit & credit in potentiam, bonitatem & veritatem ejus; cum tali enim unitus est, bonique spiritus talium hominum totidem quasi sunt tela & gladii,

tanto denso e spesso. Se questi spiriti intermedi non vi fossero o cessassero di essere, questa unione si dissolverebbe; e a partire dallo stesso principio possiamo comprendere facilmente in che modo l'anima muove il corpo, e come un corpo sottile può muovere un corpo più spesso e denso; e poiché un corpo è in sé stesso vita senziente e sostanza percipiente, non meno facilmente si potrà capire per quale ragione un corpo può ferire e provocare dolore ad altro corpo, o gratificarlo, poiché le cose di una sola natura, o simili, possono facilmente influenzarsi vicendevolmente. Ed a questo argomento possono essere ricondotte simili difficoltà come, ad esempio, in che modo gli spiriti muovono altri spiriti, e come gli spiriti con altri spiriti gareggiano o dibattono con altri: ancora riguardo alla unità, la concordia e l'amicizia che gli spiriti si scambiano tra loro. Infatti, se tutti gli spiriti possono essere intimamente presenti l'uno nell'altro, in che modo possono scontrarsi o lottare per il loro posto, ed in che modo gli altri potrebbero espellerli? E tuttavia che si verifichi una espulsione o uno scontro tra gli spiriti, in particolare dei buoni contro i cattivi, è stato esperito da pochi, che conoscono il loro cuore. Ma se si dice che lo spirito di Dio e di Cristo sono intrinsecamente presenti in tutte le cose ed in queste generano una lotta ed uno scontro con il diavolo e con gli spiriti che sono nel cuore umano, io rispondo: questa è soltanto una ipotesi dissimile poiché si comparano le creature a Dio. Le sue vie sono infatti infinitamente superiori alle nostre; tuttavia, in questo caso, resta valida una obiezione. Poiché lo Spirito di Dio e del Cristo, quando lottano contro il diavolo, e lo spirito del diavolo è nel cuore dell'uomo, si unisce a quegli spiriti buoni che ha santificato e preparato per questa unione, ed attraverso di essi, come un veicolo o un carro per la loro lotta, questo lotta contro gli spiriti maligni. E fino a quando questi spiriti maligni lottano con i buoni nel cuore dell'uomo, essi lottano contro Dio e Cristo, e questi buoni spiriti sono gli spiriti di un uomo pio e fedele, che diventerà buono, poiché prima era malvagio. Dio e Cristo aiutano ogni uomo pio a prevalere sugli spiriti maligni in questo conflitto e costringono gli infedeli ad essere conquistati e sopraffatti; poiché Dio non aiuta se non coloro che lo amano, lo temono e gli obbediscono, e credono nella sua potenza, bontà e verità; perché ad essi lui è unito e i buoni spiriti di questi uomini sono come spade e dardi per mezzo dei quali gli spiriti impuri sono feriti e respinti. Ma se si domanda come l'anima dell'uomo possa essere unita a Dio, sebbene si trovi in uno stato di somma purezza, perché Egli

quibus vulnerantur & repelluntur tenebrosi & impuri spiritus.

Si autem quæretur: quomodo anima hominis uniti possit cum Deo, licet sit in statu summæ puritatis; cùm Deus spiritus sit merus, anima autem etiam in summa puritate sua, semper particeps sit corporeitatis? Respondeo: id fieri per Christum Jesum, qui verum est propriumque medium inter utrumque; Christus autem & anima simul uniti possunt sine ullo medio alio, ob magnam, quæ inter illos est, affinitatem & similitudinem, qualem illi Doctores ostendere non possunt inter spiritum & corpus, qui dicunt, easdem naturas habere tam contrarias sibi invicem.

§4. Argumentum quintum desumam ab eo, quod observamus in omnibus corporibus visibilibus, ut in terra, aqua, lapidibus, ligno, &c. Quanta sit abundantia spirituum in rebus hisce omnibus: Terra enim & Aqua continue producunt animalia, prout faciebant à principio, ita ut stagnum aqua repleum pisces producat, quamvis nulli fuerint impositi ad prolificandum. Cumque res omnes aliæ proveniant à Terra & Aqua magis originaliter; necessario sequitur, spiritus omnium animalium esse in aqua, & propterea in Genesi dicitur: Quod Spiritus Dei delatus fuerit super faciem aquarum, ut nimirum ex hisce aquis proferret, quicquid postmodum creabatur.

Si autem dicatur: hoc argumento non probari, quod omnes spiritus sint corpora, sed quod omnia corpora in se habeant, spiritus omnium animalium, ita ut quodlibet corpus in se habeat spiritum, & spiritus tamen & corpus, quamvis sic unita semper maneant diversa à se invicem converti nequeant. Ad hoc respondeo: si quodlibet corpus etiam minimum in se habeat spiritus omnium animalium aliarumque rerum: sicut materia in se habere dicitur omnes formas: Jam quæro: utrum corpus omnes hos spiritus in se habeat actualiter, an saltem potentialiter? Si actualiter, quomodo possibile est tot spiritus essentialiter à corpore distinctos posse actualiter in distinctis suis Essentiis existere in parvo quodam corpore (etiam quod concipi potest, minimo) nisi per intimam præsentiam, quæ communicabilis non est ulli creaturæ; prout jam est probatum. Porro si omnes spirituum species sunt in quolibet corpore, etiam minimo, qui fit, quod tale animal producat ex hoc corpore, & non aliud? Imo qui fit, quod non omnes animalium species immediate producantur ex

è puro spirito, e tuttavia l'anima, pur nella sua somma purezza, partecipa sempre della corporeità? Rispondo: ciò avviene per mezzo di Gesù Cristo, che è il vero e proprio *medio* tra le due [parti]; Cristo e l'anima, tuttavia, possono essere uniti senza un altro *medio*, in ragione della grande affinità e similitudine che vi è tra essi, la quale quei dottori sostengono non vi possa essere tra spirito e corpo, e che dicono essere di nature opposte.

§.4. Il quinto argomento è desunto da quello che osserviamo in ogni corpo visibile, come la terra, l'acqua, le pietre, il legno, ecc. quanta abbondanza di spiriti vi è in tutte queste cose: la Terra infatti, e l'acqua, producono continuamente animali, come hanno fatto fin dal principio, così come una vasca riempita con acqua può produrre pesci, nonostante non siano stati posti lì per riprodursi. E poiché tutte queste altre cose procedono originariamente dalla terra e dall'acqua, necessariamente segue che gli spiriti degli animali siano nell'acqua e come è detto nella Genesi: *lo spirito di Dio si mosse sul pelo delle acque, affinché da queste sorgesse ciò che sarebbe stato creato.*²⁶⁷Ma se si dicesse che questo argomento non prova che tutti gli spiriti sono corpi, ma che tutti i corpi hanno in sé gli spiriti di tutti gli animali, e dunque che ogni corpo ha in sé uno spirito, e tuttavia spirito e corpo, sebbene siano così uniti, restano ancora vicendevolmente di natura diversa, e nessuna può essere convertita nell'altra. A ciò rispondo: se ogni corpo, perfino il più piccolo, ha in sé lo spirito di tutti gli animali e delle altre cose, così come si dice che la materia abbia in sé tutte le forme; dunque, io chiedo se questo corpo ha davvero in sé tutti gli spiriti o li abbia soltanto in potenza. Se li ha realmente, in che modo così tanti spiriti essenzialmente distinti dal corpo, possano realmente esistere, nelle loro essenze distinte in un corpo così piccolo (anche nel più piccolo che si possa concepire) se non per una intrinseca presenza che non è comunicabile a nessuna creatura, come è stato già provato. Inoltre, se ogni specie di spirito è dentro ciascun corpo, perfino il più piccolo, come è possibile che un certo animale è prodotto da questo corpo e non da un altro? Anzi, come è possibile che tutte le specie di animali non siano prodotte da uno stesso corpo? ciò è contro l'esperienza, infatti

²⁶⁷ Genesi, 1; 1 -2.

uno eodemque corpore? quod est contra experientiam; videmus enim naturam in omnibus operationibus suis suum habere ordinem, unde unum animal formatur ab alio: & una species procedit ab alia: si ascendit, ad ulteriorem perfectionem; si descendit, ad statum viliozem. Si autem dicant: omnes quidem spiritus contineri in quolibet corpore, non actualiter in distinctis suis Essentiis, sed tantum potentialiter, prout ipsi appellant: tunc concedendum est, quod corpus & omnes illi spiritus sint idem, id est, quod corpus in eosdem sit convertibile: ut cum dicimus: lignum potentialiter esse ignem, id est, convertibile in eundem; aquam potentialiter esse aërem, id est, convertibilem in eundem &c.

Sed porro, si spiritus & corpora tam inseparabiliter sunt inter se unita, ut nullum corpus esse possit sine spiritu, imo non sine multis spiritibus; magnum sane est argumentum, quod unius sint naturæ originariæ & substantiæ; alias capere non possemus, quare in tam variis mirisque rerum dissolutionibus & separationibus non tandem ab invicem separarentur, sicut videmus res subtiliores separari posse à crassioribus.

Tandem autem unde sit, quod cum corpus corrumpitur, ex ista corruptione alia rerum species generetur? sic ex aqua corrupta vel terra proveniunt animalia; imo lapides, si putrescunt, in animalia abeunt. Ita fimus vel alia materia putrida animalia generat, quæ omnia spiritus habent: quomodo corruptio sive dissolutio corporis ad novam generationem tendit & quidem animalium? si dicatur; spiritus istorum animalium per hanc dissolutionem quasi solvi à vinculis suis, ponique in libertatem, illosque deinde virtute sua plastica sibi ipsis formare & fingere novum corpus ex prædicta materia. Ad hæc respondeo: quomodo corpus primævum tantopere ipsos tenebat captivos? An ex eo, quod durum esset atque densum? Exinde sane manifestum erit, istos spiritus nihil aliud esse, quam corpora subtilia, quia durities & densitas corporis eosdem poterat incarcerare, ut transire non possent. Si enim spiritus tam facile penetrare posset corpus durissimum, quam mollissimum & fluidissimum, sane tam facile abiret ex uno quam ex altero, nec opus esset corruptione vel morte ad novam generationem atque vitam. Hæc ergo captivitas spirituum in nonnullis corporum speciebus, quæ dura sunt, eorumque liberatio, cum corpora abeunt in mollitiem, manifestum præbent argumentum: quod spiritus & corpus

vediamo che la natura in tutte le sue operazioni ha un ordine, da cui ogni animale è formato da un altro, e una specie procede dall'altra e così ascende ad una ulteriore perfezione o regredisce ad uno stato inferiore. Se alcuni dicono che tutti gli spiriti sono contenuti in ogni corpo, non effettivamente nelle loro essenze distinte, ma solo in potenza, come loro li definiscono, allora si deve concedere che il corpo e tutti quegli spiriti siano la medesima cosa, che significa che un corpo possa essere convertito in essi [spiriti]. Come se dicessimo che il legno può essere fuoco in potenza, e ciò significa che può essere trasformato in fuoco, che l'acqua è aria in potenza, e significa che essa può essere trasformata in essa. Inoltre, se spiriti e corpi sono così inseparabilmente uniti, cos' che un corpo non possa essere senza spirito, anzi senza molteplici spiriti, questo è certamente un ottimo argomento dal momento che essi sono di una sola natura, origine, sostanza. Altrimenti non si potrebbe capire perché, in queste varie e meravigliose disgregazioni e separazioni delle cose, esse non si separino le une dalle altre come vediamo che le più sottili possono essere separate dalle cose più spesse.

In fondo è così, che quando un corpo è alla fine completamente corrotto, dalla sua corruzione è generata un'altra cosa o specie? Se dall'acqua e dalla terra corrotte si generano gli animali, come le pietre, se marciscono, si trasformano in animali, così lo sterco, o altra materia putrefatta, genera animali, tutti dotati di spirito. In che modo la dissoluzione o la corruzione dei corpi tende alla generazione e in particolare degli animali? Se si crede che gli spiriti di quegli animali, attraverso questa corruzione, siano sciolti dai loro legami e liberati, e che questi formano sé stessi il nuovo corpo dalla predetta materia, in forza della loro *virtus plastica*, io rispondo: in che modo il corpo precedente tiene questi prigionieri fino a questo punto? È forse perché è così duro e denso? Se è così, sarà manifesto che questi spiriti non sono altro che corpi sottili, che la durezza e densità corporea può imprigionare tanto da impedirgli di passare. Purché se uno spirito può penetrare facilmente un corpo duro, in quanto più molle e fluido, questo potrebbe facilmente passare da un corpo all'altro, né avrebbe bisogno della morte e della corruzione per avere una nuova generazione e vita. Dunque, questa cattività degli spiriti in un qualche corpo denso, e la loro liberazione quando il corpo diventa più molle, ci offre un chiaro argomento: che lo spirito e il corpo sono originariamente di una sola natura e sostanza, e che un corpo non è altro che spirito fissato e condensato,

originaliter unius sit naturæ & substantiæ, quodque corpus nihil sit, quam spiritus fixus & condensatus, & spiritus nihil quam corpus volatile, vel factum subtile.

§. 5. Et hic notetur, quod in omnibus corporibus duris, ut in lapidibus, sive communibus, sive pretiosis, & sic etiam in metallis, herbis, arboribus & animalibus, & in corporibus omnium hominum non tantum plurimi spiritus existant, qui quasi in carcerati sunt in corporibus crassis, cumque ipsis uniti, quam ob causam etiam emanare & evolare non possunt in corpora alia, donec mors vel dissolutio superveniat; sed etiam plurimi spiritus insint alii admodum subtiles, qui continuo ab iisdem emanant, & quos ob suam subtilitatem durities corporis, in quo latent, detinere nequit. Et hi spiritus subtiliores productiones sunt, sive suturæ spirituum crassiorum in corpore detentorum; quamvis enim hi inibi detineantur, non tamen otiosi sunt in carcere suo, sed corpora eorum quasi officinæ ipsis sunt, ut subtiliores hos spiritus efficiant, qui deinde emanant in coloribus, sonis, odoribus, gustibus & virtutibus atque potentiis variis aliis: unde crassum illud corpus, spiritusque in eo contenti, quasi mater sunt spirituum subtiliorum qui liberorum locum habent: Natura enim semper operatur ad majorem perfectionem subtilitatis & spiritualitatis, prout hæc est proprietas maxime naturalis omnis operationis & motionis. Omnis enim motio atterit & dividit & sic rem facit subtilem & spiritualem. Et sic in corpore humano cibus & porus primo mutatur in chylum, deinde in sanguinem, post modum in spiritus, qui nihil sunt quam sanguis in perfectionem deductus: istique spiritus semper procedunt ad majorem subtilitatem, vel spiritualitatem, sive boni, sive mali. Perque istos spiritus, qui proveniunt è sanguine, videmus, audimus, odoramus, gustamus, palpamus & sentimus, imo & meditamus, amamus, odimus & omnia agimus, quæcunque agimus: & ab his etiam provenit semen, per quod humanum genus propagatur: & in specie hinc provenit vox & loquela hominis, quæ plena est spiritibus, factis vel formatis in corde, sive boni sint, sive mali; sicut Christus docuit: *Quod ex plenitudine cordis os loquatur, quodque vir bonus è bono thesauro cordis sui res bonas producat* &. Item, quod non illud, quicquid in hominem intrat, eundem inquinat, sed illud, quod ab illo prodit. Sicut enim ex eo prodeunt, ita in eum iterum regrediuntur.

e che lo spirito non è altro che un corpo sottile e volatile.

§.5. E qui si deve notare che in tutti i corpi duri, come le pietre, sia comuni che preziose, e così anche nei metalli, nelle erbe, alberi e animali, come anche in tutti i corpi umani, non solo esistono molteplici spiriti, che sono quasi imprigionati in corpi spessi, e ad essi uniti, e che per questo non possono né volare via, né fluire in altri corpi finché la morte o la dissoluzione non sopraggiunga; ma anche gli altri moltissimi spiriti molto sottili, che fluiscono continuamente da essi, e che in ragione della loro finezza, non possono mantenere la durezza dei corpi in cui questi giacciono. E questi spiriti sono il prodotto più sottile o i legami degli spiriti più densi rinchiusi nel corpo; ma sebbene essi siano detenuti all'interno dei corpi, questi non giacciono oziosi nella loro prigione, ma i corpi sono come delle officine per loro, nelle quali questi spiriti ne producono di ancora più sottili, che emanano in colori, suoni, odori, gusti e nello loro altre virtù e poteri; da cui questo corpo denso e gli spiriti in esso contenuti, sono quasi una madre per gli spiriti più sottili, che prendono il posto dei figli. La natura infatti opera sempre verso una maggiore perfezione di finezza e spiritualità, poiché questa è la più naturale proprietà di tutte le operazioni ed i movimenti. Infatti, ogni movimento consuma e divide una cosa e la rende più sottile e spirituale. E così nel corpo umano il cibo e il bere prima muta in chilo, poi in sangue, e dopo tutto in spiriti che non sono altro che sangue portato alla perfezione. E questi spiriti, sia buoni che cattivi, procedono ancora verso una grande sottigliezza e spiritualità, e attraverso questi spiriti che vengono dal sangue, noi vediamo, ascoltiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo e pensiamo, ma anche meditiamo, amiamo, odiamo e compiamo ogni azione; e da questi anche proviene il seme attraverso cui il genere umano trasmette la stirpe. E in particolare da questi proviene la voce e la parola dell'uomo, che è piena di spiriti formati nel cuore, sia buoni sia cattivi, così come Cristo ha detto: *dalla pienezza del cuore parla la bocca. L'uomo buono da uno tesoro buono nel suo cuore produce cose buone*. Inoltre, non ciò che entra in un uomo lo corrompe ma ciò che dall'uomo procede. Così come infatti le cose da lui procedono, allo stesso modo a lui ritornano.

§. 6. Atque hi sunt Angeli hominum proprii, sive ministratorii spiritus (quamvis & alii dentur Angeli, tam boni, quam mali, qui ad homines veniunt) de quibus Angelis Christus dicit, cum loquitur de parvulis in ipsum credentibus: *Angeli illorum semper vident faciem Patris mei cælestis*. Qui sunt Angeli credentium, qui evadunt quasi parvuli infantes.

§. 7. Argumentum sextum & ultimum producam à quibusdam scripturæ textibus tam veteris quam Novi Testamenti, qui planis expressisque verbis probant, omnia habere vitam & in aliquo gradu revera vivere. Ut cum Act. 17:27. dicitur: *Ipse omnibus dat vitam &c.* deinde 1. Tim. 6:13. de Deo dicitur: *Quod omnia vivificet*. Porro Luc. 20:38. *Non mortuorum dicitur Deus sed viventium* (quod quamvis primario intelligendum sit de hominibus, in genere tamen etiam verum est de omnibus reliquis) Nimirum ille est Deus rerum illarum, quæ suam habent resurrectionem vel regenerationem in sua specie, non minus quam homines habent in sua specie. Mors etenim rerum non est annihilatio illarum, sed mutatio ab una specie & gradu vitæ in aliam: Quare etiam Apostolus Resurrectionem mortuorum probat & illustrat à grano tritici, quod in agrum prolapsus moritur atque resurgit frugiferum ad modum.

