

Antonella Del Prete

OLTRE DESCARTES:
FILOSOFIA E TEOLOGIA NELLA *THEOLOGIA PACIFICA*
DI CHRISTOPH WITTICH

Cosa vuol dire definirsi cartesiani, nel paese in cui Descartes ha scelto di vivere e in cui il suo pensiero si è più rapidamente diffuso, arrivando ad insediarsi perfino nelle Università e suscitando polemiche che, per intensità e durata, ricordano quelle che prima colpirono i Rimostranti, quindi i Sociniani, poi Spinoza? E, se si può dire che ogni 'cartesiano' declini in modo personale il pensiero del maestro, nonostante un'innegabile aria di famiglia lo leghi agli altri seguaci del filosofo francese, quali sono i fattori che di volta in volta determinano il distacco dal modello originale, fino a configurare delle vere e proprie distorsioni della filosofia di Descartes?

Per rispondere a queste domande si è deciso di analizzare la *Theologia pacifica*, un'opera pubblicata nel 1671 da Christoph Wittich, per controbattere all'attacco scagliato l'anno precedente da Samuel Desmarets non solo contro di lui, ma anche contro tutto il gruppo cartesiano operante nei Paesi Bassi e, in misura minore, contro Descartes stesso. La scelta di questo testo come banco di prova è determinata da vari fattori: in primo luogo, Wittich è sicuramente, tra l'ampio numero di personaggi che a vario titolo si richiamano a Descartes nei Paesi Bassi del secolo XVII, non solo un protagonista indiscusso delle polemiche del secolo, ma anche uno dei pochi che per tutto l'arco della sua produzione teologica ha più coerentemente e più durevolmente rivendicato la sua appartenenza al gruppo degli estimatori del filosofo francese. In secondo luogo, pur essendo di professione un teologo, il suo interesse per gli aspetti propriamente filosofici del pensiero cartesiano è attestato non solo dalla costante difesa della fisica cartesiana, ma

anche dalla pubblicazione di un commento alle *Meditationes*, scelta molto significativa che lo contraddistingue da altri suoi colleghi 'cartesiani' e non teologi, come Johannes Clauberg e Johannes De Raey, di cui invece ci restano *dictamina* sui *Principia* o sul *Discours de la méthode*. Infine, sebbene la *Theologia pacifica* non abbia una struttura sistematica, in essa comincia a prendere corpo quella teologia cartesiana che era stata il bersaglio polemico del gruppo costituitosi attorno a Voetius, ma di cui in effetti fino ad allora non si notavano che tentativi di mostrare come la nuova filosofia potesse essere applicata a singoli temi, oppure sporadiche comparse di elementi filosofici cartesiani all'interno della teologia sistematica, certo rilevanti e meritevoli di attenzione, ma non altrettanto significative per qualità e quantità di quel che vediamo accadere in queste pagine¹.

Alcune informazioni preliminari sulla genesi e sulla struttura del testo. Come già accennato, si tratta di una risposta a un *pamphlet* pubblicato da Samuel Desmarets nel 1670, il *De abusu philosophiae cartesianae*². In quest'opera la posizione di Desmarets nei confronti della filosofia cartesiana cambia radicalmente: contro Voetius, Descartes aveva preso le difese di Desmarets nel 1643, e in compenso quest'ultimo non aveva osteggiato la filosofia cartesiana, anzi ne aveva in qualche modo favorito la diffusione, dal momento che suo figlio si era incaricato di tradurre in latino le *Passions de l'âme*. Fino al 1670 Desmarets aveva sottolineato nei suoi scritti i vantaggi derivanti per l'ortodossia calvinista dalla filosofia di

¹ Manca un'analisi complessiva e dettagliata sull'uso della filosofia cartesiana da parte dei teologi olandesi nella seconda metà del Seicento e nei primi decenni del Settecento. Per il periodo che ci interessa ci si può però utilmente rifare agli studi di A. GOUDRIAAN, *Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», XXXVIII, 1996, pp. 166-197 e Id., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden-Boston, Brill 1999.

² S. DESMARTES, *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, Groningae, Apud Tierck Everts Bibliopolam 1670; se ne veda la recente ristampa anastatica con premessa di G. Belgioioso e introduzione di I. Agostini e M. Savini, Hildesheim, Olms 2009, che fornisce al lettore un'ottima ricostruzione dei rapporti pregressi tra Desmarets e Descartes, nonché delle tematiche principali di questa sua opera.