CAPUT IX

§. 1. *Illi, qui dicuntur Philosophi omnium generum, Philosophiæ suæ generaliter pravum posuerunt fundamentum, & propterea totam illius structuram labi oportet.* §. 2. *Philosophia hic tractata non est Cartesianarum.* §. 3. *nec falso ita ficta Philosophia Hobbesii & Spinosæ, sed è Diometro ipsis opposita.* §. 4. *Quod illi, qui hactenus nixi sunt refutare Hobbesium & Spinosam nimium ipsis reliquerint spatium.* §. 5. *Hæc Philosophia efficacissima est ad refutandam Hobbesianam & Spinosianam, sed alia methodo.* §. 6. *Hic plane aliam intelligerem, per Corpus & materiam, quam Hobbesius intelligit, quæque nec Hobbesio nec Spinosæ vel in somnio unquam visa fuit.* §. 7. *Vita tam realiter & proprie est attributum corporis quam figura.* §. 8. *Figura & vita distincta sunt unius rei attributa, sed non contraria.* §. 9. *Mechanica motio & actio vel perfectio vitæ distinguit res.*

§. 6. E questi sono gli angeli propri dell'uomo, o spiriti ministri (nonostante vi siano anche altri angeli, alcuni buoni, altri cattivi, che vengono agli uomini) e dei quali angeli Cristo parla dei pargoli che in lui credono: *i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli.*²⁶⁸ Questi sono gli angeli di coloro che credono, che divengono piccoli infanti.

§. 7. Il sesto ed ultimo argomento è prodotto da alcuni passi delle scritture, sia del vecchio che del nuovo Testamento, le cui chiare ed espressive parole dimostrano che tutte le cose hanno Vita e che realmente vivono in qualche grado o misura. Come in *Atti 17, 27* si dice: *Egli ha dato la vita a tutte le cose*. Ed in *Tim. 6, 13* di Dio si dice: *che vivifica ogni cosa*. Inoltre, in *Luca 20, 38*: *non il Dio dei morti ma il Dio dei vivi* (che anche se riferito principalmente all'uomo è vero, tuttavia, per tutte le altre cose in genere). Egli è il Dio di tutte le cose che hanno rigenerazione e resurrezione nella loro specie, non meno di quanto l'uomo la ha nella sua specie. Poiché la morte non è l'annullamento di quelle cose ma un cambiamento da una certa specie o grado di vita in un altro: inoltre anche l'apostolo prova la resurrezione dei morti e la illustra con il chicco di grano, che caduto nel campo muore, e risorge con molti frutti.²⁶⁹

CAPITOLO IX

§. 1. *I cosiddetti Filosofi di ogni tipo, hanno fondato la loro filosofia su un principio errato, e di conseguenza la loro struttura è destinata a crollare.* §. 2. *la filosofia che qui si tratta non è cartesiana.* §. 3. *Né è la filosofia di Hobbes e Spinoza, costruita sull'inganno, ma è diametralmente opposta ad esse.* §. 4. *Coloro che hanno fino a questo momento tentato di confutare Hobbes e Spinoza, hanno solo lasciato loro troppo spazio.* §. 5. *Questa filosofia è la più efficace per confutare Hobbes e Spinoza, ma con un altro metodo.* §. 6. *Qui si intende chiaramente, per corpo e materia, qualcosa di differente da ciò che Hobbes aveva compreso, e che né Hobbes né Spinoza avevano mai visto, se non in sogno.* §. 7. *La vita è realmente e propriamente un attributo del corpo quanto della forma [aspetto].* §. 8. *L'aspetto e la vita sono distinti attributi di una medesima cosa, ma non opposti.* §. 9. *il movimento meccanico e l'azione o la perfezione della vita distinguono le cose.*

²⁶⁸ Matteo, 18, 10.

²⁶⁹ Giovanni, 12, 24.

§. 1. Ex hisce quæ modo sunt dicta, diversisque rationibus prolata, quod nempe spiritus & corpus originaliter in prima substantia tantum sint unum & idem, evidenter apparet, quod ita dicti Philosophi, qui aliter docuerunt, tam antiqui quam moderni generaliter erraverint pravumque statim in principio posuerint fundamentum, unde tota ipsorum domus atque superstructio tam est debilis & profecto tam inutilis, ut totum ædificium suo tempore cadere oporteat. Equo fundamento tam absurdo errores plurimi alii crassi simi prodierunt atque periculosissimi non tantum in Philosophia, sed etiam in Theologia sic dicta cum magno humani generis damno, veræ pietatis impedimento, nominisque Dei gloriosissimi contemptu, prout facile apparebit tam ex iis, quæ jam dicta sunt, quam ex iis quæ nunc dicentur in isto capite.

§. 2. Et nemo nobis objiciat, quasi omnis hæc Philosophia nihil sit, quam Cartesia nismus vel Hobbesianismus sub larva nova. Primo enim quod ad Cartesianam attinet Philosophiam, hæc omne corpus merum dicit esse massam mortuam, non tantum vita & perceptione carentem cujuscunque illa fuerit speciei, sed & penitus ejusdem etiam incapacem in omnem æternitatem. Magnusque hic error etiam iis omnibus imputandus est, qui corpus & spiritum dicunt esse res contrarias inter se invicem inconvertibiles, ita ut corpori omnis denegetur vita & perceptio, quod fundamentis hujus nostræ Philosophiæ omnino contrariatur. Quapropter tantum aberit ut illa sit Cartesianismus sub larva nova, ut potius verissime dici queat Ante-Cartesianæ, respectu principiorum suorum fundamentalium; quamvis negari nequeat, quod Cartesius multa docuerit egregia & ingeniosa de parte Mechanica naturalium operationum, & quomodo omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, & sapientiam in se habet; (datam à Deo, qui fons est omnis sapientiæ) per quam operatur. Verum enimvero in natura & operationibus ejus longe sunt plura, quam mere mechanica, & illa non est corpus mere organicum horologio simile, cui non inest vitale principium motus. Sed illa vivum est corpus, habens vitam & perceptionem, quod longe sublimius est quam merus mechanismus sive motio mechanica.

§. 1. Da ciò che è stato detto, e per le varie ragioni presentato, che lo spirito e il corpo sono originariamente e primariamente soltanto una e la medesima sostanza, appare evidente che i cosiddetti filosofi che hanno insegnato qualcosa di diverso, sia antichi che moderni, hanno generalmente errato ed hanno gettato fin da principio fondamenta deboli, da cui l'intera loro casa, come la sovrastruttura, è dunque così debole e così infruttuosa, quanto inutile, che tutto l'edificio è destinato nel tempo a decadere. Da questi stessi assurdi principi, sono emersi molti altri grandissimi e grossolani errori, pericolosissimi, non soltanto nella filosofia ma anche nella cosiddetta Teologia, con gran danno per il genere umano, un ostacolo alla vera pietà, e spregio del nome di Dio gloriosissimo, come apparirà evidente tanto da ciò che è stato detto, quanto da ciò che si dirà in questo capitolo.

§. 2. E nessuno può obiettare che tutta questa filosofia non è altro se non quella di Descartes e di Hobbes, sotto una nuova maschera.

In primo luogo, per ciò che riguarda la filosofia di Cartesio, che afferma che ogni corpo è una mera massa morta, non soltanto priva di vita e percezione di qualunque tipo, ma inoltre completamente incapace di ogni eternità, questo grande errore deve essere imputato a tutti coloro che affermano che corpo e spirito sono cose opposte e non convertibili l'uno nell'altro, al punto da negare al corpo ogni vita e percezione, questo è fin dal principio contrario alla nostra filosofia. Questa nostra filosofia è così lontana dall'essere una filosofia cartesiana sotto una nuova maschera, da poter essere in verità considerata anti-cartesiana in virtù dei suoi principi fondamentali. Nonostante non si possa negare che Cartesio abbia mostrato cose egregie e ingegnose riguardo la meccanica delle attività naturali, e in che modo tutti i movimenti naturali procedano secondo leggi e regole, secondo cui la natura stessa è una egregia creatura meccanica che ha cognizione di sé (conferita da Dio, che è la fonte di ogni sapienza) e secondo cui essa opera. Ma in realtà la natura e le sue operazioni sono molto di più che pura meccanica, e la stessa non è semplicemente un corpo organico, come un orologio, in cui non è insito nessun principio vitale e di movimento, ma è un corpo vivente, che ha vita e percezione, ed è molto più sublime di un semplice meccanismo, o azione meccanica.

§. 3. Quod autem secundo attinet ad Hobbianismum ille sane huic nostræ Philosophiæ adhuc magis est contrarius, quam Cartesianismus. Cum enim Cartesius agnoverit Deum esse plane immaterialem & incorporeum spiritum; Hobbes affirmat Deum ipsum esse materialem & corporalem, imo nihil aliud quam materiam & corpus; atque sic Deus & Creaturæ confunduntur in essentiis suis, negaturque essentialem inter ipsas intervenire distinctionem. Hæc & plurima alia, quæ pessimæ sunt consequentiæ dictata sunt Philosophiæ Hobbianæ cui etiam addi potest Spinosianæ, hic enim Spinoza scilicet Deum ibidem confundit & creaturam, & unum saltem ens ex utroque facit, quæ omnia diametraliter opposita sunt Philosophiæ à nobis hic traditæ.

§. 4. Infirma autem & falsa principia quorundam, qui ausi sunt falso ita dictam Philosophiam Hobbesii & Spinosæ refutare, nimium hisce concesserunt spatium contra semetipsos; ita ut non tantum non refutaverint cum effectu adversarios suos, sed & risui ac contemptui magis se exposuerint.

Si autem porro objiciatur: Hanc nostram Philosophiam ad minimum in hoc similem videre Hobbianæ, quod omnes creaturas quam unam originaliter statuit esse substantiam ab infima maximeque ignobili usque ad summam & nobilissimam, & à minimo quodam reptili vermiculoque & musca ad gloriosissimum quendam Angelum, imo in minimo pulvisculo atque sabulo ad creaturarum omnium excellentissimam. Deinde & hoc, quod quælibet creatura sit materialis & corporea, imo ipsa materia sive corpus quodque per consequens vel nobilissimæ illius actiones sint materiales & corporeæ, vel secundum corporeum quendam modum. Jam respondeo ad primum, me concedere, quod omnes creaturæ originaliter una sint substantia ab ima ad summam & consequenter convertibiles & mutabiles ex una naturarum suarum in aliam: & quamvis Hobbes idem dicat, id tamen nihil præjudicat veritati. Sicuti nec aliæ partes ipsius Philosophiæ, ubi rem quandam veram Hobbes affirmat, propterea Hobbiesianismus est.

§. 5. Interea autem hoc principium tantum abest, ut ipsi in erroribus suis quidquam auxilietur, ut potius nihil sit tam validum quasi hoc ad ipsius refutationem. Nam exempli causa Hobbistæ argumentantur res omnes esse unam, quia videmus res omnes visibiles converti posse in se

§. 3. In secondo luogo, per ciò che attiene al pensiero hobbesiano, ciò è ancora più contrario alla nostra filosofia che quella di Cartesio. Poiché infatti Cartesio afferma che Dio è assolutamente immateriale ed uno spirito incorporeo; Hobbes afferma che Dio stesso è materiale e corporeo, ed ancora null'altro che materia e corpo; confondendo così Dio e le Creature nelle loro essenze, e negando che ci sia una distinzione di essenza tra esse. Queste e molte altre sono le pessime conseguenze dei dettami della filosofia hebbesiana, a cui si possono aggiungere quelle spinoziane. Infatti, anche Spinoza confonde Dio con le creature, e dei due costituisce un unico essere, tutto ciò è diametralmente opposto alla filosofia che noi sosteniamo.

§. 4. Ma i falsi ed insani principii di coloro che si sono impegnati a confutare la filosofia di Hobbes e Spinoza, hanno, per così dire, concesso maggior vantaggio proprio a questi ultimi. Così non soltanto non hanno avuto alcun risultato nel confutare gli avversari, ma hanno in più si sono esposti al disprezzo ed alla derisione. Se tuttavia si obiettasse che questa nostra filosofia sembri in ultima istanza molto simile a quella di Hobbes, dal momento che si sostiene che tutte le creature, dalla più infima e ignobile, alla più alta e nobile, hanno originariamente una sola sostanza, dal più piccolo rettile verme, o mosca fino all'angelo più glorioso, così come dal più piccolo granello di polvere o sabbia fino alla più eccellente di tutte le creature, e dunque che ogni creatura è materiale e corporea, che la stessa materia o corpo e di conseguenza anche la più nobile azione di questa è materiale e corporea, o secondo un certo modo corporeo, a ciò rispondo: in primo luogo, io concedo, che tutte le creature sono di una sola origine e sostanza e di conseguenza convertibili e mutevoli da una nell'altra; sebbene Hobbes affermi lo stesso, ciò tuttavia non pregiudica la verità. Così come nessuna altra parte della filosofia in cui Hobbes afferma qualcosa di vero è di conseguenza "hobbiesanesimo".

§. 5. Tuttavia questo principio è lontano dal voler difendere i loro errori, poiché nulla è tanto valido quanto questo argomento per confutarli. Ad esempio, gli hobbesiani sostengono che tutte le cose sono una, poiché vediamo che tutte le cose visibili possono essere trasformate l'una nell'altra, ed anche

invicem, imo quod res visibiles converti possent in invisibiles, ut cum ex aqua fit aër & lignum combustum pro maxima sui parte convertitur in invisibile quid, quod tam est subtile, ut omnem sensuum nostrorum observationem fugiat. Quo etiam pertinet, quod res invisibiles fiant visibiles, ut cum ex aëre provenit aqua, &c. Atque hinc ille concludit, nihil esse tam humile, quod non possit pertingere ad summitatem.

Ut jam ad argumentum hoc respondeatur, adversarii ejus generaliter negant antecedens, & è contrario affirmant, nullam rerum speciem convertibilem esse in aliam: cumque lignum comburitur, plurimi dicunt, lignum esse compositum è duabus substantiis, materia nempe & forma: & materiam quidem manere eandem, formam vero ligni destrui vel annihilari, novamque formam ignis produci in hac materia, ita ut fecundum illos continua hic sit annihilatio substantiarum realium, novarumque productio in hoc mundo. Hoc autem tam est inane, ut multi alii idipsum pernegent in casu ligni mutari in ignem & postmodum in fumum & cineres. Iidem tamen continuo pergunt in eodem errore in transmutationibus aliis, ut cum lignum mutatur in animal quoddam, prout sæpe videmus, qua ratione ex ligno putrido imo etiam ex stercore nascuntur creaturæ viventes. Hic ergo isti negant, lignum mutatum esse in animal; lignum enim dicunt nihil est quam materia, materia autem vitam non habet, nec capacitatem ad vitam sive perceptionem, & propterea hoc animal, quod vitam habet & perceptionem, vitam suam aliunde habere oportet, oportetque in se habere spiritum vel animam, quæ non fuerit pars corporis, quæque ab eo non processerit, sed illuc sit immissa. Si autem ex iis quæritur, unde hic spiritus mittatur, vel quis illum mittat? item quare hic spiritus istius speciei mittatur, & non spiritus speciei alius? Hic omnino ipsis hæret aqua, inque eo adversariis suis semet prostituunt.

Ad refutandam ergo & fortius Hobbianam & Spinosianam Philosophiam hæc nostra Philosophia antecedens concedit, videlicet quod omnes creaturarum species converti possint invicem, ita ut ima fiat summa, & summa (ut in propria sua natura ab origine erat) in imam, nimirum secundum cursum atque successionem illam, quam divina sapientia ita disposuit, ut una mutatio certo ordine sequatur aliam: ita ut A primo convertendum sit in B. antequam converti possit in C. quodque autem convertendum in C. prius quam converti possit in D. &c.

che tutte le cose visibili possono essere trasformate in invisibili, come quando l'acqua diventa aria, ed il legno bruciato è trasformato, per la gran parte, in una certa sostanza invisibile, che è così sottile da sfuggire alla osservazione dei nostri sensi. Si aggiunga che tutte le cose invisibili possono diventare visibile, come quando l'acqua procede dall'aria, e perciò egli conclude che nulla è così umile da non poter aspirare al sublime.

Ed a questo argomento si risponde che i suoi avversari negano generalmente le affermazioni precedenti, e affermano il contrario cioè che nessuna specie è convertibile nell'altra e, quando il legno brucia, molti dicono, è composto di due sostanze, vale a dire materia e forma, e che mentre la materia resta la stessa la forma del legno è distrutta e annullata, ed il fuoco produce una nuova forma in questa materia. E così secondo loro vi è un continuo annullamento della sostanza reale e la produzione di nuove sostanze nel mondo. Ma questo è così superficiale che molti altri negano questo nel caso del legno che si trasforma in fuoco e successivamente in fumo e cenere. Ma ancora essi persistono nello stesso errore anche nel caso di altre trasformazioni, come quando il legno si trasforma in essere animale, come spesso vediamo nel caso del legno marcio o anche dello sterco da cui nascono creature viventi. Ma se essi negano che il legno si trasforma in animale, e che il legno non è altro che materia, e la materia non ha vita, né capacità di vita e percezione, e perciò l'animale che ha vita e percezione la deve ricevere da qualche altra parte, e deve avere in sé uno spirito o anima, che non è parte del suo corpo e da questo non procede, ma è infuso in esso. Se tuttavia si domanda da dove proviene questo spirito e da chi è stato infuso, ma anche perché uno spirito di una tale specie e non di un'altra viene infuso, essi si arrendono ai loro avversari.

Per confutare fortemente la filosofia hobbesiana e spinoziana la nostra filosofia afferma ciò che è detto precedentemente, ovvero che tutte le specie di creature possono convertirsi l'una nell'altra, cosicché la più infima possa diventare la più alta, e che la più alta (così come era la sua natura in origine) possa diventare la più infima; in accordo con il corso o la successione delle cose, che la sapienza divina ha disposto, così che ad una certa trasformazione possa seguirne un'altra in un certo ordine, e che A debba essere trasformata in B prima che possa essere convertita in C, che a sua volta debba trasformarsi in C prima di diventare D, ecc. Ma neghiamo ciò che segue: vale a dire che Dio e le creature siano della stessa sostanza. Dal momento

Negamus autem consequens, nimirum, quod Deus & Creaturæ una sint substantia. Nam in omnibus transmutationibus creaturarum ab una specie in aliam; ut à lapide ad terram, à terra ad gramen, à gramine ad ovem, ab ove ad carnem humanam, à carne humana ad spiritus hominis maxime serviles, & ab hisce ad spiritus hominis nobilissimus nunquam progressus fieri potest & ascensio ad Deum usque, qui omnium entium est supremum, & cujus natura in infinitum semper creaturam superat etiam in summo suo gradu constitutam. Natura enim Dei immutabilis est omnibus modis, ut ne ultimam quidem mutationis umbram admittat: Creaturæ autem hæc est natura, quod mutabilis sit.

§. 6. Secundo, quando in objectione dicitur quod per hanc Philosophiam quælibet creatura sit materialis & corporea, imo materia ipsa, ipsumque corpus, sicut docet & Hobbes; Jam respondeo, quod per materiale & corporeum, ut & per materiam & corpus hic res longè alia intelligatur, quam Hobbes intelligit, quæque nec Hobbesio nec Cartesio unquam vel per somnium occurrit. Quid enim illi intelligunt per materiam & corpus? vel quæ attributa iisdem adscribunt? Nulla sane alia quam sequentia, ut sunt: extensio & impenetrabilitas; quæ tamen unum tantum sunt attributum, prout & figurabilitas & mobilitas reduci possunt ad primum. Supponamus autem hæc esse attributa distincta; nihil sane hoc proficit, nec unquam hæc efficient, ut intelligamus, quidnam sit insignis ista substantia; quam ipsi corpus vocant & materiam. Non enim ultra putamen testamve procedunt nec unquam attingunt nucleum. Superficiem enim saltem tangunt, centro nunquam conspecto: excellentissima enim & nobilissima istius substantiæ attributa, quam ipsi materiam vocant & corpus, plane ignorant, nihilque de illis intelligunt.

Si autem quis quærat: quænam sint excellentiora hæc attributa? Respondeo, hæc esse sequentia: Spiritum vel vitam, & lumen, sub quo comprehendo capacitatem omnium modorum sentiendi, perceptionisque & cognitionis, nec non amoris, omnisque potestatis & virtutis, gaudiique & fruitionis, quam nobilissimæ creaturæ habent vel habere possunt, ita ut etiam vilissima creatura & maxime contemta, imo pulvis & arena capax sit omnium istarum perfectionum; nimirum per varias transmutationes sibi invicem succedaneas, quæ juxta naturalem rerum ordinem longas requirunt temporum periodos pro

che in tutte le trasformazioni da una specie all'altra, come dalla pietra alla terra, e dalla terra all'erba, e dall'erba alla pecora e dalla pecora alla carne umana, e dalla carne umana, nel più servile degli spiriti dell'uomo, e da questi nei più nobili spiriti, non può mai esserci alcuna progressione o una ascesa verso Dio che è l'ente supremo e la cui natura ancora infinitamente supera la creatura, anche quella costituita nel più alto grado. La natura di Dio è, infatti, immutabile in ogni modo, e non ammette la più piccola ombra di cambiamento; Le creature invece sono di tale natura, di essere mutevoli.

§. 6. In secondo luogo, se in forma di obiezione si dicesse che, in accordo con questa filosofia, ogni creatura sia materiale e corporea, cioè materia in sé e corpo in sé, come afferma Hobbes, a questo rispondo che ciò che per "materiale" e "corporeo", così come per materia e corpo, qui si intende qualcosa di diverso da quanto intende Hobbes, e che sia mai stato scoperto da Hobbes e Cartesio, se non forse in sogno. Cosa intendono infatti loro per materia e corpo? o quali attributi sono ad esse ascrivibili? Nessuno certamente se non ciò che segue, che sono estensione ed impenetrabilità, che sono tuttavia un solo attributo, al quale può essere ricondotto il movimento e la figura [aspetto, capacità di figura]. Supponiamo tuttavia che questi attributi siano distinti, ciò non è proficui, né ci aiuta a capire cosa sia quella sostanza eccellente che essi chiamano corpo e materia. Infatti, loro non sono mai andati oltre il guscio né sono arrivati al nucleo, hanno soltanto toccato la superficie senza discernere il centro: erano totalmente ignoranti di quella eccellentissima e nobilissima sostanza che chiamano corpo e materia, e non ne comprendono nulla. Se si domanda, quali sono questi eccellentissimi attributi? Io rispondo che sono i seguenti: spirito o vita, e luce, sotto i quali io comprendo la capacità di ogni genere di sentimento, sensibilità, conoscenza, amore, gioia e compimento, ed ogni genere di capacità e virtù che le nobilissime creature hanno o possono avere, cosicché come anche la più vile e la più spregevole delle creature, e così la polvere e la sabbia sono capaci di ogni stato di perfezione, ed attraverso varie e successive trasmutazione dell'una nell'altra, che, nel rispetto dell'ordine naturale delle cose richiede lunghi periodi di tempo per il loro compimento: sebbene l'assoluta potenza di Dio, se lui volesse, potrebbe accelerare o realizzare in un unico istante tutte le

consummatione sua: quamvis absoluta Dei potestas, si ipsi id ita placuisset, ea omnia accelerare, unicoque momento in effectum deducere potuisset. Sed sapientia ista Dei rem ita potius videt esse congruam, ut omnia procedant naturali suo cursu & ordine, utque hoc modo fertilitas illa, quam ipse singulis entibus indidit, appareat, & creaturæ spatium habeant, operando seipsas ad majorem semper perfectionem provehere, tanquam instrumenta divinæ sapientiæ, bonitatis & potestatis, quæ in ipsis operatur & cum ipsis: in eo enim creatura majori fruitur gaudio, cum id quod habet, tanquam fructum sui laboris possidet.

Hæc autem capacitas prædictarum perfectionum distinctum omnino est attributum à vita & perceptio omnino distinctæ sunt ab priori: id est, extensione & figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est à motione locali aut mechanica, quamvis ab eadē nec separata sit, nec separabilis; sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis.

§. 7. Dixi Vitam & Figuram distincta esse attributa unius substantiæ, & sicut unum idemque corpus transmutari potest in omnes figurarum species; & sicut figura perfectior comprehendit imperfectiorem: eadem ratione unum idemque corpus transmutari potest ab uno vitæ gradu ad alium perfectiorem, qui semper in se comprehendit inferiorem. Exemplum figuræ habemus in primate triangulari, quæ est figura prima omnium corporum solidorum rectilinearium, in quam corpus est convertibile; & ab hoc in cubum quæ est figura perfectior, & in se comprehendit prisma. A cubo converti potest in aliam figuram perfectiorem, quæ proprius accedit ad globum, & ab hac in aliam, quæ ad huc proximior est; & sic ascenditur ab una figura imperfectiore ad alteram perfectiorem in infinitum: hic enim nulli sunt limites, ut dici queat ' corpus hoc non potest mutari in figuram perfectiorem. Sensus autem est, corpus illud consistere è planis rectis lineis; hoc enim semper mutabile est in figuram perfectiorem, & nunquam tamen pertingere potest ad perfectionem globi, quamvis semper ad eundem accedat vicinius. Eodem modo res se habet circa varios vitæ gradus, qui principium quidem habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris & perfectioris gradus vitæ, idque magis semper magisque in infinitum, & nunquam tamen pertingere potest ad æqualitatem cum

cose. Ma questa sapienza di Dio ritiene essere più congruo che tutte le cose procedano secondo il loro ordine e corso naturale, ed in questo modo quella fertilità e fruttuosità di cui egli ha intriso ogni essere, può apparire, e le creature hanno il tempo di operare in sé stesse e di avanzare verso una sempre maggiore perfezione, come strumenti della divina sapienza, bontà e potenza, che opera in loro e con loro. In ciò le creature hanno la più grande soddisfazione, gaudio, quando raggiungono il frutto del proprio lavoro. Ma questa capacità tra le perfezioni prima menzionate è un attributo distinto dalla vita e dalla percezione che sono distinte dai primi attributi: estensione e figura. E così anche l'azione vitale è pienamente distinta dal movimento locale o meccanico, anche se non è e non può essere separata da esso ma lo usa come uno strumento nella combinazione con le creature.

§. 7. Io sostengo che vita e figura sono attributi distinti di una sola sostanza, come un solo corpo può tramutare in tutti i generi di figure; e come la figura più perfetta comprende quella imperfetta, per la stessa ragione uno e lo stesso corpo può essere trasmutato da un grado di vita ad un altro più perfetto che comprende sempre il grado inferiore. Abbiamo un esempio di figura in un prisma triangolare, che è la figura prima di tutti i corpi solidi composti da linee rette in cui un corpo è convertibile, e da questa vi è una figura più perfetta che è il cubo e comprende in esso il prisma. Dal cubo si può andare verso una figura ancora più perfetta che si avvicina sempre di più alla sfera, e da questo verso un altro sempre più vicino a questa, e così si ascende ad una figura imperfetta ad una più perfetta *ad infinitum*: a ciò non ci sono confini, non si può dire che questo corpo non possa essere cambiato in una figura più perfetta. Ma il senso è che quel corpo consiste pienamente di linee rette, e questo è sempre convertibile in una figura più perfetta, ed ancora, che non può mai raggiungere la perfezione di una sfera, sebbene si avvicini sempre di più ad essa. Il caso è sempre lo stesso nei diversi gradi di vita, che hanno infatti un inizio, ma non una fine tanto che le creature sono sempre capaci di un ulteriore e più perfetto grado di vita, ed ancora, non possono mai aspirare ad eguagliare Dio dal momento che egli è infinitamente più perfetto di una creatura nella sua più alta elevazione o perfezione,

Deo; sed iste semper infinitus est perfectior quam creatura in summa sua elevatione, sicut globus perfectissima est omnium reliquarum figurarum, ad quam nemo accedere potest.

§. 8. Atque sic figura & vita distincta quidem sunt, sed non contraria unius ejusdemque substantiæ attributa, & figura inservit operationibus vitæ, prout videmus in corpore humano & brutali, quomodo figura oculi inserviat visui, figura auris auditui, figura oris, dentium, labiorum & linguæ loquelæ, figura manuum & digitorum operationi, figura pedum deambulationi, & sic figuræ reliquorum membrorum omnium se habent, plurimumque conferunt ad operationes vitales, perficit quas spiritus in hisce membris, imo figura totius corporis magis commodo est ad proprias illas operationes vitæ hominis, quam ulla alia figura, qualiscunque illa fuerit, seu qualitercunque illa facere possit, ita ut figura & vita optime consistant invicem in una substantia vel corpore, ubi figura est instrumentum vitæ, sine quo nulla operatio vitæ perfici potest.

§. 9. Similiter motio localis & mechanica, id est, latio corporis de loco in locum est modus vel operatio distincta ab actione vel operatione vitæ, quamvis etiam sint inseparabiles, ita ut actio vitalis minime esse possit sine omni motione locali, quia hæc illius est instrumentum. Sic oculus videre non potest, nisi cum lumen intraverit; quod est motio, & actionem vitalem in oculo excitat, quæ est visio, & sic in omnibus aliis operationibus vitalibus in toto corpore. Sed actio vitæ longe nobilior & divinior est operandi modus, quam localis est motio, & ambæ tamen competunt uni substantiæ, & bene invicem consistunt. Nam sicut oculus lumen accipit intra se ab extra ab objecto, quod videt, ita idem emittit lumen vel spiritum ad objectum, & in hoc lumine & spiritu actio est vitalis, quæ objectum & visum insimul unit.

Quare Hobbes omnesque alii qui á partibus ejus sunt, graviter errant, dum statuunt sensum & perceptionem nihil esse aliud quam reactionem particularum corporearum super se invicem. Ubi per reactionem non aliam intelligit motionem, quam localem seu mechanicam. Sensus enim revera & perceptio res est longe nobilior atque divinior quam ulla motio localis vel mechanica qualiumcunque particularum. Est enim motio vel actio vitæ, quæ altera hac utitur, tanquam instrumento suo, cujus servitium in eo consistit, quod excitet actionem vitalem in subjecto vel

come una sfera che è la più perfetta tra le altre figure, alla quale nessuno può avvicinarsi.

§. 8. E dunque vita e figura sono distinte ma non sono attributi opposti di una e della stessa sostanza, e la figura serve alle operazioni della vita, come vediamo nel corpo dell'uomo o della bestia, come la figura dell'occhio serve alla vista, la figura dell'orecchio all'udito, la figura della bocca, denti, labbra e lingua serve alla parola, la figura delle mani e delle dita serve al lavoro, la figura dei piedi al camminare, e così le figure che tutti gli altri organi hanno in sé e che portano a compiere le operazioni vitali che lo spirito esprime in questi organi. Certamente la figura dell'intero corpo è la più appropriata per le specifiche operazioni della vita umana di quanto non sia, o possa essere, qualunque altra figura. Così la vita e la figura convivono ottimamente insieme in un unico corpo o sostanza, laddove la figura è uno strumento senza il quale nessuna operazione vitale può essere prodotta.

§. 9. Allo stesso modo il movimento locale e meccanico, che è lo spostamento del corpo da un luogo ad un altro, è un modo o operazione distinta dall'azione o operazione vitale, sebbene essi siano inseparabili, al punto che una azione vitale non può essere possibile senza il moto locale poiché questo è il suo strumento. Così l'occhio non può vedere a meno che la luce non lo raggiunga, che è un movimento e stimola l'azione vitale nell'occhio che sta guardando, e così in tutte le altre operazioni vitali nel corpo intero. Ma l'azione vitale non è un modo operandi di gran lunga più nobile e divino che non il moto locale e tuttavia entrambe competono alla stessa sostanza e convivono reciprocamente. Ma dal momento che l'occhio riceve la luce in sé dall'oggetto esterno che viene visto, così anch'esso invia la stessa luce all'oggetto, ed in questa luce ed azione dello spirito vi è l'azione vitale in cui in cui oggetto e vista sono uniti.

Per cui Hobbes e tutti quelli che parteggiano per lui sbagliano gravemente, dove affermano che il senso e la conoscenza non sono altro che reazioni di particelle corporee una sull'altra. Dove per reazione non intendono altro che un movimento locale e meccanico. Ma in realtà il senso e la percezione sono qualcosa di ben più nobile e divino di un moto meccanico e locale di quale che sia particella, dal momento che il movimento e l'azione vitale, che usa l'altro come suo strumento, il cui servizio consiste in questo, di stimolare una azione vitale nel soggetto

percipiente. Potestque tanquam motio localis transmitti per varia corpora, quamvis admodum à se distantia, quæ propterea uniuntur, idque sine ulla nova transgressione corporis vel materiæ, Exempli causa, super trabem ligneam eximiæ longitudinis, quæ moveatur altero extremo à Borea ad Austrum, ubi alterum extremum necessario etiam movebitur, & actio quidem transmittitur per totam trabem sine ullis particulis materiæ huc missæ ad promovendam motionem ab uno extremo ad alterum, quia trabs ipsa per se sufficit ad transmittendam prædictam motionem. Eodemque modo actio vitæ progredi potest simul cum motione locali ab una re ad aliam, ubi congruum datur medium illam transmittendi, idque in magnam usque distantiam. Atque hic observare licet divinam quandam speciem spiritualitatis vel subtilitatis in omni motione & sic in omni actione vitæ cujus nulla creata substantia vel corpus est capax, nimirum per intimam præsentiam, quæ ut supra probatum est, nulli competit substantiæ creatæ, & omni tamen competit motioni & actioni qualicunque. Motio enim vel actio non est materia quædam vel substantia, sed saltem modus ejus essendi: & propterea intime præsens est in subjecto suo, cujus modus est, potestque transire de corpore in corpus ad magnam usque distantiam, si invenerit medium aptum, per quod transmittatur: Quoque fortior est motio, eo longius pertingere potest. Ita cùm lapis projicitur in undas stagnantes motionem causatur undequaque à centro ad circumferentiam in magnam usque distantiam circulos faciens majores semper atque majores, quo longius iste modus, donec tandem à conspectu nostro evanescat: atque tunc procul dubio adhuc circulos facit plures invisibiles etiam longiori temporis spatio, quos propter hebetudinem sensuum nostrorum apprehendere non possumus. Atque hic motio transmittitur à centro ad circumferentiam absque ullo corpore vel substantia deferente, quæ à lapide hanc motionem secum vehat. Et sicut etiam lumen externum, cum saltem sit actio vel motio excitata à luminoso quodam corpore transmitti potest per aquam, vitra, cristallum, vel aliud quodcunque corpus diaphanum, à nulla substantia, corpore vel materia delata a luminoso illo corpore, à quo prædicta actio provenit. Non quasi negarem materiam subtilem abundantissimam continuo emanare ab omnibus corporibus luminosis, ita ut tota substantia candelæ ardentis consumatur in tales emanationes: atque hæc

o nel percipiente. Il moto locale può essere trasmesso attraverso diversi corpi anche se distanti e che per questo sono uniti, e che senza nessuna nuova transizione di corpo o materia, come ad esempio la trave di legno di grande lunghezza è mossa da un estremo dal nord al sud, e dall'altro estremo è necessariamente mossa e l'azione è trasmessa attraverso l'intera trave, senza alcuna particella di materia sia spinta a provocare questo movimento da un estremo all'altro; poiché la trave stessa è sufficiente a trasmettere il menzionato movimento. E allo stesso modo l'azione vitale procede insieme al movimento locale da una cosa all'altra e anche a grande distanza, dove c'è un adeguato medium atto a trasmetterlo. E qui si può osservare un genere di divina spiritualità o sottigliezza in ogni movimento, così come in ogni azione di vita di cui nessuna sostanza creata, o corpo, è capace; e dunque per intrinseca presenza, che, come è stato già provato, non appartiene a nessuna sostanza creata e tuttavia compete ad ogni movimento o azione. Il moto, infatti, o l'azione non è una certa materia, o sostanza, ma solo un *modo* di esistenza: e perciò è intrinsecamente presente nel suo soggetto, di cui è un modo o maniera, e può passare da corpo a corpo anche a grande distanza, se trova un medium adeguato alla trasmissione. E più forte è il movimento e più grande è la distanza che può coprire. Così quando una pietra è scagliata nell'acqua di uno stagno, essa causa un movimento in ogni direzione a partire dal centro verso la circonferenza, formando dei cerchi sempre più grandi e a distanza sempre maggiore, e per quanto sarà forte il movimento, tanto si allontaneranno fino a scomparire dalla nostra vista. Certamente si generano anche cerchi invisibili in un lasso di tempo più lungo ma che la ottusità dei nostri sensi non può percepire. E questo movimento è trasmesso dal centro verso la circonferenza da quel corpo o sostanza che lo ha provocato, portando questo movimento con sé dalla pietra. E così anche la luce esterna, vista come azione o movimento prodotti da un qualche corpo luminoso, può essere trasmessa attraverso l'acqua, il vetro, il cristallo o qualunque altro corpo diafano, senza che alcuna sostanza, corpo o materia, la trasporti da quel corpo luminoso dal quale proviene la detta azione. Con ciò non si vuole negare l'abbondanza della materia sottile che fluisce continuamente dai corpi luminosi, cosicché l'intera sostanza di una candela ardente si consumi in questa emanazione: ed in questo movimento o azione ha in sé ciò che noi chiamiamo luce, ma questa azione o movimento può essere accresciuta

motionem vel actionem illam in se habeat, quam appellamus lumen, sed hæc actio vel motio augeri potest verbi gratia, per cristallum, ubi subtiles istæ emanationes corporum cohiberi possunt, ne transeant ad minimum in tanta abundantia, quæ sufficiat ad communicandum totum lumen. Cristallus enim qui facillime lumen transmittit, cum tam dura sit & solida, quomodo recipere potest tot corpora, eaque tam facile per se transmittere, cum alia corpora nec tam dura, nec tam solida illa sustineant. Lignum enim nec tam durum est, nec tam solidum ut cristallus, & tamen cristallus transparentis est, lignum vero non. Et certe lignum porosius est cristallo, quia minus est solidum, & consequenter lumen non venit per poros cristalli, sed per ipsam ejus substantiam, idque sic ut tamen eidem non adhæreat, vel aliquam hic efficiat turgescientiam, sed per intimam quandam præsentiam, eo quod non substantia sit vel corpus, sed mera actio vel motio. Jam vero cristallus est medium commodius ad recipiendam hanc motionem, quam vocamus lumen quam lignum est, & hinc sit, quod hoc transeat per illam & non per hoc, atque sic prout magna est diversitas motionum & operationum corporum, ita quælibet motio requirit proprium suum medium, per quod transmittatur. Manifestum est igitur, quod motio transmitti queat per varia corpora, per aliam speciem penetrationis, quam ullum corpus vel materia quantæcunque illa fuerit subtilitatis efficere queat, nimirum per intimam præsentiam. Et si motio localis vel mere mechanica id facere potest, sane actio vitalis, quæ nobilior est motionis species, idem præstare potest; sique penetrare potest corpora, per quæ transit per intimam præsentiam, tunc vel unico momento transmitti potest ab uno corpore in aliud, imo potius, nullo omnino tempore indiget. Intelligi autem velim motionem vel actionem ipsam non indigere tempore, imo ne minimo quidem ut transmittatur: quamvis impossibile sit, quin corpus, in quo motio ferri debet de loco in locum, habere debeat aliquod tempus, sive majus, sive minus secundum speciem corporis motusque vehementiam, quæ illud transfert. Ideoque videmus, quomodo omnis motio & actio abstracte considerata miram habeat in se subtilitatem vel spiritualitatem super omnes substantias creatas, qualescunque illæ fuerint, ita ut nec locus nec tempus illas limitare queat: & nihil tamen sunt aliud, quam modi substantiarum creaturarum, nimirum illarum robor, potestas, &

ad esempio dal cristallo, in cui, anche se quelle sottili emanazioni dei corpi possono essere trattenute al punto non riuscire ad essere trasmesse in abbondanza, sono comunque sufficienti a trasmettere l'intera luce. Ma dal momento che il cristallo, che così facilmente trasmette la luce, è tanto duro e solido, in che modo può ricevere tutti questi corpi e trasmetterli così facilmente attraverso di sé se altri corpi, non così duri o solidi, li trattengono? Il legno, infatti non è così duro né tanto solido quanto il cristallo, e tuttavia il cristallo è trasparente, il legno no. E certamente il legno è più poroso del cristallo, poiché è meno solido, e di conseguenza la luce non passa attraverso i pori del cristallo ma attraverso la sua stessa sostanza, e ciò senza aderire ad esso e senza provocare un aumento o inturgidimento di questo, ma per una intrinseca presenza, dal momento che non è un corpo o una sostanza ma una mera azione, o movimento.