Descartes, evitando però di prendere partito nelle dispute che dividevano i teologi delle Province Unite: con il gruppo ‘cartesiano’ c’è sicuramente un patto di non aggressione, se non un’intesa (nel *De abusu* Desmarets ripete che ha sempre molto stimato Wittich e che lo considerava un suo allievo; Wittich, dal canto suo, usava il *Collegium theologicum* di Desmarets come manuale per le sue lezioni). Con il *De abusu*, però, l’atteggiamento di Desmarets subisce un profondo mutamento, come si è detto: leggendo il testo e l’introduzione si possono individuare tre motivi principali. In primo luogo, come ci racconta egli stesso, Desmarets ha ormai fatto la pace con Voetius, e non ha quindi più bisogno di contrapporsi a una scuola teologica che continua ad avere posizioni diverse dalle sue, ma che ormai può permettersi di considerare non come avversa, ma semplicemente come diversa. In secondo luogo, a suo avviso stanno emergendo tesi molto pericolose che possono trovare un punto di aggancio nella filosofia di Descartes e, soprattutto, nelle sue evoluzioni: Desmarets qualche anno prima ha scritto contro la *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* di Meyer e intuisce che, pur non essendo questo un parto del tutto interno al gruppo di teologi olandesi che si riconosce al tempo stesso in Descartes e in Coccejus, è possibile trovare delle affinità seppure lontane tra le tesi di questi ultimi e quelle di Meyer³. Infine, ed è questo senza dubbio l’argomento principale del *De abusu*, sia Coccejus stesso, sia i suoi allievi stanno collegando tesi teologiche e filosofiche in un modo che va combattuto per almeno tre motivi: è estremamente pericoloso per l’ortodossia; usa le tesi cartesiane fuori dal loro contesto originale e al di là delle intenzioni dell’autore; per di più, nel caso di Wittich, viene presentato a lezione nell’ambito di un commento al *Collegium theologicum* di Desmarets stesso, il che è decisamente inaccettabile. L’operazione che deve compiere Desmarets è quindi duplice: deve da un lato giustificare il suo precedente sodalizio con Descartes, dall’altro spiegare i motivi del suo attuale dissenso con i seguaci del filosofo francese. La soluzione viene individuata

³ L’anno successivo, del resto, Desmarets amplia ulteriormente l’albero genealogico: non solo Meyer, ma anche l’autore del *Tractatus theologico-politicus* fa uso di tesi che possono essere fatte risalire a Descartes (S. DESMARETS, *Indiculus Praecipuarum Controversiarum Theologicarum*, Groningae, Typis Remberti Huysman 1671, p. 4).

in una strategia che punta su due elementi: separare Descartes dai suoi discepoli, affermando che questi si sono spinti ben oltre quello che aveva detto il maestro; ribadire gli elementi positivi presenti nei testi cartesiani, ma con altrettanta chiarezza evidenziare quelli negativi⁴. Come spesso avviene nei *pamphlets*, nel *De abusu* è sì possibile rintracciare temi portanti che ne costituiscono l'impalcatura, ma essi sono accompagnati da una miriade di accuse e rimproveri non sempre di facile classificazione.

Pur non essendo un trattato sistematico, la *Theologia pacifica* ha un aspetto molto più ordinato del *De abusu*. Dopo una lunga prefazione, si susseguono ventuno capitoli in cui Wittich cerca di raggruppare i capi di accusa del suo avversario, partendo da quelli di ordine generale, passando poi a quelli che riguardano alcune applicazioni della filosofia cartesiana alla teologia, per poi trattare questioni particolari e di rilevanza strettamente teologica. Nella prefazione Wittich cerca di chiarire i presupposti della sua posizione: afferma di aver osato discostarsi dalle opinioni di Desmarts solo quando gli sembrava di trovare un passo scritturale che andasse in senso opposto rispetto a quanto scritto nel *Collegium theologicum*; oppure quando, su un problema ancora aperto nella teologia riformata, era lecito avere un'opinione diversa; soprattutto, quando aveva ritenuto di dover abbandonare quelle posizioni che gli sembravano dettate da un'adesione preconcepita alla filosofia scolastica, in nome di una filosofia che ci permetta di costruire su fondamenti migliori⁵. In breve, il dissenso tocca prevalentemente questioni filosofiche⁶, su cui un discepolo non è tenuto a seguire il suo maestro, ed è un dissenso che nasce dall'eccessiva intrusione della filosofia scolastica nella teologia, mentre l'accordo più totale regna, ancora una volta, sul testo biblico e su quanto statuito dalle formule del Consenso (il catechismo di Heidelberg, la *Confessio*

⁴ Vista la presenza di numerosi spunti critici nei confronti della filosofia di Descartes stesso, e non solo degli sviluppi impressi dai suoi seguaci olandesi, non ci sembra si possa affermare che la posizione di Desmarts, nel 1670, sia in pura continuità con quella dei decenni precedenti, come vuole P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium 1990, pp. 353-357 e 546-550.