In realtà il cristallo è un medium più adeguato a ricevere questo movimento che chiamiamo luce, di quanto non sia il legno, e ciò avviene perché questo [movimento] pervade e attraversa quello ma non quest'ultimo. E così come c'è una grande differenza di movimento e operazioni nei corpi, così ogni movimento richiede un suo medium adeguato ad essere trasmesso. È dunque manifesto che il movimento può essere trasmesso attraverso vari corpi da un altro genere di penetrazione che nessun corpo o materia, per quanto possa essere sottile, è capace di produrre, vale a dire per intrinseca presenza.

E se il movimento locale o meccanico può fare questo, certamente un'azione vitale, che è un genere di movimento più nobile, può fare lo stesso; e se esso può penetrare quei corpi e passargli attraverso per intima presenza, allora può essere trasmesso in un solo momento da un corpo all'altro senza che ciò richieda del tempo. Intendo dire che il movimento o l'azione in sé stessa non richiede neppure un tempo minimo per essere trasmessa, per quanto sia impossibile che un corpo, che il movimento trasporta da un luogo a un altro, non abbia bisogno di un qualche tempo, maggiore o minore a seconda del tipo di corpo e della veemenza del movimento che lo trascina.

E perciò vediamo come ogni movimento ed azione, considerata in modo astratto, abbia in sé una spiritualità e sottigliezza superiore ad ogni altra sostanza creata, qualunque essa sia, cosicché né il luogo né il tempo possano limitarla: e non sono altro che *modi* delle sostanze create, cioè la loro forza, potenza e virtù, per la quale si può estendere alle

virtus, per quas extendi queant in magnas substantias, præter id quod ipsa substantia facere potest.

Atque sic distinguere possumus extensionem in materialem & virtuaalem, quam duplicem extensionem quælibet creatura habet. Materialis ergo extensio est illa, quam materia, corpus vel substantia ipsa habet, præscindendo ab omni motione vel actione: & hæc extensio proprie loquendo, neque major neque minor est, dum eadem semper permanet. Extensio virtualis est motio vel actio, quam Creatura habet sive immediate à Deo datam, sive immediate receptam à creatura quadam socia. Illa autem, quam immediate habet à Deo (à quo etiam habet suam essentiam) quæque naturalis est & proprius effectus essentiæ ejus, magis proprie loquendo creaturæ est motio propria, quia procedit ab interioribus ejusdem: et propterea vocari potest interna motio, ut distinguatur ab illa externa, quæ saltem ab alio est, & propterea respectu illius vocari potest peregrina. Cumque prædicta externa motio corpus deferre conatur ad locum, vel rem aliquam quo per naturam propriam non inclinatur, tunc violenta est & præternaturalis: ut cum lapis sursum projicitur in aërem, quæ motio præternaturalis & violenta plane est localis & mechanica & nullatenus vitalis, quia non procedit à vita rei ita motæ. Quælibet autem motio, quæ procedit à propria vita & voluntate creaturæ vitalis est, & hanc voco motionem vitæ, quæ non plane localis est & mechanica, sicut altera, sed in se habet vitam virtutemque vitalem. Et hæc est virtualis extensio creaturæ, quæ vel major est vel minor, secundum speciem suam vel gradum vitalem, quo dicta creatura est prædita. Cum enim creatura pervenit ad nobiliorem speciem & gradum vitæ, tunc majorem accipit potentiam & virtutem seipsam movendi & transmittendi vitales suas motiones in maximam distantiam.

Sed quomodo motio vel actio transmitti queat de uno corpore in aliud magna est inter multos quæstio, quia nempe non est substantia vel corpus; sique tantum est motus corporis, quomodo motus transire potest de proprie suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhæreat vel inexistant suo corpori. Responsio ergo, quæ mihi videtur optima ad hanc objectionem hæc est: quod motio non propagatur ab uno corpore ad aliud, motione locali, quia motio ipsa non movetur, sed saltem movet corpus, in quo est. Et si motio propagaretur motu locali, motio hæc

grandi sostanze oltre ciò che la sostanza in sé può fare. E così possiamo distinguere l'estensione in materiale e virtuale, poiché qualsiasi creatura ha una duplice estensione. Quella materiale è ciò che ogni corpo o sostanza ha prescindendo da ogni movimento o azione: questa estensione, parlando correttamente, non è né maggiore né minore poiché resta sempre la stessa. L'estensione virtuale è il movimento o l'azione che una creatura possiede, sia che essa sia data immediatamente da Dio, sia che sia ricevuta dalle creature compagne. Ciò che è dato immediatamente da Dio (da cui riceve anche la sua essenza) e ciò che è un effetto naturale e proprio della sua essenza è, parlando correttamente, un movimento proprio della creatura, che procede dalla sua interiorità, e per questo motivo può essere chiamato *movimento interno*, distinto da quello esterno, che è solo provocato da altro e per questo può essere chiamato estraneo. E quando il succitato movimento esterno tenta di muovere un corpo verso un luogo verso il quale non ha naturale inclinazione, questo è violento e contro natura, così come quando una pietra viene scagliata in aria, il quale movimento è innaturale e violento e chiaramente locale e meccanico, in nessun modo vitale poiché non procede dalla vita della cosa che si sta muovendo. Invece ogni movimento che venga dalla vita e dalla volontà propria delle creature è vitale, e la chiamo *movimento vitale*, che non è assolutamente locale e meccanico come l'altro, ma ha in sé la vita e la virtù vitale, e rappresenta l'estensione virtuale di una creatura, che è maggiore o minore a seconda del grado vitale che la creatura possiede. Infatti, quando la creatura perviene ad un grado di vita più nobile, essa riceve la più grande potenza e virtù per muovere sé stessa e trasmettere il suo movimento vitale ad enorme distanza. Ma in che modo il movimento o l'azione può essere trasmesso da un corpo all'altro è materia di grande dibattito tra molti, poiché esso non è un corpo o una sostanza. E se è soltanto il movimento di un corpo, come può trasmettersi dal soggetto del moto ad un altro, giacché la sua essenza o modo di essere consiste in questo: di aderire ed essere intrinseco al corpo stesso. La miglior risposta a questa obiezione è che non si propaga da un corpo all'altro attraverso un movimento locale, giacché lo stesso non è mosso ma muove il corpo nel quale si trova. E se il movimento si propagasse per moto locale, questo sarebbe provocato da qualcos'altro, e questo da altro ancora, e così all'infinito, ma ciò è assurdo. Dunque, il modo di questa propagazione è per effettiva produzione o creazione. così come Dio e Cristo

porro propagaretur ab alia, & hæc iterum ab alia, & sic in infinitum, quod est absurdum. Modus ergo istius propagationis est per realem productionem vel creationem, ut ita dicam; ita ut sicut Deus & Christus solummodo creare potest substantiam alicujus rei, cum nulla creatura entitatem creare vel dare possit alicui substantiæ, ne quidem tanquam instrumentum: Ita creatura non à seipsa sed subordinate respectu Dei, tanquam hujus instrumentum dare potest existentiam motioni & vitali actioni; atque sic motio in una creatura producere potest motionem in alia creatura: & hoc illud omne est, quod creatura facere potest ad movendam seipsam vel creaturam suam sociam, tanquam Dei instrumentum: Per quas motiones non nova creatur substantia, sed saltem novæ species rerum, ita ut creaturæ multiplicentur in speciebus suis, dum una agit super aliam, vel alia aliam movet: atque hoc totum est opus creaturæ vel Creationis tanquam instrumenti Dei. Si autem movetur contra voluntatem ejus, cujus instrumentum est, tunc peccat & pro eo punitur. Sed Deus non est causa peccati, sicut supra declaratum est, quia cum creatura peccat, potestate illa abutitur, quam Deus ipsi concessit: adeoque Creatura culpabilis est, Deusque omnino liber est, ab omni hujus rei macula vel umbra.

Si ergo jam applicemus ea, quæ jam declarata sunt de attributis corporis, nimirum quod non tantum habent quantitatem & figuram, sed & vitam, moverique possit non solum mechanicæ & localiter, verum vitaliter, potestque transmittere vitalem suam actionem, quocunque velit, sic ubi habeat medium dispositum, sique nullum habet, extendere se ipsam potest per subtilem emanationem suarum partium, quod illius est medium, quod commodissimum & maxime proprium est ad recipiendam & transmittendam actionem ejus vitalem.

Per hæc omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, quibus aliqui probari volunt, corpus omnino incapax esse sensus vel perceptionis: modusque facile ostendi potest, quomodo corpus aliquod gradatim pervenire queat ad istam perfectionem, ut non solum capax sit talis perceptionis & cognitionis, qualem bruta habent, sed qualiscunque perfectionis, quæ in ullum hominem vel Angelum cadere potest, atque sic non refugiendo ad coactam aliquam Metaphoram intelligere poterimus verba Christi, quod è lapidibus Deus excitare possit Abrahæ liberos. Et

soltanto possono creare la sostanza di un'altra cosa, poichè nessuna creatura può creare o dare esistenza ad una sola sostanza se non come uno strumento: questa creatura, non da sé stessa ma in subordinate a Dio e come suo strumento, può dare esistenza ad un movimento o ad una azione vitale; e così il movimento in una creatura può produrlo in un'altra, e ciò è tutto quello che una creatura può fare muovendo sé stessa o le creature compagne, come strumento di Dio. Attraverso questo movimento non si creano nuove sostanze ma soltanto nuove specie di cose, in modo che le creature si possano moltiplicare nel loro genere, dal momento che l'una agisce e muove l'altra. E questa è l'opera delle creature o della creazione, soltanto in quanto strumento di Dio. Ma se tuttavia si muovesse contra la sua volontà, della quale è strumento, esso commette un peccato per il quale è punito. Ma Dio non è causa del peccato, come è già stato detto prima; perciò, quando una creatura commette peccato essa abusa del potere che Dio le ha concesso, e per questo la creatura è colpevole, e Dio è assolutamente libero da ogni macchia o ombra. Se dunque applichiamo ciò che è stato detto riguardo gli attributi del corpo, ovvero che non possiede soltanto quantità e figura, ma anche vita, che non si muove solo di un moto locale e meccanico, ma vitale, e che può trasmettere la sua azione vitale a qualunque altra cosa voglia, posto che esso abbia un adeguato mezzo, e se non ne ha nessuno esso possa estendere sé stesso per emanazione delle sue parti sottili, che è il medium più adeguato e proprio a ricevere e trasmettere l'azione vitale. Per tutto ciò si potrà rispondere facilmente a tutti gli argomenti che vogliono provare che un corpo è allo stesso tempo incapace di sentire e di conoscere; e può essere facilmente dimostrato in che modo un corpo può pervenire gradualmente a quella perfezione, così da essere non solo capace di percezione e conoscenza, che è propria dei bruti, ma anche di quel genere di perfezione che si può riscontrare in alcuni uomini o angeli.

E così, senza rifugiarsi in alcuna metafora forzata, possiamo comprendere le parole di Cristo, che *Dio è capace di dare un figlio ad Abramo dalle pietre* [Matteo 3, 9.]. E se qualcuno dovesse negare l'onnipotenza di Dio, vale a dire che Dio è capace di dare un figlio ad Abramo dalle pietre, questa sarebbe certamente una grande presunzione.

si quis negare velit istam Dei omnipotentiam,
quod etiam ab externis lapidibus excitare possit
filios Abrahæ, id sane præsumptio foret maxima.
FINIS.

APPENDICE II

Carteggio Henry More – Anne Conway 1650 -51.

Quattro lettere contenute in

Additional Manuscript 23, 216 presso British Library di Londra.

Henry More to Anne Finch.

Add. MSS 23,216, ff. 304^r-305^v. "To his worthily honoured friend M^{rs} Ann Finch
These."

Madame!

Your letters came not to my hands till Saturday last when they very acceptably bad me welcome out of Bedfordshire where I had been with Dr. More my uncle. I am glad I have now the opportunity of making my promise good to you. And will forth with endeavour to answer your objections so well as I can. The Idea of God or what is the same of a fully perfect Being, containing in it necessary existency demonstrates to us that God does exist, this in brief is Cartesius his reasoning. Now your objection against it, if I rightly understand you, is this. That then the idea of a fully imperfect Being should imply the existence of a Being fully imperfect. But it is quite contrary. For that idea, if we may call it so, of what is fully imperfect (for we cannot call it a Being) implies a necessary non-existence. And the idea of this fully imperfect, tells us that it is impossible for it to exist or be any thing, as the idea of the fully perfect tells us that it does necessarily exist. But in your further progress in this objection when you conceive you have sufficiently proved, that some ideas do imply no necessary existence of the things of which they are the ideas, you then inferre that therefore the idea of God will not imply his necessary existence. But there is not like reason in both. For no idea but that of God, contains in it necessary existence, but only possible or else impossible, is that idea of what is fully imperfect. As for your other objection, upon the last words of the 4th Article, that we have no signes whereby we can discern our sleep from waking. That this takes away all knowledge. I must first advertize you that you are not so to understand the mounseur, as if he did not in good earnest affirme that there is no meanes at all to distinguish waking from dreaming. But he speaks thus to heighten the difficulty of rightly philosophizing, that he may the better sett of ye excellency of his Method. As is plaine from his 30th article, where I perceive you have been, For there attending to the goodnesse and truth of God, whom by this time he had found out, he is bold to assert that we are able, making right use of our naturall faculty He has given us, to discern what is true or false in dreames or waking. Wherefore by way of answer to this difficulty, we are to take notice, I. That there are some truths that seeme constantly to us both sleeping and waking, As that two quantities aequall to one third are aequall one to another, the subject being taken away the adjunct is also taken away and the like, To give you one instance of it, I remember in my sleep when I had been dangerously sick, I dream'd I found a silver hatt-band, and y^t I went from one to another, crying who has lost a hatt band? who has lost a hatt band? but everyone saying they had lost none I held it up⁺ a little above my mouth and blew upon it and made it vanish into the ayre, saying thus to my comrades, for I was then but a boy, If no body has lost one then certainly I have found none. W^{ch} conclusion was made in vertue of that second common notion I named. 2ly we have an immediate sense when we are awake that we are awake.

And though we sometime think ourselves awake when we are asleep yett we never think ourselves asleep, when we are awake. And though a man may evade this by verball tricks and devices yett, his inward sense is fully enough possesst of the difference of the two conditions, when he is once awake. For 31y, we do observe in those two usual vicissitudes of our life, dreaming andwaking, that the waking vicissitude dos alwayes correct, judge of and cancell the appearances of the dreaming vicissitude, but the dreaming vicissitude seldome or never cancelles, the conceptions and appearances of the waking vicissitude. And lastly, a maine and most convincing signe whereby we distinguish dreaming from waking is this. That in our waking, vicissitudes we observe projectes and designes held on in a rationally way, for many weeks, moneths or yeares, and all that tract of time orderly strow'd with the successive scatterings, of fitt actions and genuine effects of counsell and causes wisely putt together. But our dreaming vicissitudes, have no connexion one with another, nor what we begin this night, do we hold on the next, and so continue a designe to any consyderable length, but all commonly is closed within. The period of one night, if not broke of within a shorter time.

And thus have I made it evident I think that all knowledge is not destroyd, though we could not⁺ distinguish when we dream and when we wake, but that we are able also to distinguish by these forenamed signes. And if this my answer has done you any pleasure or given you any satisfaction, I have much gratifyde myself in the opportunity though of so small a matter, of approving myself

Y^r Ladiships humble and faithfull servant

H. MORE.

Henry More ad Anne Finch

Add. MSS 23, 216, ff. 304-305.

C.C.C. 9 settembre 1650.

Madame!

Le sue lettere non giunsero nelle mie mani fino allo scorso sabato, quando molto graditamente accolsero il mio rientro dal Bedfordshire, dove mi trovavo presso mio zio il Dr. More.

Sono lieto ora di avere l'opportunità di mantenere la promessa che le ho fatto ed andrò avanti nel tentativo di rispondere alle Sue obiezioni nel modo migliore possibile.

L'Idea di Dio, o di ciò che è un Essere pienamente perfetto, contenente in sé necessariamente l'esistenza, ci dimostra che Dio esiste, questa è in breve l'argomentazione di Cartesio.

Ora la sua obiezione verso questa tesi, se comprendo correttamente, è la seguente: che allora l'idea di un Essere pienamente imperfetto implicherebbe l'esistenza di un Essere pienamente perfetto. Ma è piuttosto il contrario, dal momento che questa idea, se possiamo chiamarla così, di ciò che è pienamente imperfetto (dal momento che non possiamo definirlo un Essere) implica necessariamente una non-esistenza; l'idea di un essere pienamente imperfetto, ci mostra che è impossibile per esso esistere o essere qualcosa, così come l'idea di un essere pienamente perfetto ci dice che esso debba necessariamente esistere.

Ma nei successivi sviluppi della sua obiezione, quando afferma di aver sufficientemente provato che alcune idee non implicano necessariamente l'esistenza delle cose di cui noi abbiamo idea, allora deduce che, di conseguenza, l'idea di Dio non implica necessariamente la sua esistenza. Ma ciò non segue la ragione in entrambi i casi, dal momento che nessuna idea, eccetto quella di Dio, contiene in sé necessariamente l'esistenza, mentre l'idea di ciò che è pienamente imperfetto è solo possibile oppure impossibile.

Quanto alla sua altra obiezione circa le ultime frasi del quarto Articolo, cioè che se noi non abbiamo alcun segno per cui possiamo discernere il nostro sonno dalla veglia ciò rende impossibile ogni conoscenza, devo per prima cosa farle notare che non ha ben compreso il *Monsieur*, poiché egli non ha affermato, in tutta sincerità, che non vi è modo in assoluto di distinguere la veglia dal sonno. Egli si esprime così soltanto per innalzare la difficoltà del giusto filosofare, così da poter presentare nel modo migliore l'eccellenza del suo metodo.

Come è evidente dal suo trentesimo Articolo, che mi accorgo lei abbia letto, dal momento che lì si parla della bontà e della veracità di Dio, che in quel punto [Descartes] aveva già scoperto ed in cui asserisce che, facendo un uso corretto della facoltà naturale che Dio ci ha donato, noi possiamo di discernere cosa è vero e cosa è falso nel sonno o nella veglia.

Per cui, per rispondere a queste difficoltà, noi dobbiamo tener conto:

I. che vi sono alcune verità che ci sembrano tali costantemente sia nel sonno che nella veglia, come, ad esempio, che due quantità uguali ad una terza sono anche

uguali l'una all'altra; il soggetto, se sottratto all'attributo, implica che anche quest'ultimo lo sia, e così via. Per darle un esempio di ciò che dico, ricordo che in un sogno, fatto quando ero gravemente malato, ho sognato di aver trovato un nastro per cappello in argento, e così andavo da uno all'altro tra i passanti, urlando e chiedendo "chi ha perso un nastro per cappello? chi ha perso un nastro per cappello?" ma ognuno rispondeva di non aver perso nulla. Ho sollevato il nastro un po' più su della mia bocca e soffiato su di esso facendolo svanire nell'aria, e ho detto allora ai miei compagni, dal momento che ero in soltanto un ragazzo: "se nessuno ne ha perso uno allora certamente io non ho trovato nulla". La quale conclusione è stata formulata in virtù di quella seconda nozione comune di cui ho parlato.

II. Noi abbiamo un'immediata percezione, quando siamo svegli, di essere svegli. E mentre a volte pensiamo di essere svegli quando siamo in sonno, non pensiamo mai di essere in sogno mentre siamo svegli. Anche se qualcuno potesse sottrarsi ancora a questo concetto attraverso espedienti ed inganni verbali, il suo senso interiore sarebbe pienamente in possesso della differenza delle due condizioni, una volta che egli sia sveglio.

Dal momento che III. Noi osserviamo in queste due consuete condizioni della nostra vita, sognare ed essere svegli, che lo stato della veglia è sempre corretto, perché giudica ed elimina le apparenze dello stato del sogno; ma le vicissitudini del sonno raramente o mai cancellano le concezioni e le apparenze nella condizione della veglia. E per ultimo, il maggiore e più convincente segno attraverso il quale distinguiamo il sogno dalla veglia è questo: che nello star svegli, le vicissitudini che noi asserviamo, proiezioni e disegni della mente, si conservano razionalmente, per molte settimane, mesi o anni, e questo tempo unisce insieme saggiamente e ordinatamente il disordine delle azioni sparse e dei corrispettivi effetti.

Ma le vicissitudini dei nostri sogni non hanno connessioni le une con le altre: ciò che noi cominciamo questa notte non lo portiamo avanti nella prossima, e poi non prosegue in un disegno di durata considerevole, ma tutto solitamente si conclude in quel tempo, il tempo di una notte, se non è interrotto in un tempo più corto.

E come ho reso evidente, io credo che ogni conoscenza non viene distrutta anche se possiamo non distinguere quando siamo in sogno e quando siamo svegli, ma che credo che siamo anche in grado di distinguere ciò attraverso i segnali che abbiamo già elencato.

E se questa mia risposta può aver riscosso il Suo gradimento e dato a lei soddisfazione, sarei molto gratificato nell'opportunità, anche se di una questione così piccola, di approvare me stesso.

Umile e fedele servo di Sua Signoria
H. MORE

Henry More to Anne Conway.
Add. MSS 23.216, f. 302. No address.

Madam!

NOT to spend much time in professions how welcome your letter is to me, (though I can profes no more then is true in that point, it being a messenger to me of that wch I am heartily glad of, viz of your recovery of your health, wch I pray God continue to you, and of your persistency in your noble designe upon Philosophy, wch I begin to think you are likely to continue in.) I will forthwith fall upon the matters your Ladiship has propounded to me, by way of objections.

The first whereof is upon the 18 Paragr. of the 2 Parts of Des Cartes his Principles, where he contendes that an empty space emplyes a contradiction. And here you sett Des Cartes and myself together by the eares to make your Ladiship merry. But we shall prove good friends and agree well in the end. For his so superstitiously excluding all possibility of an empty space, is but to gett an indefinite or indeed and infinite body to frame out his vortices in. For indeed his supposition of the impossibility of a vacuum dos ipso facto make the matter infinite. My contending for a true infinite distance in space, in my Infinity of Worlds, is onely to facilitate the possibility of that Infinity. But your Ladiship in courtesy seemes to take the strangers part and lean towards his opinion that there can not be an empty space or any distance but by the interposition of body or matter. But to win you over to my syde, I shall propound these arguments following. And your Ladiship in your next shall tell me your judgement w^{ch} of them is ye weakest. For I will not professe them all unconfutable.

1. The first argument therefore that an empty space emplyes no contradiction, is that almost all men, hold the world finite, nay hold it a contradiction that it should be infinite, and then beyond the world there will be an empty space and besydes, those that held the world infinite or an infinity of worlds, held a vacuum, as the Epicureans. but it is much that the generality of men, not forced by superstition, or aw of education, should of their own accords hold that true that emplyes no contradiction. Therefore there is no contradiction emplyde in this notion of empty space.

2^{ly}. That affection that will accrew to a body nothing at all being done to that body to w^{ch} it doth accrew, is no reall or physicall affection, and therefore may be also there where no body or reall being is, but distance will accrew to a body nothing at all done to that body to w^{ch} it doth accrew. as so if B be removed from A already distant 7 foot 7 foot more, this 7 foot more distance dos accrew to A without any thing done to A at all. Therefore distance may be conceived in Non-entities as well as in Entities.

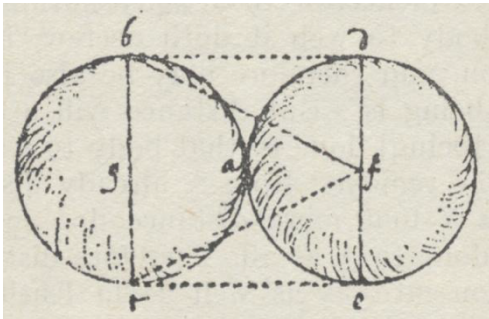
3^{ly}. Distance or extension, in its very nature emplyes nothing more then this, to have partem extra partem, y^t is, to have explicated partes. But pars and Totum as subject and adjunct and the rest of logicall logicall [sic} notions, are applicable to Non-entities as well as to Entities, therefore, therefore [sic} extension or distance in an empty space emplyes no contradiction.

4^{ly}. There is the same reason of duration that there is of extension, but duration belongs to Non-entities. as you will presently confesse. For suppose after the world had continued IOOO yeares, God had annihilated it, and that now since the world was made againe, it were but a thousand, did not the absence of the world, or the

Non-World as I so speake, continue above three thousand yeare. So that duration belongs to non-entity.

5^{ly}. If there were two exactly plaine marbles, or matter lesse porous then marble, made into two plaines, then lay them one upon another. Now I say if you take of the upper from the lower, so soon as they gape there is in an instant a space betwixt the two plaines, from one end to the other all over. wherefore there is either a vacuum in the midst, or motion in an instant, but there is no motion in an instant, quoth the schooles. Therefore a vacuum.

6^{ly}. And lastly. Your self in your letter confesses, that you can scarce conceive a body without a superficies. Then I suppose you will easily grant that God can make a body with one. Wee'll suppose then, that God annihilating this world, is to begin the Creation againe. Then you will easily concede that he can make just so much matter as will amount to the bignes of a stool-ball. For sureness lett it be as hard as steel, and perfectly sphaericall. Lett him also make a fellow to it, of the same nature and bignesse. Now there is no bodies existing but these two balles or spheres.



Let them touch as in this figure at A, and lett there axes *bc*, *de* ly parallel one to the other. They can not run into one sphaere, by reason of their hard consistency. Now say I therefore of these two distinct globes or spheares, that there is truly a distance betwixt their poles *b* and *d* and *c* and *e*, viz. the length of the lines *bd*, and *ce*. If there be no distance then *d* touches *b* and *e*, *c*,

and consequently the axis will be *bfc* instead of *dfe*. But *bfc* the axis of *dae* is aequall to *bc*, as being the axes of two aequall globes, and therefore the 2 sydes of *y^e* triangle *bfc*, viz *bf*, *fc*, would be but aequall to the one syde *bc*, then w^{ch} nothing can be more absurd. Therefore *b* and *d* and *c* and *e* are distant the length of the lines *bd*, *ce* but that length is in mere Emptinesse. Therefore there is length or distance in Emptinesse. Or thus: *Bc* and *de* are right lines, wherefore *ie* *bd* and *ce* ly in one at *b* and *c*, then will *f* also ly in *g*, and the two globes will consequently lye within the same space, and there will be a penetration of dimensions. wherefore the poles *b* and *d* are distant the length of the line *bd* stretchd out in vacuo. w^{ch} was the thing to be provd. But now to the objections against my conclusion, that there may be a Distance in Vacuo.

1. That extension can not be of nothing. This is answered by my 2d, 3d and 4th argument.

2^{ly}. That space is impenetrable as well as matter, therefore it emplyes something reall or is matter itself. And it is impenetrable, because 20 foot space can not be in 10 foot space, no more than 20 foot of matter in 10 foot. This is very handsome and witty. But I answer, if it were possible to remove ten foot space to another ten foot they would not exclude one another, but ly very quietly in one. but space is immovable, and impassible. All the porters in London will not be able to carry one foot square of it from Cheepsyde to Charing Crosse. But that w^{ch} you ayme at is done already. For ten foot of timber dos ly in ten foot of space, so that there is twenty in ten, according to our hearts desire. And this proves space to have no impenetrability. So that space would ly in space if it were possible to bring one to the other.

3^{ly}. That there is no reason why bodies touch, but because there is no body betwixt. Yet the reason is because there is no space betwixt, for the mere distance of space keeps them from touching, as is plaine from my sixt argument. And hitherto concerning space upon the 18th Paragraph. Now we come to Paragraph 20. To divide a thing in our thoughts is to perceive clearly and distinctly that the thing in its own nature is divisible. But you do not thus divide the soul in your thoughtes. Now Madam! I suppose you plainely understand the meaning of the place. Paragr. 21. For infinite and indefinite in Des Cartes sense, truly Madam, I can not easily absteine from being of your Ladiships opinion in that, that they come much to one. But it is no more essentiall to a body to have a superficies, or to a line, to have terminating pointes, then to Platos world animal to have eares, nose and eyes. These belong to a particular animal, and those to a particular body, or this or that part of the matter, not to the whole. And if you can once phansy an infinite body you will easily phansy a body without any superficies, and a line untermiated by any pointes. But to say the truth we do not so much phansy these thinges as reach them by reason, nor comprehend them as apprehend them. as we may also hold, though not so fast, what we are not able to graspe with our hand. Thus Madam, have I endeavoured to satisfy all your objections, but if any scruple is stille behinde concerning any of them it is my duty to add what is wanting, and your ingenious proposalls are no small pleasure and encouragement therein to

yr Ladiships humbly devoted servant

H. MORE.

My humble service to Mr Conway, Mr Clifton, and Mrs Clifton.

c.c.c. May. 5. [1651]

Henry More ad Anne Conway

Add. MSS 23, 216, F. 302.

5 maggio 1651.

Madam!

Per non dilungarmi troppo in dimostrazioni di quanto la sua lettera mi sia gradita, (sebbene possa manifestare non più di ciò che è vero in quel senso, essendo una testimonianza di ciò di cui mi rallegro profondamente, ovvero del miglioramento delle vostre condizioni di salute, che prego il Signore che continuino per voi, e della vostra persistenza nel vostro nobile progetto riguardante la Filosofia, che comincio a credere voi siate intenzionata a continuare), tratterò immediatamente gli argomenti che sua Signoria mi ha proposto, in forma di obiezioni.

Il primo riguarda l'Articolo XVIII della seconda parte dei *Principi* di Descartes, in cui egli sostiene che l'esistenza di uno spazio vuoto reca in sé una contraddizione. E qui lei pone me e Descartes l'uno contro l'altro per la sua allegria, ma noi potremmo scoprirci buoni amici e trovare un accordo alla fine, dal momento che il suo escludere così superstiziosamente ogni possibilità dello spazio vuoto nient'altro è che riferirsi ad un indefinito o addirittura infinito corpo in cui incorniciare i suoi vortici.

Poiché, inoltre, la sua supposizione della impossibilità del vuoto rende *ipso facto* la materia infinita, la mia difesa di una vera infinita distanza nello spazio, nel mio *Infinity of Worlds*, è solo per facilitare la possibilità di quell'Infinito. Ma Sua Signoria, se mi concede, sembra prendere le parti dello straniero e propendere per la sua tesi secondo la quale non può esserci uno spazio vuoto o alcuna distanza se non l'interposizione di corpo e materia.

Per persuaderla, potrei proporre gli argomenti che seguono, e Sua Signoria, nella sua prossima, potrebbe dirmi quale di questi giudica come il più debole. Dal momento che non considererò questi come tutti inconfutabili.

I. Il primo argomento per cui uno spazio vuoto non implica contraddizione, è che quasi tutti gli uomini considerano il mondo finito, e anzi pensano che sia una contraddizione che possa essere infinito; tuttavia, [ammettono] al di là del mondo uno spazio vuoto; ed inoltre, coloro che hanno considerato il mondo infinito o una infinità di mondi, hanno considerato il vuoto, come gli Epicurei. Ma è gran cosa che la generalità degli uomini, non forzati dalla superstizione o dall'educazione, possano di loro iniziativa comprendere questa verità che non implica contraddizione. Dunque, non c'è contraddizione implicita in questa nozione di spazio vuoto.

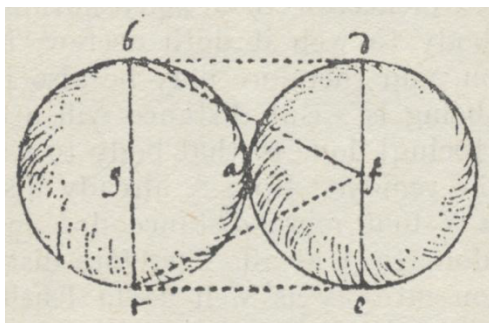
II. Quella affezione, che non aggiungerà nulla ad un corpo a cui l'affezione viene aggiunta, non è una affezione reale o fisica, e dunque può esserci anche laddove non vi è un corpo o un essere reale. Ad esempio, se B viene allontanato di sette piedi da A, già distante sette piedi, questi ulteriori sette piedi di distanza si aggiungono ad A senza modificare A. Dunque, la distanza può essere concepita nelle Non-entità quanto nelle Entità.

III. La Distanza o l'estensione, per sua propria natura, implica niente più di questo, di avere *partem extra partem*, ovvero avere parti dispiegate. Ma la parte ed il Tutto, come soggetto ed attributo, e tutte le altre nozioni logiche, sono applicabili alle Non-entità come pure alle Entità; dunque, l'estensione o la distanza in uno spazio vuoto non implica una contraddizione.

IV. Vale per la durata lo stesso ragionamento che vale per l'estensione, ma la durata appartiene alla non-entità, come lei immediatamente riconoscerà, poiché supponendo che, dopo che il mondo sia esistito per 1000 anni, Dio lo avesse annientato, e che ora, da quando il mondo è stato creato una seconda volta, siano passati solo mille anni, l'assenza del mondo, o il Non-Mondo, se così posso esprimermi, non ha durata superiore a tremila anni. Dunque, la durata appartiene alle non-entità.

V. Si prendano ad esempio due piani di marmo, o una materia meno porosa del marmo, in forma di due piani, e si pongano questi uno sopra l'altro. Ora dico, se si considerano dall'alto verso il basso, non appena i due si separano vi è in un istante uno spazio tra i due piani, nello spazio tra la fine del primo e l'inizio del secondo. Dunque, vi è o un vuoto nel mezzo, oppure un movimento in un istante, ma non esiste movimento in un istante, secondo le (antiche) scuole. Dunque, lì, vi è il vuoto.

VI. Ed infine. Lei stessa in una lettera ammette che può difficilmente concepire un corpo senza una superficie. Per questo suppongo che potrebbe facilmente concordare sul fatto che Dio può creare un corpo con questa. Supporremo questo: che Dio, annientando questo mondo, sta per iniziare di nuovo la Creazione, e lei potrà facilmente ammettere che Egli possa creare tanta materia quanto sarà necessario per la grandezza di una sfera dello "stool-ball", Che sia certamente dura come l'acciaio e perfettamente sferica. Supponiamo che ne crei una equivalente, della stessa natura e grandezza. Ora supponiamo che non esista nessun altro corpo oltre queste due palle o sfere;



si immagini che queste si tocchino come nella figura A, e che i loro assi $bc - de$ siano paralleli l'uno all'altro. Essi non possono unirsi in una sola sfera a causa della durezza della loro materia. Ora dico, perciò, da questi due distinti globi o sfere, che vi è certamente una distanza tra i loro due poli b e d e c ed e , ovvero la lunghezza delle linee bd e ce . Se non ci fosse distanza allora d toccherebbe b ed e , c , e di

conseguenza l'asse sarà bfc invece di dfe . Ma bfc , l'asse di dae , è equivalente a bc , essendo gli assi di due sfere equivalenti, e perciò i due lati del triangolo bfc , ovvero bf ed fc , sarebbero non altro che uguali al primo lato bc , ed allora nulla potrebbe essere più assurdo. Inoltre b e d e c ed e sono distanti la lunghezza delle linee bd , ce . Soltanto questa lunghezza è nel mero vuoto. Inoltre vi è lunghezza o distanza nel vuoto.

Oppure: Bc e de sono linee rette, di conseguenza se bd e ce si unissero in b e c , allora anche f starebbe in g , e le due sfere occuperebbero conseguentemente lo stesso spazio, e vi sarebbe una penetrazione di dimensioni, per cui i poli b e d sono distanti la lunghezza della linea bd allungata nel vuoto. Che era la cosa che deve essere provata.

Ma ora per tornare alla obiezione contro la mia conclusione, ovvero che può esserci una distanza nel vuoto, [dobbiamo considerare]:

I. Che l'estensione non può esserci del nulla. A questo abbiamo risposto nel secondo, terzo e quarto dei miei argomenti.

II. Che lo spazio è impenetrabile quanto la materia; pertanto, esso implica qualcosa di reale o è materia esso stesso. Ed esso è impenetrabile, poiché lo spazio di 20 piedi non può entrare nello spazio di 10 piedi, non di più che 20 piedi di materia in 10 piedi di materia.

Ciò è considerevole e acuto. Ma io rispondo: se fosse possibile rimuovere uno spazio di dieci piedi da altri dieci piedi essi non si escluderebbero l'un l'altro, ma starebbero in quiete in uno stesso spazio. Ma lo spazio è immobile e impassibile. Tutti i facchini di Londra non riuscirebbero a spostare un piede quadrato di esso da Chepsyde a Charing Crosse. Ma quello a cui lei aspira è già stato fatto: perché venti piedi di legna entrano in dieci piedi di spazio, dunque abbiamo venti in dieci, in accordo con i desideri del suo cuore. E questo prova che lo spazio non ha impenetrabilità. Che quello spazio potrebbe stare nello spazio se fosse possibile portare l'uno nell'altro.

III. Non c'è alcuna ragione per cui i corpi si toccano, se non perché non c'è nessun corpo tra di loro. E tuttavia la ragione c'è ed è che non c'è spazio tra loro, dal momento che la mera distanza di spazio impedisce loro di toccarsi, come è evidente dal mio sesto argomento.

E fin qui abbiamo trattato lo spazio riguardo al XVIII Articolo.

Ora veniamo all'Articolo 20. Dividere qualcosa nei nostri pensieri è percepire chiaramente e distintamente che la cosa nella sua natura è divisibile. Ma voi non dividerete perciò nei vostri pensieri l'anima. Ora Madam! Suppongo che lei comprenderà chiaramente il significato dell'argomento.

Riguardo all'Articolo 21: Poiché infinito e indefinito, nel senso inteso da Descartes, sinceramente Madam, non posso astenermi facilmente dall'essere dell'opinione di Sua Signoria in questo, ovvero che questi convergono in un solo termine. Ma non è più essenziale per un corpo avere una superficie, o per una linea avere determinati punti, che per il mondo animale di Platone avere orecchie, naso ed occhi. Questi sono propri di uno specifico animale, e quelli di un corpo particolare, o di questa o di quella parte della materia, non dell'intero. E se si può sognare per una volta un corpo infinito si può anche facilmente sognare un corpo senza alcuna superficie, ed una linea non determinata da alcun punto. Ma a dir la verità noi non immaginiamo queste cose per raggiungerle con la ragione, né per comprenderle ed apprenderle. Come noi potremmo ancora afferrare, tuttavia non così velocemente, ciò che non siamo in grado di afferrare con le nostre mani. Perciò Madam, mi sono sforzato di soddisfare ogni sua obiezione, ma se qualche scrupolo è ancora rimasto riguardo qualcuna di queste, sarà mio obbligo aggiungere ciò che lei mi chiede, e le vostre intelligenti proposte sono un non piccolo piacere ed incoraggiamento nel fare questo.