⁵ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Arnol-di Doude 1671, p. 6.

⁶ *Ivi*, p. 13.

belgica, le decisioni del sinodo di Dordrecht⁷). Si tratta quindi di eliminare il 'dialetto' aristotelico dalla teologia, ritornando a S. Paolo e ai primi Riformati.

Infine, Wittich ha gioco facile nel rinfacciare al suo interlocutore le affermazioni di qualche anno prima, quando della filosofia cartesiana aveva parlato in termini elogiativi apprezzandone non solo le prove dell'esistenza di Dio, la separazione tra la mente e il corpo, la fisica e l'identificazione tra l'estensione e la materia, come fa ancora nel *De abusu*, ma anche la teoria delle passioni e la definizione di libertà, ritenuta incompatibile con quella dei Gesuiti in anni non troppo lontani: su questi ultimi argomenti, invece, Desmarets aveva cambiato opinione nel 1670⁸.

Prima di seguire alcune piste all'interno della *Theologia pacifica*, per cercare di capire che immagini di Descartes essa ci rinvia e quali siano le motivazioni della sua lettura del cartesianismo, è necessario però soffermarci su alcune caratteristiche molto generali di questa opera. In primo luogo, va notato che il cartesianismo di Wittich è in buona parte estraneo al dibattito sui fondamenti della conoscenza, quindi al tema del dubbio e dello scetticismo. Si tratta di una scelta estremamente rilevante rispetto non solo all'originale impostazione di Descartes, ma anche all'andamento delle polemiche scatenate dal filosofo francese nei Paesi Bassi, che nella discussione sullo scetticismo (Descartes è scettico? ed è lecito per un filosofo cristiano usare temi scettici?) ha uno dei temi portanti. Ma Wittich è lungi dall'essere isolato; anzi, si può dire che la sua posizione sia l'esito coerente della linea difensiva adottata da una parte dei seguaci del filosofo francese. Per molti di loro, gli scettici e Descartes divergono nello scopo finale, che per i primi è rimanere nel dubbio, raggiungendo così l'atarassia, per il secondo è trovare la certezza. Si apre così la via a un massiccio ripensamento dell'eredità cartesiana: se il ruolo del dubbio è solo quello di arrivare a dei fondamenti certi o, ancora più significativamente, di essere una terapia contro i pregiudizi dell'infanzia e della filosofia peripatetica, una volta che questo percorso è stato compiuto da Descartes stesso e seguito dei suoi discepoli leggendo le sue opere,

⁷ *Ivi*, pp. 16-18, 28.

⁸ *Ivi*, pp. 33-34.

è possibile sbarazzarsene e partire direttamente dalle verità che così si sono trovate. In breve, si difende a lungo Descartes dall'accusa di scetticismo, ma si fa giocare al dubbio un ruolo molto ridotto o quasi nullo nelle presentazioni della sua filosofia o nelle opere che al suo pensiero dicono di ispirarsi⁹. Quel che resta, del percorso del meditante, sono le premesse (implicite) e alcune conclusioni: il rifiuto del modello scolastico e la conseguente polemica contro i pregiudizi dei sensi e del volgo; l'evidenza come criterio della verità; la separazione tra la mente e il corpo; le dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Rinviando a un'altra occasione un'analisi dettagliata della *Theologia pacifica* e della sua strategia difensiva contro le accuse lanciate da Desmarets, vorrei soffermarmi su una tipologia di riuso più o meno fedele di testi cartesiani, presente in questa opera: nel delineare i rapporti tra la filosofia e la teologia, le affermazioni cartesiane vengono riportate, ma sono applicate al contesto olandese, cambiando così in parte di senso e di portata.