Devoto e umile servo di Sua Signoria

H. MORE

I miei devoti servigi a Mr. Conway, Mr. Clifton, e Mrs. Clifton.

Henry More to Anne Conway

Add. MSS 23,216, f. 306.

Madam!

SUCH is the transcendent civility and courtship of your letter that I may not take upon me the confidence to frame an answer. And verily there is that strength and subtilty in the inclosed copy that I shall be there also not a little putt to my plunges, but what I can I shall endeavour your Ladships satisfaction. There are two things your Ladship drives at for the taking away of what I wrote in my last. One, the confounding of first and second notions, the other the supposing matter to be eternall and uncreated. The first you would make good thus, if I rightly understand your meaning. That every thing is but one thing and that variety wch we express in the severall attributes of it, are but our maner of apprehension and representation of them, and second notions are such therefore, (the substance itself excepted) all is but second notion and therefore all notions being of the same nature, none of them can be attributed but to what is a reall subject. and therefore partes being attributed to vacuum, vacuum must be a reall subject. That all notion is but our maner of conception, you endeavour to prove from a plentifull Induction of those varietyes the senses take notice of, such as smells, tastes, colours, and the like. But that I may the better answer to all this, I am first to preimize That there are two kinde of substances in the world, the one corporeall, the other incorporeall. and will suppose also with your Ladship that every substance is but one substance. but then I must also add that there are certain modifications competible to these substances that do truly cause a diversity or variety in this or that substance, though no other substance besyde the variously affected substance think thereof. As for example, a globe of wood is round and different from a joynt stole, though no body think thereof, and hath distinct powers and facultyes in nature, from these different modifications, one fit to stand the other to move. So that you see from these severall figures there is a Physicall alteration of the subject. So likewise joy, sorrow, care, attention and the like, are the severall modifications of that incorporeall substance we call the soul, and it is as I may so speak physically altered in these severall modifications, though no other subject (I mean person) think thereof. Now what I say of joy and feare and the like, I say likewise of black and white, and hot and cold, and soft and hard, and of all maner of differences and varietyes, wch the senses seem to discover in the thinges themselves, that they are severall modifications of the soul, whereby the soul is truly and physically changed, as I may so speak, that is, it is in itself otherwise then it was, though no other person think thereof. I say all colours and light, all sounds and smells, they are formally in the soul though casually in the object and organ, and this green and whyte is not in my papyr and carpett I now look on but is a modification of my minde or soul from these, as causes thereof. And this impress in my mind wch I call green, is a first notion. but if I say that it is an adjunct of my minde or soul, adjunct is a second notion, And if I say my soul is the subject of green, subject is a second notion, but the soul is a first notion as well as green, and green as well as it. But if I attribute green to the carpett formally and not causally, it is not a second notion, but a falshood. For there is no more green in

the carpet, then paine in the pins point that pricks my fingers, but the pins point is cause of the paine. I suppose Madam! You understand my meaning and what I drive at, viz. to settle a true conceit of a first notion, wch is either the substance it self, or whatever alters the substance truly from being what it was in reall power and vertue, and this no body thinking of it besydes itself, wch I add, because the substance is sometimes a cogitant substance, and the modifications there are thoughts themselves, and doe as really modify the minde as severall figures do the same body. Yea the second notions, viz. cause, effect, subject, adjunct, are in the minde of man first notions, as modifying it as truly as any thing els: But when there is a superaddition of these to any other first notions, then they are rightly deemed second notions, and emply nothing more in the thing to wch we attribute them then was before. For they are but our maner of conceiving of an object, as for example when I say the fire burnes, there is no more really then fire and burning, and when I say the fire is the cause and the burning the effect, these second notions emply no more in the thing then was before. so that if fire and burning had been nothing they had been nothing still for any thing that is added by this. For there is yett nothing there but fire and burning, for cause and effect ares but our conceiving of these two in reference one towards another. And I hope by this time, Madam! you clearly discern the difference betwixt first and second notions and that all notions are not of the same kinde. As for the particular passages in the first part of your letter: I observe that your Ladship mistakes me, if you think that when I say Alexander, Homer, Fortitude and blindness are, no body thinking of them, that I meen that Fortitude abstracted from a subject doth exist. I meen only fortitude in a subject, suppose Alexander, and this makes Alexander differ from that knave and coward Captaine Bessus. And this fortitude and cowardize in Alexander and Bessus are as reall discriminating modifications as a round and square figure in two severall peeces of wood or metall. But as wood is wood and metall is metall be they round or square, so the persons of Bessus and Alexander be essentially the same, though Bessus should become valiant, and Alexander a coward. As a peece of soft wax wch I work betwixt my fingers into an hunderd and fifty figures, in every one of them is still the same individuall wax. And so Homer blinde or seeing is Homer still. But Homer seeing dos not knock his head against a pillar, (as Lazarillo made his master do) Therefore Homer as blinde, and that modification of blindenes must be the cause of it.

Therefore this second notion (cause) is given a non-entity. Madam! there is nothing remaining in the first part (so far as I can conceive) of your Ladships letter, but I have already wrote what the dexterity of your own understanding will easily' apply to such a measure of satisfaction as the nature of the thing and the meanness of my abilityes well afford. To the second, wch is a supposall that the matter is uncreated, I answer, that that seemes to me not so rationall. For then there will be some thing independent of God, who is as absolutely perfect as the minde of man can frame without a contradiction, and if matter may be independent, why may not immaterial beings be also independent, suppose angels and soules of men, Nay if we can admitt, that any thing may be of it self uncreated of the first most perfect being, we may as well admitt that there are more Gods then one independent that may war one with another, and againe be at peace, and when the toy takes them in the head, to fling the bodyes of the planets at one another, as lads do snow-balles, and to be able to quash all apeeces in sport or peevishnes. So that there will be nothing fixt in

the Univers, but all cast upon u{n} certaintys by reason of the fortuitous tuggings of these mighty immense and independent deities. Secondly, if the matter be uncreated it is because God has no power to create, wch emplyes a contradiction to the idea of God, who is perfectly powerfull and therefore must be able to do all things wch the minde of man is able to conceive without a contradiction. And it is no contradiction for a substance to be produced entirely, of wch there was nothing before. And therefore I conceive that God can as easily call forth a reall substance into being, as our minde can an ordinary phatasme or imagination. And if God can not create, he can not create a soul or spirit, and therefore all soules and spiritts are independent of him for being. but that I intimated before. But if you will say, that God can create matter, but he can not create it unles he create it infinite, as he can make a man, but not so but by the putting together of the parts of a man, head, heart, lungs, etc., I answer matter in itself is an homogeneall thinge, and wants no such conformation of parts as the body of an Animal dos. And therefore any part of it may exist alone as any peece of lead may be lead, though cutt of from the rest of the lump. But any part of an Animal, head or heart, can not be an animal cutt of from the rest of the parts, the fitt conformation of all wch makes up the body of the animal. But now it is as easy for God to create in an instant as to create at all, and to annihilate as to create, and therefore all holds good that I sayd. What you say of the two steel globes becoming one. For impossibility is harder then steel. Your argument may go for a very witty aphorisme. But you shall {see} I will arme me with this steel myself. And show you that they cannot become one because it is impossible. For they being created two and no motion of anew being impressed on them, they are to remaine as they were created. For that there should be any new effect without any further cause, is as great an impossibility as is imaginable. Thus have I, Madam, according to my weak abilities, answered your inclosed, and can not but much honour and admire the unexpected reaches of your Ladiships witt. The secresy you command me shall be very relligiously observed by me. Onely lett me be bold to beg this favour of you, to be confidently persuaded that all this little paines I take in writing is a service far lesse then your Ladiship may command upon your own score from

Honoured Madam,
yr Ladiships humbly devoted servant to the utmost of his power.
H. MORE.

c.c.c. Novembr. 17 [1651}

Henry More ad Anne Conway

Add. MSS 23,216, f. 306.

c.c.c. 17 novembre [1651]

Madame!

Così grandi sono la cortesia e la gentilezza della sua lettera che potrei non trovare in me la capacità di comporre una risposta. Ed in verità c'è così tanta forza e sottigliezza nella copia che mi ha inviato che anche qui io sarò messo non poco in difficoltà, ma farò tutto quanto potrò per la soddisfazione di Sua Signoria.

Ci sono due cose che Sua Signoria sostiene per trarre cosa ho scritto nella mia ultima lettera.

In primo luogo, la confusione delle nozioni prime e seconde, in secondo luogo, la supposizione che la materia sia eterna e increata. La prima cosa che lei vuol sostenere dunque, se comprendo bene quello che vuole intendere, è che ogni cosa è soltanto una cosa, e che la molteplicità che esprimiamo nei diversi attributi di essa è soltanto il nostro modi di percezione e rappresentazione di questi; e così si formano le nozioni seconde; ad eccezione della sostanza in sé stessa, tutto è soltanto seconda nozione, e di conseguenza, poiché tutte le nozioni che sono della stessa natura, nessuna di queste può essere attribuita se non a ciò che è un soggetto reale. E per conseguenza, siccome le parti sono attribuite al vuoto, il vuoto deve essere un soggetto reale. Che ogni nozione è soltanto un nostro modo di concepire, lei si sforza di provarlo con un gran numero di osservazioni, quella molteplicità a cui i sensi prestano attenzione, come odori, gusti, colori, e così via.

Ma affinché io possa rispondere al meglio a tutti questi argomenti, vorrei prima premettere che esistono due tipi di sostanze nel mondo, una corporea, l'altra incorporea. E supporrò anche con sua signoria che ogni sostanza sia solo una sostanza. Ma devo anche aggiungere che ci sono alcune modificazioni che si addicono a queste sostanze che provocano realmente una diversità o molteplicità in questa o quella sostanza, anche se nessun'altra sostanza lo pensa eccetto la sostanza variamente modificata. Ad esempio, una sfera di legno è rotonda e differente da uno sgabello²⁷⁰ tuttavia nessuno lo pensa, ed ha diversi poteri e facoltà in natura, a partire da queste differenti modificazioni, uno è fatto per stare in quiete, l'altra per muoversi. Dunque, quello che si può vedere da queste diverse figure è una alterazione fisica del soggetto. Così allo stesso modo gioia, dolore, cura, attenzione e così via, sono le molte modificazioni di quella sostanza incorporea che chiamiamo anima, ed è, se così posso parlare, fisicamente alterata in queste molte modificazioni, anche se nessun altro soggetto (intendo persona) lo pensa. Ora quello che io dico della gioia e della paura, dico allo stesso modo del nero e del bianco, e del caldo e del freddo, del soffice e del duro, e di tutti i modi e le differenze e molteplicità che i sensi sembrano scoprire nelle cose stesse, che sono diverse modificazioni dell'anima, per cui l'anima è realmente e fisicamente modificata, se così posso parlare, cioè essa è in sé stessa differente da come era, sebbene nessun'altra persona lo pensa. Dico che ogni colore e luce, ogni suono e odore, sono

²⁷⁰ Traduciamo con questo termine generico l'espressione di Henry More "joint stole", con ogni probabilità riconducibile a "joint-stool": uno sgabello con le gambe lavorate di uso comune e molto diffuso tra XVI e XVII secolo.

formalmente nell'anima benché causalmente negli oggetti e negli organi, e questo verde ed il bianco non è nel mio foglio di carta o nel tappeto che guardo in questo momento ma è una modificazione della mia mente o dell'anima da questi, che ne sono causa. E questo imprimere nella mia mente che io chiamo verde, è una nozione prima. Ma se dico che vi è una aggiunta della mia mente o anima, l'aggiunta è una nozione seconda, e se dico che la mia anima è il soggetto del verde, il soggetto è una nozione seconda, ma l'anima è una nozione prima così come il verde, ed il verde allo stesso modo di quella. Ma se io attribuisco il verde al tappeto formalmente e non causalmente, non è una nozione seconda ma una falsità. Poiché non vi è più verde nel tappeto di quanto vi sia nel dolore per la punta di spillo che punge le mie dita, ma la punta di spillo è causa del dolore. Io suppongo, Madame, che lei comprenda ciò che voglio dire e dove voglio arrivare, ovvero per stabilire un vero concetto di nozione primaria, che è o la sostanza in sé stessa o qualunque cosa che alteri realmente la sostanza dall'essere ciò che era prima nella sua reale facoltà e virtù, e questo senza che nessuno lo pensi tranne la sostanza stessa, la quale cosa, aggiungo, poiché la sostanza è a volte una sostanza pensante, e le modificazioni sono pensieri esse stesse, e modificano realmente la mente così come differenti forme compongono il corpo. Davvero le nozioni seconde, ovvero causa, effetto, soggetto, attributo, sono nella mente dell'uomo nozioni prime, poiché modificano questo come ogni altra cosa, ma quando vi è una aggiunta di queste a qualche altra nozione prima, allora queste sono ritenute correttamente nozioni seconde, ed implicano niente di più di ciò che attribuiamo ad esse con il pensiero di ciò che era prima. Poiché sono soltanto un nostro modo di concepire un oggetto, come ad esempio quando vedo il fuoco bruciare, esiste niente di più reale del fuoco e del suo bruciare? E quando dico "il fuoco è la causa ed il bruciare è l'effetto", queste nozioni seconde implicano niente di più di ciò che fosse prima nella cosa. Ma se il fuoco e il bruciare non sono stati nulla, essi sono stati ancora nulla per qualsiasi cosa si è aggiunto a questi, poiché non c'è ancora nulla tranne il fuoco ed il bruciare, causa ed effetto sono soltanto la nostra concezione dei due elementi in riferimento l'uno all'altro. Ed io spero questo ora, Madame, che lei distingua chiaramente la differenza tra nozioni prime e seconde e che le nozioni non sono tutte della stessa natura.

Per ciò che riguarda quel passaggio in particolare, nella prima parte della sua lettera: devo osservare che sua signoria mi ha frainteso se pensa che quando io dico che Alessandro, Omero, il coraggio e la cecità sono anche se nessuno le pensa, intendo che il coraggio privato del suo soggetto esiste. Io considero soltanto il coraggio legato ad un soggetto, supponiamo Alessandro, e questo rende Alessandro diverso da quel furfante e codardo che è Capitano Besso. E questo coraggio e codardia in Alessandro e Besso sono reali modificazioni quanto una figura rotonda o quadrata in due diversi pezzi di legno o metallo. Ma come il legno è legno ed il metallo è metallo sia che siano rotondi o quadrati, così la persona di Besso e di Alessandro sono essenzialmente le stesse, sebbene Besso potrebbe diventare valoroso ed Alessandro un codardo. Come un pezzo di cera morbida che lavoro tra le mie dita in centocinquanta forme, in ognuna di esse vi è ancora la stessa singola cera. E così Omero, che sia cieco o vedente, è ancora Omero. Ma Omero vedente non colpirebbe la testa contro una colonna (come Lazarillo fa fare al suo maestro) di conseguenza Omero è cieco, e la modificazione della cecità deve essere causa di questo. E la mia assenza da Kensington è la causa per cui sua signoria scrive, dal momento che se

io fossi lì, lei non scriverebbe ma parlerebbe, ma la mia assenza è una non entità, così come la cecità. Pertanto, questa seconda nozione si dà come non entità.

Madam! Non resta nulla da trattare riguardo alla prima parte (per quanto possa capire) della lettera di sua signoria, soltanto ho già scritto quello che la perspicacia della sua comprensione potrà facilmente applicare ad una qualche misura di soddisfazione, per quanto la natura della cosa e la pochezza delle mie abilità sarà in grado di fare.

Riguardo al secondo [argomento], la supposizione che la materia sia increata, io rispondo che a me non sembra molto razionale. Poiché allora vi sarebbe qualcosa di indipendente da Dio, che è così assolutamente perfetto quanto la mente dell'uomo può rappresentarlo senza contraddizioni, e se la materia può essere indipendente, perché allora gli esseri immateriali non possono essere indipendenti? Immagino gli angeli e le anime degli uomini, o meglio, se possiamo ammettere che ogni cosa può essere da sé stessa increata dal primo e più perfetto essere, noi dobbiamo anche ammettere che ci siano più Dèi indipendenti invece che uno solo, che potrebbero combattere l'uno contro l'altro, e di nuovo tornare in pace, e quando hanno in mente di giocare, di lanciare i corpi di questo pianeta verso un altro, come si fa con le palle di neve, non sono in grado di domare questi istinti, gentilezza o irascibilità. Allora non vi sarebbe nulla di immutabile nell'Universo, ma tutto ricadrebbe sotto l'incertezza e sarebbe governato dalla ragione del fortuito, guidato da queste possenti, immense e indipendenti divinità. Secondo, se la materia fosse increata sarebbe perché Dio non ha il potere di creare, il che implica una contraddizione con l'idea di Dio, che è pienamente potente ed inoltre deve essere in grado di fare tutte le cose che la mente umana è capace di concepire senza contraddizione. E non c'è contraddizione per una sostanza nel fatto di essere interamente creata, e nell'essere creata dal nulla. Pertanto, concepisco che Dio possa facilmente chiamare una sostanza reale ad essere, così come la nostra mente può con un comune fantasma o immaginazione. E se Dio non può creare, egli non potrebbe creare un'anima o uno spirito, e dunque tutte le anime e gli spiriti sarebbero indipendenti da lui in quanto ad esistenza. Soltanto ciò che ho affermato prima. Ma se si dice che Dio possa creare la materia, ma che non può creare questa a meno che non crei questa infinita, ovvero che egli può creare un uomo, ma non così soltanto unendo insieme le parti di un uomo, testa, cuore, polmoni etc., io rispondo che la materia in sé stessa è una cosa omogenea, e non vuole tale conformazione in parti come il corpo degli animali vuole. E dunque ogni parte di essa può esistere da sola come ogni pezzo di piombo può essere piombo, anche se tagliato via dal resto della massa. Ma una parte di un animale, testa o cuore, non può essere un animale se separato dal resto delle parti, la giusta composizione del tutto compone il corpo dell'animale. Ora è semplice per Dio sia creare in un istante così come non creare per nulla, e distruggere quanto creare, e dunque è tutto valido ciò che ho detto fino ad ora. Cosa direbbe delle due sfere di acciaio che diventano una? dal momento che l'impossibilità è più dura dell'acciaio. Il suo argomento potrebbe mirare ad una massima molto acuta. Ma deve sapere che armerò me stesso con questo acciaio e le dimostrerò che le due sfere non possono divenire una, poiché è impossibile. Poiché queste sono state create in due e nessun movimento successivo è stato impresso ad esse, esse devono restare così come sono state create. Non può esserci alcun nuovo effetto senza una causa ulteriore, è una improbabilità così grande quanto inimmaginabile. Così, Madame, credo di aver risposto, secondo

le mie modeste possibilità, alle sue questioni, e posso non soltanto molto con onore ammirare gli inaspettati progressi dello spirito di Sua Signoria. La riservatezza che lei mi comanda sarà religiosamente osservata da me. Soltanto mi lasci trovare il coraggio di implorare questo favore a lei, di essere così sicuramente persuaso che tutte queste piccole pene nello scrivere sono un servizio ben inferiore di quello che Sua Signoria può comandarmi in base ai suoi desideri.

Venerata Signora,

umile e devoto servo di Sua Signoria nella massima misura.

H. MORE

Anne Conway to Henry More.