La *Theologia pacifica* raggruppa le accuse di Desmarets sotto temi comuni e comincia con l'affrontare il problema più generale, ossia il rapporto tra la teologia e la filosofia. Si parte da quelli che Wittich considera degli abusi, ossia dagli usi erranei della filosofia in teologia: egli rielabora così la tripartizione disegnata da Descartes dalle *Notae in programma quoddam* ed esclude che nella spiegazione dei misteri ci si possa servire della filosofia, a favore invece di un rinvio esclusivo al testo biblico. Il dibattito su questi temi è vivo nei Paesi Bassi del Seicento, e quindi è utile scendere nei dettagli. Come è noto, lo schema proposto da Descartes, in

⁹ C. BORGHIERO, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes (1650-1712)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII, 1998, pp. 1-25 (si vedano in particolare le pp. 10-14); T. VERBEEK, *From «Learned Ignorance» to Scepticism. Descartes and the Calvinist Orthodoxy*, in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by R. A. Popkin-A. Vardarjagt, Leiden-New York-Köln, Brill 1993, pp. 31-45. Sulla reazione della cultura olandese al cartesianismo si vedano, almeno, T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-50*, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois Press 1992, E. LOJACONO, *Introduzione* a R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, I, a c. di E. Lojacono, Torino, UTET 1994, pp. 11-91, e W. VAN BUNGE, *From Stevin to Spinoza: an Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden-Boston, Brill 2001.

polemica con Johannes Regius, delinea tre campi differenti: uno, quello teologico, di pertinenza esclusiva della fede, comprende misteri come quello dell'Incarnazione e della Trinità; un altro, in cui teologia e filosofia si intersecano, è formato da quelle verità, come l'esistenza di Dio e la distinzione tra la mente e il corpo, che possono essere provate sia con la fede sia dalla ragione; l'ultimo, infine, riguarda temi sui quali solo la filosofia ha diritto di indagare e di legiferare, come la quadratura del cerchio o la possibilità di produrre l'oro con procedimenti alchemici. Sia la filosofia sia la teologia, dunque, hanno dei campi d'applicazione in cui sono giudici ultimi della verità, in modo del tutto autonomo l'una dall'altra, ma hanno anche un terreno misto di incontro che coincide di fatto con i contenuti delle *Meditationes metaphysicae*. Tuttavia non è ammissibile un conflitto tra i misteri attestati dalle Scritture e le conclusioni della filosofia: quest'ultima non deve cercare di dimostrare i misteri con prove tratte unicamente dalla ragione, ma può e deve far vedere che questi non si oppongono al lume naturale¹⁰.

A un primo sguardo, il testo di Wittich sembra riprendere quello cartesiano con una certa fedeltà: stabilisce, ad esempio, l'indipendenza reciproca della teologia e della filosofia, in quanto ognuna è fondata su un principio diverso (il verbo divino e la rivelazione, in un caso; il lume naturale o la ragione in un altro)¹¹. Vicina alla lettera cartesiana è anche la precisazione relativa ai contenuti specifici di queste due discipline: i misteri dell'Incarnazione e della Trinità, nonché tutte quelle cose che dipendono dalla volontà di Dio, da un lato; le scienze fisiche dall'altro¹². Significativamente diversa è invece la descrizione del regno intermedio, molto più ampio di quello delineato da Descartes: esso comprende infatti, secondo Wittich,

Quod spectat Dei existentia, attributa ejusdem, Potentia ipsius, et operationes circa creaturas, animae natura et passiones animi, corporis et loci natura, animae immortalitas, et similia, de quibus in sequentibus plenius agemus¹³.

¹⁰ R. DESCARTES, *Notae in programma quoddam*, AT, VIII-2, pp. 353-354.

¹¹ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., p. 1.

¹² *Ivi*, pp. 2 e 14.

¹³ *Ivi*, p. 13.

Questa non è tuttavia l'unica torsione che Wittich impone all'impianto cartesiano. Ve ne sono altre che concernono l'uso della filosofia rispetto ai misteri della fede. Descartes, come abbiamo visto, lo aveva ammesso per mostrare la compatibilità tra le conclusioni della ragione e il dato della rivelazione. Tutta la tradizione riformata, dal canto suo, aveva elaborato una prudente via di mezzo capace di rispondere sia a chi, come i Sociniani e i Rimostranti, ampliava il ruolo della ragione rispetto alla fede, sia a chi, come alcuni controversisti cattolici, riteneva che lo scritturalismo dei protestanti dovesse imporre loro di rinunciare a qualunque uso della ragione in teologia: era dunque lecito usare argomentazioni razionali sia a scopi apologetici, per rispondere alle accuse degli avversari e confutare i loro errori, sia per trarre delle conclusioni dalla Scrittura attraverso un saggio uso di sillogismi, purché il termine medio fosse tratto dalla Bibbia¹⁴. In ogni caso, la ragione aveva solo un uso strumentale, senza mai poter essere «aut fundamentum aut legem, aut normam credendorum»¹⁵. Wittich si distingue da questa posizione. Da un lato, pur ammettendo che l'uso della ragione sia lecito nelle controversie, ritiene però che sia preferibile ricorrere alle Scritture piuttosto che alle sottigliezze della ragione per confutare chi, come i Sociniani, attacca i misteri della fede¹⁶. Dall'altro, la filosofia cartesiana applicata alla rivelazione può dare frutti che vanno ben al di là del semplice sviluppo di conseguenze implicite nel testo biblico, come previsto dalla scolastica riformata: prendendo il dato rivelato come contenuto di

¹⁴ G. VOETIUS, *Selectae disputationes* [...] *Pars prima*, Ultrajecti, apud Joannem a Waesberge 1648, pp. 7-9. Ma si vedano anche A. RIVET, *Isagoge ad Scripturam Sacram*, in *Opera theologica*, II, Roterodami, Ex officina Typographica Arnoldi Leers 1652, pp. 944a-945a; S. DESMARETS, *Foederatum Belgium Orthodoxum*, Groningae, Apud Joannem Nicolaum 1652, pp. 106-107; ID., *Collegium theologicum*, Groningae Frisiorum, Typis Johannis Colleni 1659, p. 7; A. HEIDANUS, *Corpus Theologiae Christianae*, I, Lugduni Batavorum, Apud Jordanum Luchtmans et Johannem de Vivie 1686, p. 43. Sull'importanza della logica sillogistica nel pensiero teologico riformato e sulle polemiche sollevate in proposito dai testi cartesiani si veda M. SAVINI, *La critique des arguments cartésiens dans l'Admiranda Methodus de Martin Schoock*, in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, a c. di A. Del Prete, Firenze, Le Monnier 2004, pp. 180-190.

¹⁵ G. VOETIUS, *Selectae disputationes*, cit., p. 3.

¹⁶ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., p. 5.

partenza, ciò che la ragione ci dimostra sulla natura di Dio, della mente umana e degli angeli ci permette di formarne dei concetti chiari e distinti:

Quin etiam in multis, quae pendent a sola revelatione, spectantibus hominem, angelos, aut Deum, supposito το οτι ex revelatione, Philosophia ex natura Dei et hominis et mentis humanae, cujus eadem est essentia, quae angelicae, ea depromit quae inserviunt ut claros et distinctos de illis conceptus formare queamus, cujus specimina in sequentibus reperientur¹⁷.

Non solo è molto più di quanto siano disposti ad ammettere molti teologi riformati, ma è anche più di quanto è possibile trarre dai testi cartesiani che hanno ispirato la posizione di Wittich: si tratta di applicare, ove possibile, la filosofia cartesiana alla rivelazione, costruendo una nuova teologia in cui vengono guadagnati alla chiarezza e alla distinzione territori che invece Descartes aveva sempre riservato ai teologi come di loro esclusiva competenza. Nonostante qualche accenno nella corrispondenza, infatti, Descartes o si rifiuta di scendere in campo teologico, formulando tutt'al più caute ipotesi, oppure non porta a termine i pochi progetti formulati, sicché l'unico tentativo di cartesianizzare la teologia rimane quello, molto controverso, di fornire una spiegazione non scolastica della transustanziazione¹⁸.

Un processo analogo, anche se con esiti in parte differenti, si può del resto osservare in altri esponenti del cartesianismo olan-

¹⁷ *Ivi*, p. 13.

¹⁸ Descartes, per esempio, sfiora appena questioni come lo stato delle anime dopo la morte o la natura degli angeli, lo fa solo su sollecitazione di interlocutori e spesso solo per negare di poter avere delle conoscenze precise: si vedano i testi citati da E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza 2006, pp. 137-139 e 152-158. Fanno eccezione alcuni accenni alle proprietà di tutti gli esseri spirituali nelle risposte a Henry More (AT, V, pp. 269-270, 342 e 402), e una lettera consolatoria, comunque molto scarna in informazioni di rilievo teologico (dopo la morte saremo più felici e tranquilli che in vita e manterremo il ricordo del passato, grazie alla memoria intellettuale): *Descartes a Huygens*, 10 ottobre 1642, AT, III, p. 798. Per un'analisi complessiva della posizione di Descartes, oltre al classico H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin 1924, si veda V. CARRAUD, *Descartes et la Bible*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, dir. par J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne 1989, pp. 277-291.