[C.c.c. MS 21, No. I}

Sr.,

HAD I not been hendered from writing the Last weeke by my being in phisicke, I should have told you then my brother had writt to me from Paris; but the newes of his health I know will not be unwelcome to you now; they staid in expectation of a wind till the second of Nouember at Rye; and then had not sailed above 4 Leagues before it changed, by w^{ch} meanes they were blowne back again to Rye, but within 2 dayes after they had a wind more propitious so their designes w^{ch} brought them safe in 12 houres to Deipe; where they staid onely one day and allotted no Longer time of continuance in Rouen, but hasted Immediately to Paris; my brother tooke the first oppertunity of sending to me, and complained of the little time he had to write; w^{ch} he desired I would make his excuse for not writing to you, when I presented his humble service to you; the next oppertunity you will be shure to heare from him they have found out a messenger by w^{ch} they can send once every month & I thinke oftener they will not write: S^r I humble thank you for your last Letter, for the paines you take in affording me a perticuler Answere to every one of my obiections. I professe it is an Infinite pleashure I take in the reading yor Letters; filled with a greate deale of reason they are alwayes; but I pray S^r What you terme courtship in my former Letter, Lett me intreat you to account as a reall truth: for such in earnest are all the expressions that I can make of my esteeme of yo^r favoures; the commendations you give the enclosed copy I sent you I must attribute to yo^r great civility, and yet I shall rest confident that you will both pardon the weaknesses of y^t paper and alsoe beare wth any other I shall send you of the Like kind; w^{ch} believe yo^r owne expressions hath both caused & confirmed in me; but because my tediousnesse upon one subject may not weary you I shall Lay aside our old controversie: whether there be a vacu[u]m (w^{ch} you have with much more reason defended then I thought the thing capable of), but you must give me Leave to take notice of that part of yo^r Letter where you say y^t all coloures are formally in the soul and but causally in the obiects & organ, that green and white is not in yo^r carpett & papyr, but in yo^r mind: in my reading over againe the first part of Descartes I find him to say something not much unlike this: Paragr. 67, 68, 69, 70, 71: sayeth that coloures are not re[ally] in the object as they are apprehended by the eye, but that the motion of the optick Nerves stirr[s] up a sensation in us w^{ch} we call colour and make it similitudinary so to that we thinke is without in the object when as nothing but a meere motion was transmitted from the object to our eye: now I would feigne know, If nothing reall which we call colour be without the eye, what is the reason that if you stop all the Light in a roome and Leave but one Little hole, against w^{ch} you place a sheet of white papyr, why all the images whould be represented on the papyr so exactly that Keplar, as he told S^r Henry Wotton, drew by that meanes a most Lively Landschap; for all the coloures, and Images, he drew according to those Lines he found transmitted from the o[b]iect through the hole upon the paper. Now the papyr certainly could not possible be capable of perceiving motion nor could it transmitt its motion from the object to the eye, for first the paper transmitts the

colour of white w^{ch} is its own motion, and if it should transmitt the motion caused by any other object, then why does not everything we Looke upon yeeld the eidolum or representation of something else, for theres the same reason for it in regard that something is as well in a right Line against any object that you see, as any object in a right Line against the paper and then its very suspicious something streames from that object as its Image, because in the case I have mentioned and in the night time when the Candles Light vibrates upon the glasse, you will see in the window yo^r owne species or representation, w^{ch} would incline me to believe that it would be soe in the day time alsoe but that the exuberant Light wch is in the Aire dissipates those Little images, w^{ch} if made by motion onely theres noe reason why it should not be in the day time as well as in the night for if the glorious beames of the sun would hinder the effects of motion from the object to the eye then upon Des Cartes supposition there was nothing to be seen in the day time; and if the sun could not hinder theres no reason why in the day time the wall should not transmitt the motion that object made upon the Globuli which was in a right Line against the wall as if you make the roome darke the papyr should not onely transmit its owne motion to the optick Nerve but also the motion it received from the object in a right Line against the hole and itselfe: S^r this seemes to encline me to the beliefe of colour to be a reall thing; and y^t it is something more than Des Cartes allowes it to be: I have not time at the present to add anything more to this: pray pardon the hast this is ended in by: S^r.

Your most faithfull Friend & servant

ANNE CONWAY

Dec. 3. 1651.

Anne Conway ad Henry More

C.C.C. MS 21, n. 1.

3 dicembre 1651

Signore,

Se non fossi stata impedita di scriverle la scorsa settimana dalle le mie condizioni di salute, avrei dovuto informarla che mio fratello mi ha scritto da Parigi; ma le notizie sulla sua salute so che non le saranno sgradite adesso. Loro sono stati in attesa di vento favorevole fino alla seconda settimana di Novembre a Rye; dunque non hanno navigato per più di 4 leghe prima che il vento cambiasse, che significa che sono stati spinti indietro di nuovo verso Rye, tuttavia dopo due giorni hanno avuto di nuovo vento ancor più favorevole delle loro previsioni, che li ha portati in salvo verso Dieppe in 12 ore; lì si sono trattenuti per un solo giorno e deciso di non perdere tempo continuando il viaggio per Rouen ma di partire in fretta verso Parigi. Mio fratello ha colto la prima occasione per inviarmi sue notizie, lamentando il poco tempo a disposizione per scrivere; per cui il suo desiderio era che io portassi le sue scuse a lei, quando avrei presentato i suoi umili servigi, per non averle scritto. Alla prossima occasione avrà di certo notizie da lui: loro hanno trovato un messaggero grazie al quale possono spedire una volta al mese e credo che non riuscirà a scrivere più frequentemente di questo.

Signore, le sono molto grata per la sua ultima lettera, per la cura e l'impegno che ha avuto nell'offrirmi una accurata risposta ad ogni mia obiezione. Confesso l'infinito gradimento nel leggere le sue lettere, colme di una grande quantità di ragioni come sempre; ma la prego Signore, ciò che definisce "cortesia" nella mia precedente lettera, la consideri come pura verità, poiché tanto sincere sono tutte le mie manifestazioni di stima nei suoi confronti. Le lodi che ha dato alla copia che le ho inviato devono essere attribuite alla sua immensa cortesia, e pertanto sono fiduciosa che perdonerà le mancanze di questo scritto ed anche che mostrerà pazienza verso altri che potrei inviarle dello stesso tipo; le sue affermazioni confermano ed accrescono in me questa convinzione.

Ma poiché il mio ritornare sullo stesso argomento non la stanchi ancora, lascerò da parte le nostre vecchie controversie: se esiste il vuoto (argomento che lei ha difeso con molte più ragioni di quanto ritenessi possibile), deve concedermi di prendere atto di quella parte della sua lettera in cui si dice che tutti i colori sono formalmente nell'anima e solo causalmente negli oggetti e negli organi, che il verde e il bianco non sono nel suo tappeto o nel foglio ma sono nella sua mente. Leggendo ancora la prima parte di Descartes, trovo che egli dica qualcosa di non molto diverso da questo, Articoli 67, 68, 69, 70, 71: si dice che i colori non sono davvero negli oggetti così come sono percepiti dagli occhi, ma che il movimento dei nervi ottici suscita in noi una sensazione che chiamiamo colore e genera la similitudine per cui crediamo che quest'ultimo sia al di fuori dell'occhio e nell'oggetto, mentre nient'altro è che un mero movimento trasmesso dall'oggetto al nostro occhio. Ora ipotizzo: se nulla di reale che noi chiamiamo colore esiste al di fuori dell'occhio, qual è la ragione per cui se si spegne la luce in una stanza e si lascia soltanto un piccolo spiraglio di fronte al quale si posiziona un foglio di carta bianco, tutte le immagini appaiono sul foglio esattamente come fece Keplero – come egli spiega a Sir Henry Wotton – il quale disegnò, grazie a quello strumento, un paesaggio

vivacissimo? Poiché egli disegnò tutti i colori e le immagini seguendo quelle linee che trovò trasmesse dall'oggetto attraverso il foro sul foglio. Ora certamente il foglio non può essere capace di percepire il movimento, né può trasmettere il suo movimento dall'oggetto all'occhio, poiché per prima cosa la carta trasmette il colore bianco che è il suo movimento proprio, e se potesse trasmettere il movimento causato da un altro oggetto, allora perché ogni cosa alla quale guardiamo non produce l'immagine o la rappresentazione di qualcos'altro? Dal momento che vi è la stessa ragione per questo considerando che qualcosa si trova altrettanto in linea retta rispetto ad un oggetto che si guarda, così come un qualunque oggetto che si guarda sta in linea retta rispetto al foglio. E allora si può davvero sospettare che qualcosa provenga da quell'oggetto come la sua immagine, perché nel caso che ho menzionato, e di notte, quando le luci delle candele vibrano sul vetro, si può vedere riflessa nella finestra la propria immagine o rappresentazione, e ciò può indurmi a credere che possa essere così anche durante il giorno, ma che la vivace luce che è nell'aria dissipa queste piccole immagini, le quali se fossero costituite di solo movimento non ci sarebbe ragione per cui non dovrebbero esserci anche di giorno così come di notte. Poiché se gli splendidi raggi di sole potessero ostacolare gli effetti del movimento dall'oggetto all'occhio, allora, secondo la supposizione di Descartes, non dovrebbe esserci nulla di visibile di giorno. Se invece il sole non può ostacolare il movimento non ci sarebbe ragione per cui di giorno il muro non possa trasmettere il movimento che l'oggetto che si trova in linea retta rispetto al muro ha impresso nei globuli²⁷¹. Così come, se si rende la stanza buia, il foglio non solo dovrebbe trasmettere il suo stesso movimento al nervo ottico ma anche il movimento che questo riceve dall'oggetto in linea retta rispetto al foro e a sé stesso: Signore, questo sembra convincermi che il colore sia una cosa reale, ed ancora che sia qualcosa di più di quello che Descartes vuole che sia. Non ho tempo al momento di aggiungere altro, perdoni la fretta con cui questa mia si conclude, Signore.

Sua più fedele Amica e servitrice
ANNE CONWAY.

²⁷¹ Anne Conway si riferisce ai globuli di cui è composto il secondo elemento cartesiano e che con la loro pressione gli uni sugli altri producono il fenomeno della luce secondo Descartes.

BIBLIOGRAFIA

A. FONTI

MANOSCRITTI PER LA RICOSTRUZIONE DEL CARTEGGIO

Cambridge, Christ's College, MS21 (Letters of Anne Conway and Henry More).

London, British Library MS Additional

- 23, 214 (Letters from A. Conway to her husband).
- 23,215 (Letters to Anne Conway from John Finch and Thomas Bainers).
- 23,216 (Letters from Henry More and Others).
- 23,217 (Letters to Anne Conway from Quakers).
- 38, 855 f. 108 (Letters from J. Finch to Anne Conway).

EDIZIONI DEL TRATTATO CONSULTATE

CONWAY, A., *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo e creatura, id est de spiritu et materia in genere. Opusculum posthumum. E lingua anglicana latinitate donatum, cum annotationibus ex antiqua Hebraeorum philosophia desumptis*, Amsterdam 1690.

- *The principles of the most ancient and modern philosophy*, translated by "J.C.", no publisher, London 1692.
- *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Edited by Peter Lopton, Martinus Nijhoff, 1982.
- *The principles of the most ancient and modern philosophy*, trans. Allison P. Coudert and Taylor Corse. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

ALTRE EDIZIONI

CONWAY, A., *Principia philosophiae Antiquissimae et Recentissimae/Pačios seniausios ir naujausios filosofijos pradai*, bilingual edition, Lithuanian translation and Latin text by Laurynas Adomaitis, introduction by Christia Mercer, Vilnius, Jonas ir Jokūbas 2018.

- *Os Princípios da Filosofia mais Antiga e Moderna*, Transl. by Maria Leonor Telles, center of Philosophy University of Lisbon 2010.

A.1 TESTI

ARISTOTELE, *Fisica*, Saggio introduttivo, trad. Note e apparati di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 1995.

CUDWORTH, R., *The true intellectual system of the universe*, London 1678.

- *A Sermon Preached before the House of Commons. March 31, 1647*, in C.A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*. Cambridge U. P., Cambridge 1969.

CHARLETON, *The Darkness of Atheism Dispelled By the Light of Nature: A Physico-Theologicall Treatise*, J. F. for William Lee, London 1652.

- *Physiologia Epicuro-Gassendo-Chrltoniana or a Fabrick of Science Natural upon the Hypotesis of Atoms*, London 1654.

DESCARTES, R. *Principiorum Philosophiae*, trad. it. *I Principi della filosofia*, in R. Descartes *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani Milano 2019.

- *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*, Leiden 1637, trad. It. In *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani Milano 2019.

- *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005.

GLANVILL, J., *Lux orientalis, or, An enquiry into the opinion of the Eastern sages concerning the praeexistence of souls being a key to unlock the grand mysteries of providence, in relation to mans sin and misery*, London [s.n.], 1662.

HELMONT, F. M. van, *A cabbalistical dialogue, in answer to the opinion of a learned doctor in philosophy and Theology, thet the world was made of nothing... to which is sbjoined a Rabbinical and paraphrastical exposition of Genesis I. Written in High-Dutch by the author of the foregoing dialogue, first done into latin, but now made in English*, Benjamin Clark, London 1682.

- *Adumbratio Kabbalae Christianae, id est, Syncatabasis hebraizans, sive brevis applicatio doctrinae hebraeorum cabbalisticae ad dogmata Novi Foederis, pro formanda hypohesi, ad conversionem Judaeorum proficua*, in *Kabbala Denudata*, Frankfurt 1684.

- *Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Soul, and its Conformity with the Truth of the Christian Religion*, printed for Robert Kettlewel, at the Hand and Scepter over against St. Dunstan's Church in Fleestreet, London 1684.

- *Seder Olam, sive Ordo Saeculorum, historica enarratio doctrinae, 1693*, translated into English by J. Clark, Printed for t. Howkins, in George Yard, Lombard Street, London 1694.

HELMONT, J. B., *Ortus medicinae: Id est Initia physicæ inaudita. Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam*, Amsterodami 1648.

HERRERA, A. C., *Porta coelorum*, pubblicato in traduzione latina nel volume di Knorr von Rosenroth *Kabbala Denudata* (1677-78).

LEIBNIZ, G. W. von, *Opera Omnia*, Genevae 1768.

- *Correspondance de Leibniz avec l'Electice Sophie de Brunswicke-Lunebourg*, ed. O. Klopp, Hannover 1874, vol. II.

- *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. L. Gerhardt, Berlin 1887.

- *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000.

- *Consideration on Vital Principles and Plastic Natures, by the Author of the sistem of Pre-established Harmony. 1705. In Philosophical Papers and Letters, 2 vols.* Chicago University Press 1956.

MORE, H., *Enchiridion Metaphysicum*, London 1671.

- *An Antidote against Atheism, or an Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, London 1653.

- *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662.

- *Discourses on several Texts of Scripture*, London 1692.

- *The Immortality of the Soul, so farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*, London 1659.

- *The Immortality of the soul*, A. Jacob (ed.) Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.

- *Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitae perpetuo accommodata*, 1667, 1668, 1669, 1695, 1696, and 1711.

- *Divine Dialogues, containing sundry Disquisitions and Instructions concerning the Attributes of God and His Providence in the World*, 1668.

- *A Platonik Song of the Soul*, "To the Reader. Upon this Second Edition", in H. More, *The Complete Poems*, ed. By A.B. Grosart, Edinburgh 1878.

- *Conjectura Cabbalistica ... or a Conjectural Essay of Interpreting the Minde of Moses, according to a Threefold Cabbala: viz. Literal, Philosophical, Mystical, or Divinely Moral*, London 1653.

- *Opera Omnia*, London 1678-9.

NEWTON, I., *Scholium Generale*, in *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, edition tertia, Innys, London 1726, pp. 526-530; trad. Inglese a cura di A. Koyré e I. B. Cohen, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972.

ORIGENE, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Utet 1968 - 2010.

PLATONE, *Opera Omnia* ed. Ginevra 1578 con commento di Jean de Serres (Serranus).

- *Tutti gli scritti*, a cura di G. reale, Bompiani, Milano 1991.

- *Timeo*, introd. Trad. e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

- *Eutifrone*, a cura di B. Centrone, in *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, ET Classici, Torino 2018.

- *Sofista*, introd. Trad. e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

PLOTINO, *Enneadi*, Trad. di Casaglia, Guidelli, Linguiti, Morani, prefazione di F. Adorno, Utet Torino 1997.

PROCLO, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. Festugière, Vrin, Paris 1966-1968.

- *Teologia Platonica*, a cura di M. Abbate, pref. di W. Beierwaltes, introd. Di G. reale, Bompiani, Milano 2005.

ROSENROTH, K. Von, *Kabbala Denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica; Opus anctiquissima philosophiae barbaricae variis speciminibus referentissimum, In quo ante ipsam translationem libri difficilissimi, atque in literatura Hebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum, e quasi totam scripturam V. T. Cabbalistici, cui nomen Sohar, tam veteris, quam recentis, ejusque Tikkunim seu Supplementorum tam veterum, quam recentiorum, paemittitur apparatus*, Sulzbach-Frankfurt 1677 - 1684.

RUST, G., *A Letter of Resolution concerning Origen and the chief of his opinion*, London 1661.

SENNERT, D., *Thirteen Books of naturall Philosophy [...] unto which is added five books more of natural philosophy in several discourses*, written in Latin and in English, Peter Cole Printer, London 1665.

SMITH, J., *Selected Discourse*, ed. Simon Patric, London 1660.

S. P., *A brief account of the New Sect of Latitude-Men. Together with some reflections upon the New Philosophy*, London 1662.

WARD, R., *The Life of the Pious and Learned Henry More*, London 1710.

- *The Life of Henry More*, edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000.

WHICHCOTE, B., *Moral and Religious Aphorism*, ed. S. Salter, London 1753.

- *Sermons*, Aberdeen, 1751.

B. STUDI

AMUSSEN, SUSAN D., *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

ANDERSON, P.R., *Science in Defence of Liberal Religion. A Study of Henry More's Attempt to Link Seventeenth Century Religion with Science*, Putnam's Sons, New York-London 1933.

AYERS, M., *Rationalism, Platonism and God*, Oxford U.P., Oxford 2007.

ANDERSON, P.R., *Science in Defence of Liberal Religion. A Study of Henry More's Attempt to Link Seventeenth Century Religion with Science*, Putnam's Sons, New York-London 1933.

BALDI, M., (a cura di), *Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, Franco Angeli, Milano 1996.

BECCO, A., *Leibniz et François-Mercure van Helmont: Bagatelle pour des monades* in "Studia Leibnitiana", sonderheft 7, "Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften", 1978, pp. 119-42.

BEISER, F.C., *The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton U.P., Princeton N.J. 1996.

BETTINI, A., *Il dibattito sullo stato dell'anima tra la morte e la resurrezione nel Seicento Inglese*, in "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici", X, 1987/88, pp. 145-181.

- *Cosmo e Apocalisse. Teorie del Millennio e della storia della Terra nell'Inghilterra del Seicento*, Leo S. Olschki, Firenze 1997.

BEIERWALTES, E., *Pensare l'Uno, studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it. Di M. L. Gatti, introd. Di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

- *Eternità e Tempo. Plotino, Enneade III 7*, Trad. it. Di A. Trotta, introd. Di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

BONAZZI, M., *Il Platonismo*, Einaudi, Torino 2015.

BONDI', R., *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

- *I Platonici di Cambridge e l'antica sapienza*, in L. Simonutti (a cura), *Forme del Neoplatonismo. dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Atti del convegno (Firenze, 25 – 27 ottobre 2001), Olschki Ed. 2007.

BROAD, J., *Conway and Charleton on the Intimate Presence of Souls in Bodies*, in "Journal of the History of Ideas", 79, 2018, pp 571-91.

BROWN, S., *Leibniz and More's Cabbalistic Circle*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614 – 1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990.

- (ed), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, London- New York 1996.

BURTT, E., A., *The Metaphysical foundations of Modern Science*, Double day, Ney York 1924, 1932, Dover, New York 2003.

CAIRNS, J., *Critical Essay*, in N. Culverwell, *Of the Light of Nature*, ed. J. Brown, Edinburg-London 1857.

CAMPAGNAC, E.T., (ed.) *The Cambridge Platonist*, Claredon Press, Oxford 1901.

CARTER, B., *Ralph Cudworth and the theological origins of consciousness*, in "History of the Human Sciences " n.23 (3), pp. 29-47.

CASSIRER, E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Teubner, Leipzig 1932; Trad. It. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, traduzione di R. Salvini, La Nuova Italia, Firenze 1947.

CLARKE, M. L., *Greek Studies in England 1700 – 1830*, Cambridge U. P. 1945, pp. 235-245.

CLERICUZIO, A., *Gassendi, Charleton and Boyle on Matter and Motion*, in LÜTHY – MURDOCH – NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2001, pp. 467-482.

CLUCAS, S., *The Atomism of the Cavendish Circle: a Reappraisal*, in “The Seventeenth Century”, IX, 2, 1994, pp. 247-273.

- *Corpuscular Matter Theory in the Northumberland Circle*, in C. LÜTHY – J. E. MURDOCH – W. R. NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2001, pp. 181-207.

- *The Infinite Variety of Formes and Magnitudes: 16th and 17th Century English Corpuscular Philosophy and Aristotelian Theories of Matter and Form*, “Early Modern Science and Medicine”, 2, 1997, pp. 251-257.

COLIE, R.L., *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonist and the Dutch Arminians*, Cambridge U.P., Cambridge 1957.

COUDERT, A. P., *Alchemy: The Philosopher's Stone*, Wildwood House, London 1980.

- *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in “Journal of the History of Ideas”, 35, 1975, pp. 633-52.

- *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, in R. Aschcraft, R. Kroll, P. Zagorin (eds.), *Philosophy, Science and religion in England (1640 – 1700)*, Cambridge U. P., Cambridge 1992, pp. 31 – 67.

- *Leibniz and The Kabbalah*, Kluwer, Dordrecht and Boston 1995.

- *New Essays concerning Human Understanding*, trans. Alfred G. Langley 1949.

CRAGG, G.R., *The Cambridge Platonist*, Oxford U.P. New York 1968.

CRISTOFOLINI, P., *Cartesiani e sociani. Studio su Henry More*, Argalia, Urbino 1974.

- *Una lettera-trattato inedita di Henry More*, in “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, GENNAIO-MARZO 1969, Vol. 24, No. 1, pp. 73-80.

DEASON, G. B., *Reformation Theology and the mecanistic Conception of Nature*, in D. C. LINDBERG - R. L. NUMBERS, *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Cristianity and Science*, University of California Press, London - Berkeley - Los Angeles 1986, pp. 167-191.

DE BOER, J.J., *The Theory of Knowledge of the Cambridge Platonist*, Methodist Publishing House, Madras 1931.

DE DOMINICIS, E., *La religione nei platonici di Cambridge*, in A. Aguti (ed.), *Religione, secolarizzazione, politica. Studi in onore di Piergiorgio Grassi*, Morcelliana, Brescia 2010.

DE PAULEY, W.C., *The Candel of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, S.P.C.K., London 1937.

DE SMET, R. –VERELS, K., *Newton's Scholium Generale: the Platonic and Stoic Legacy – Philo, Justus Lipsius and the Cambridge Platonists*, in "History of Scienze", XXXIX, 2011, pp. 1-30.

DELLA MONICA, L., *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" Vol. 100 n. 4, 2008, pp. 505-535.

DELLA TORRE, A., *Storia dell'Accademia Platonica*, Bottega D'Erasmus, Torino 1968.

DIJKSTERHUIS, E. J., *Il Meccanicismo e l'immagine del mondo. Dai Presocratici a Newton (1950)*, trad. it. di A. Carugo, Feltrinelli, Milano 1971.

DOCKRILL, D. W., *The Heritage of Patristic Platonism in Seventeenth Century English Philosophical Theology*, in *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, G. A. J. Rogers, J. M. Vienne, Y. C. Zarka (ed.), Springer, 1997, pp. 55-77.

DURAN, J. *Anne Viscountess Conway: A Seventeenth-century Rationalist*, in "Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, Special Issue: The History of Women in Philosophy", 4 (1989), 64-79.

EMERTON, N. E., *The Scientific Reinterpretation of Form*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984.

EVANS, F. B., *Platonic Scholarship in Eighteenth-Century England*, in "Modern Philology", XLI, 1943, pp.103-110.

FICHANT, M. *La costituzione del concetto di monade* in "Monadi e monadologie, il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl", Atti del convegno internazionale di Studi, Piro-D'ippolito-Montano (a cura), Rubbettino 2005, pp. 59-81.

FOSTER, M. B., *The christian doctrine of creation and the rise of modern natural science*, in "Mind" 43 (1934) pp. 446-468, reprinted in *Science and religious belief: a selection of recent history studies*, ed by C. A. Russel, London 1975, pp. 294-315.

FRANKEL, L., *Anne Finch, Viscountess Conway*, in M.E. White (ed.), *A History of Women Philosophers*, Dordrecht, Kluwer, 1991, vol. 3, pp. 41-58.

GABBEY, A., *Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)*, in "Archives de Philosophie", Juillet-Septembre 1977, Vol. 40, No. 3 (juillet-septembre 1977), pp. 379-404.

GARBER, D., *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years*, in K. Okruhliuk & J. R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel 1985.

- *Leibniz, Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, 2009.

GATTI, A., *Genesi e forme del neoplatonismo inglese: il XVIII secolo*, in AA.VV. *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Olschki, Firenze 2007, pp. 511- 536.

- *Plato Britannicus. Sulla tradizione platonica nella storia del pensiero inglese* (2000) in "Et in Britannia Plato". *Studi sull'estetica del platonismo inglese*, Bologna 2001, pp. 157-199.

- *Intelletto e idea nei Pleasures of the Imagination di Joseph Addison* (1998), "Et in Britannia Plato", *op. cit*, pp. 17 – 61.

GATTI, H. *Giordano Bruno's Soul Powered Atoms: from ancient sources towards Moderns Science* in LUTHY – MURDOCH – NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp.163 – 180.

- *Aporia e dialettica del gusto*, in Guido Morpurgo – Tagliabue e *l'estetica del Settecento*, Atti del convegno (1 – 2 novembre 2002), a cura di L. Russo, Palermo 2003, pp. 25 – 35.

GIANNETTO, E., *La teo-fisica di Newton secondo Hélèn Metzger*, in E. Giannetto (a cura) "Della stessa materia di cui sono fatti i sogni e le stelle", A&G – CUECM, Catania 2019.

- *La relatività del moto e del tempo in Giordano Bruno*, in "Physis" XXXVIII (2001) 305-336.

- *Galileo, modern science and the principles of inentia*, in "Galilaeana", XIV, 2017, pp. 21 – 38.

GIGLIONI, G., *Immaginazione e Malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, FrancoAngeli, Milano 2000.

GILL, M.B., *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge U.P. 2006.

GIUDICE, F., *Isaac Newton e la tradizione dei principi attivi nella filosofia naturale inglese del XVII secolo*, in Giuntini, B. Lotti (a cura), "Scienza e teologia tra Seicento e Ottocento. Studi in memoria di Maurizio Mamiani, Olscki, Firenze 2006, pp. 39 – 55.

GYSI, L., *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962.

GRIFFERO, T., *Sensorium Dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)* in „Rivista di estetica“, nuova serie, n. 10 (1999), anno IXL, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 69-107.

- *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000.

- *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christof Oetinger*, Mimesis, Milano 2007, pp. 289-292.

HALL, A.R., *Henry More and the Scientific Revolution*, Cambridge U.P, Cambridge 1996.

- *Henry More. Magic, Religion and Experiment*, Blackwell, Oxford 1990.

HACKING, J. *Individual Substance* in Harry G. Frankfurt, ed., *Leibniz: A collection of Critical Essays*, Ney York 1972.

HENRY, J., *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*, "History of Science", XXIV, 1986, pp. 335-381.

HERTLING, G. F., von, *John Locke und die Schule von Cambridge*, Herder, Harvard 1893.

HUTTON, S., *Henry More, Ficino and Plotinus: the continuity of Renaissance Platonism*, in AA.VV. *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Olschki, Firenze 2007, p. 281- 296.

- *From Cudworth to Hume: Cambridge Platonism and the Scottish Enlightenment*, "Canadian Journal of Philosophy", 42, 2012, sup. 1, 8-26.

- *The Cambridge Platonists: some new studies*, "British Journal for the History of Philosophy", 25, 2017, pp.851-857.

-*The Neoplatonic roots of Arianism: Ralph Cudworth and Theophilus Gale, in Socinianism and its Role in the Culture of XVI to XVIII Centuries*, ed. by L. Szczucki in coop. with Z. Ogonowski, Polosh Academy of Sciences, Istitute of

Philosophy and Sociology, PWD Polish Scientific Pub, Warsaw – Lods 1983, pp. 139-145.

- *Reason and Revelation in the Cambridge Platonist, and their reception of Spinoza*, in *Spinoza in der Fruehzeit seiner Religioesen Wirkung*, hrsg. V. K. Gruender & W. Schmidt-Biggemann, Verl. L. Schneider, Heidelberg 1984, pp. 181-200.

- (ed.), *Henry More (1614 - 1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990.

- *British philosophy in the seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2015.

- *Anne Conway* in R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, London, Routledge.

- *Anne Conway. A woman philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- *Between Platonism and Enlightenment: Damaris Cudworth, Lady Masham*, in *British Journal for the History of Philosophy*, I (1993), pp. 29 – 54.

- *Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: a cure for the Kabbalist Nightmare?* In A. P. Coudert-S. Hutton-R. H. Popkin, G. M. Weiner (eds.) *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, Kluwer-Dordrecht 1999, pp. 27 – 42.

HUTTON, S., - NICOLSON, M. H., (eds.), *The Conway letters. The Correspondence of Viscountess Anne Conway, Henry More and their Friends*, Clarendon Press, Oxford 1992.

IDEL, M., *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, Yale University Press 1988.

INGE, W. R., *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, Longmans, Green and Co., London 1926.

JACQUART, D., *Minima in twelfth-century medical text from Salerno*, in LUTHY-MURDOCH-NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 39-56.

JAGGAR, A.M., *Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology* in Harvey and Okruhlik (eds.), *Women and Reason*, pp. 115-42.

JAMMER, M., *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Harvard (Massachusetts) 1954; tr. it. di A. Pala, *Storia del concetto di spazio*, Feltrinelli, Milano 1963.

JONES, TOD. E., *The Cambridge Platonists. A Brief Introduction with Eight letters of Dr. Antony Tukney and Dr. Benjamin Whichcote* (2005).

KARGON, R. H., *Atomism in England from Harriot to Newton* (1966), trad. it. *L'atomismo in Inghilterra da harriot a Newton*, Il Mulino, Bologna 1983.

KOYRÉ, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore 1957; tr. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 99-120.

KNOX, A., *Remains*, Vol. IV, London 1837.

LAMARRA, A., *Unità e molteplicità nella metafisica della sostanza di Leibniz*, in E. Canone, (a cura), *Metafisica Logica e filosofia della Natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*, Agorà Edizioni, Sarzana (SP) 2004, pp. 283-303.

LENOBLE, R., *Mersenne ou la naissance du mécanism*, Paris, Vrin, 1943.

LICHTENSTEIN, A., *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1962.

LOTTI, B., *La filosofia della natura di Cudworth e il platonismo di Ficino e Patrizi*, in AA.VV. *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Olschki, Firenze 2007, p. 381- 419.

- *Scienza e teologia fra seicento e ottocento. Una giornata di studi in ricordo di Maurizio Mamiani*, In *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 60, No. 3 (2005), pp. 547-555, Franco Angeli.

- *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto, Udine 2000.

- *L'origine del movimento: Berkeley e la ricezione del teismo meccanicistico di Descartes*, in *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento* a cura di Carlo Borghero e Anna Lisa Schino, "Le Lettere" ed., Firenze 2018.

LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harward University Press, 1961, trad. it. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1981.

MAMIANI, M., *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Franco Angeli, Milano 1981.

MANFREDINI, T., *Ragione ed esperienza religiosa nel platonismo di Cambridge: Benjamin Whichcote e John Smith*, in appendice a T. Manfredini, *Studi sul pensiero americano*, Edizioni Alfa, Bologna 1960.

MARCIANO, B., *Il rapporto estetico con la natura nella filosofia di Berkley*, *Rivista di estetica*, 55 | 2014, pp. 247-270.

MC GUIRE, J. E., *Neoplatonism and active principles: Newton and the Corpus Hermeticum*, in R. S. WESTMAN-MC GUIRE *Hermeticism and the Scientific Revolution*, University of California Press, 1977, pp. 95-142.

McLACHLAN, H. J., *Socinianism in seventeenth century England*, Oxford 1951.

- & RATTANSI, P. M. *Newton and the 'Pipes of Pan'*, in *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 21 n. 2 (Dic., 1966), pp. 108-143.

MEINEL, C., *Early Seventeenth Century Atomism: Theory, Epistemology and the Insufficiency of Experiment*, "Isis", 79, 1988, pp.68-103.

MERCHANT, C., *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980.

- *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*", in *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), pp 225-69.

MESSERI, M., *Causa e Spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*, Franco Angeli, Milano 1985.

MICHAEL, E., *Sennert's Sea Change: Atoms and Causes*, in LUTHY - MURDOCH - NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 331-362.

MICHELETTI, M., *I Platonici di Cambridge, il pensiero etico e religioso*, Morcelliana, Brescia 2011.

- *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*. La Garangola, Padova 1976.

- *"Animal capax religionis". Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia 1984.

- *Dai Latitudinari a Hume*, Benucci, Perugia 1997.

- *Tomismo analitico* Morcelliana, Brescia 2007.

MINTZ, S.E., *The Hunting of Leviatan: Seventeenth-century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge, MA, Harvard U.P., 1962.

MICHAEL, E., *Daniel Sennert on Matter and Form: At the Juncture of the Old and the New Author(s)*, in "Early Science and Medicine, 1997, Vol. 2, No. 3, The Fate of Hylomorphism. 'Matter' and 'Form' in Early Modern Science" (1997), pp. 272-299.

MOCCHI, G., *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci ed. Roma 2003.

MOLLAND, G., Roger Bacon's corpuscular tendencies (& Some of Grosseteste's too), in in LUTHY – MURDOCH – NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 57-73.

MUGNAI, M. *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

MUIRHEAD, J.H., *The Platonist Tradition in Anglosaxon Philosophy*, Allen & Unwin, London 1931.

MURDOCH, J. E., The Medieval And Renaissance Tradition Of *Minima Naturalia*, in LUTHY – MURDOCH – NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 91-131.

NADLER, S., (ed), *A companion to Early Modern Philosophy*, Blakwell, Malden – Oxford 2002.

NEWHEY, E., *The form of reason: Partecipation in the work of Richard Hooker, Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth and Jeremy Taylor*, *Modern Theology* 18:1, January 2002.

NEWMAN, W. R., Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: from Geber to Sennert, in LUTHY - MURDOCH - NEWMAN (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 291-330.

NICOLSON, M. H., *The Early Stage of Cartesianism in England Author(s)*, in "Studies in Philology", Vol. 26, No. 3 (Jul., 1929), University of North Carolina Press, pp. 356-374.

NICOLSON, M. H., - OWEN, G.R., *The Famous case of Lady Conway* in "Annals of Medical History", 9 (1937), pp. 567-71.

NIEBYL, P. H., *Sennert, van Helmont and Medicar ontology* "Bulletin of the History of Medicine", 45 (1971) 115 -137.

PACCHI, A., *Cartesio in Inghilterra*, Laterza, Roma-Bari 1973.

PAGEL, W., *William Harvey's biological ideas*, S. Karger, Basel, New York 1966, trad. It. *Le idee biologiche di Harvey*, Feltrinelli, Milano 1979.

PATRIDES, C.A., (ed.), *The Cambridge Platonists*, Cambridge U.P., Cambridge 1980.

POPKIN, R.H., *The Spiritualistic Cosmology of Henry More and Anne Conway*, in S. HUTTON (ed.), *Henry More (1614-1687). Trecentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 97-114.

PAWSON, G. P. H., *The Cambridge Platonist and their Place in Religious Thought*, S. P. C. K., London 1930.

POWICKE, F. J., *The Cambridge Platonists. A Study*, J. M. Dent & Sons London – Toronto 1926.

REID, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785 Trad. It. A. SANTUCCI, *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, Torino 1975.

REID, J. W., *Anne Conway and her Circle on Monads*. in "Journal Of The History Of Philosophy", n. 58(4), pp. 679-704.

- *The Cambridge Platonists: Material and Immaterial Substance* In R. COPENHAVER, *Philosophy of Mind in the Early Modern and Modern Ages The History of the Philosophy of Mind*, Volume 4, Routledge, London – New York 2018, pp. 43-68.

- *Descartes's Indefinitely Extended Universe*, in "Dialogue: Canadian Philosophical Review", n. 58 (2), 2019, pp. 341-369.

ROBERTS, J.D., *From puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Nijhoff, The Hague 1968.

ROGERS, P., *Introduction*, in *Platonism and the English imagination*, ed. By S. Hutton – A. Baldwin, Cambridge 1994, pp. 181 – 185 (IV: the eighteenth century).

ROGERS, G.A.J., - VIENNE, J.M., - ZARKA, Y.C. (eds.), *The Cambridge Platonist in Philosophical Context*, Kluwer, Dordrecht, Boston, London 1997.

SACCARO DEL BUFFA, G., - HERRERA, Abraham Cohen. *La Porta del Cielo*, Neri Pozza Editore, 2010.

SAVESON, J.E., *Descartes' influence on John Smith, Cambridge Platonist*, in "Journal of the History of Ideas" XX (1959), pp. 258-263.

SCHOLEM, G., *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.

- *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, First published New York 1946.

SCHROEDER, S., *Anne Conway's Place: A Map of Leibniz*, in "The Pluralist" Vol. 2, n. 3, Fall 2007, pp. 77-99.

SIMONETTI, M., *Origene I Principi, Contra Celsum e Altri Scritti Filosofici*, Sansoni, Firenze 1975.

SIMONUTTI, L., (a cura), *Forme del Neoplatonismo. dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Atti di Convegno n. 25 (Firenze, 25-27 ottobre 2001), Olschki Ed. 2007.

SERAFINI, M., *Metafisica e Filosofia della religione nel pensiero di John Smith, platonico di Cambridge*, in AA. VV. *Metafisica e Filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, Alfagrafica, Città di Castello 2004, pp. 273- 309.

- *Dall'uomo a Dio. Il desiderio naturale di Dio nel platonismo cristiano di John Smith*, Franco Cesati, Firenze 2005.

STANCIU, D., *Re-interpreting Augustine: Ralph Cudworth and Jacobus Arminius on Grace and Free Will*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum* 11/2007, pp. 119-137.

- *The Sleeping Musician: Aristotle's Vegetative Soul and Ralph Cudworth's Plastic Nature*, in *Blood, Sweat and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe (Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 25)*, eds. H.F.J. Horstmannshoff, Helen King and Claus Zittel. Leiden: Brill, 2012, pp. 713-750.

TALIAFERRO, C., - TEPLY, A.J. (eds.), *Cambridge Platonist Spirituality*, Paulist Press, New York 2004.

TALIAFERRO, C., *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, Cambridge U. P., Cambridge 2005.

TULLOCH, J., *Rational Theology and Christian Philosophy in the 17th Century*, Edinburg-London 1874, Voll. II – III – IV – V – VI.

VEGETTI, M., *L'etica degli Antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.

VERMEIR, K., *Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More*, Lo Sguardo - rivista di filosofia - N. 10, 2012 (III).

WALKER, D. P., *The Concept of Spirit or Soul in Henry More and Ralph Cudworth*; tr. it. a cura di S. Ricci, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986.

- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Centuries*, Duckworth, London 1972.

- *The decline of Hell, seventeenth-century discussions of eternal torment*, University of Chicago press, 1964.

WESTFALL, R. S., *Newton and Alchemy*, in B. VICHERS, *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.