dese, legati a Wittich da rapporti personali. In testi pubblicati pochi anni prima della *Theologia pacifica*, sia Lodewijk Wolzogen sia Lambert van Velthuysen si cimentano in una classificazione dei tipi di verità che possiamo trovare nel testo sacro: anche in questo caso ci troviamo di fronte a schemi tripartiti. Dal momento che l'indagine di questi due autori riguarda la Bibbia e il ruolo della ragione nell'interpretazione del testo sacro, e non il rapporto tra la filosofia e la teologia, come invece accadeva in Descartes e in Wittich, da questo elenco sembra scomparso il settore di esclusiva competenza della ragione e della filosofia, costituito dalle scienze. In realtà non è del tutto così: nel *De Scripturarum Interprete* Wolzogen, per esempio, riprende il detto che il vero non può contrastare con il vero, già usato da Descartes, ma ampiamente presente anche nella tradizione riformata; lo commenta affermando, con movenze agostiniane prima ancora che sociniane, che quindi se qualcosa risulta essere una contraddizione manifesta per la ragione, non deve essere attribuito alla Scrittura; e applica tutto ciò al rapporto tra l'interpretazione biblica e le scoperte delle scienze naturali: gli esegeti devono quindi conformarsi ai risultati raggiunti da queste ultime¹⁹. Quanto era stato oggetto di aspra controversia fino a un decennio prima sembra quindi essere dato per scontato: le scienze sono autonome e non devono rendere conto ai teologi delle loro ricerche; anzi, in questo campo sono loro a indicare la via da percorrere a chi si accinge a spiegare il testo sacro. La tripartizione cartesiana che disegna i rapporti tra la filosofia e la teologia viene poi riformulata: non vengono menzionate le verità di esclusiva pertinenza della ragione, mentre ciò che per Descartes occupava il regno intermedio si trova invece in fondo a questa nuova classificazione. Secondo Wolzogen, infatti, la Scrittura ci svela delle verità che la ragione può autonomamente trovare e intendere, come l'esistenza di Dio, la natura immateriale della mente (significativa è in questo caso la coincidenza con le *Notae in programma quoddam*), o la necessità di adorare Dio con mente pura; per Van Velthuysen, invece, essa ci parla di oggetti che la ragione, agendo come principio e non come mero strumento, può farci conoscere:

¹⁹ L. WOLZOGEN, *De Scripturarum Interprete*, in *Orthodoxa fides*, Trajecti ad Rhenum, apud Johannem Ribbium 1668, p. 9.

Restat de tertio ordine rerum agam, quae etsi tradantur in Scriptura, sintque ideo fidei propriae, sunt tamen rationi quoque ita subjectae, ut illas facile inveniat ratio, et inventas argumentorum quoque ponderibus confirmet. [...] Talia sunt infinita, quae satis arguunt multa tradere Scripturam, quae, si vel nulla Scriptura extaret, assequeretur tamen ratio, et postquam a Scriptura tradita accepit, firmis demonstrationibus confirmat²⁰.

Hisce ita pro ratione scopi expositis, superest ut paucis tradamus, qualem usum *ratio* in hisce omnibus praestet; idque facile factu erit, quia superiora huic rei facem allucent. Quaecunque hujusmodi sunt, ut *usu* vel *ratione* cognoscam ea rebus inesse, quamvis necessarium nexum cum rei natura non habeant, in iis tamen ratio *principii* vicem subit²¹.

Specularmente, ci sono invece verità di fede che sono superiori alla ragione e che rimangono tali anche dopo esserci state rivelate da Dio: solo per queste, però, Van Velthuysen riconosce che la ragione ha un uso meramente strumentale, ossia di semplice decodificazione del testo e del suo contenuto, mentre l'ortodossia riformata estendeva questo ruolo a tutti gli oggetti della fede, negando che la ragione potesse essere norma o principio nell'interpretazione del testo sacro:

At quae sunt talia, ut non nisi per revelationem in eorum cognitionem pervenire possimus, et postquam ita cognita sunt, nullis tamen principiis cognitionis naturalis probari aut confirmari possunt, illa sunt ex omni parte res *fidei*; et in iis ratio sustinet tantum *instrumenti* munus. Et talis mihi res est Trinitatis mysterium²².

Sunt enim aliae ejusmodi ut nec ratione invenire absconditas, nec inventas assequi ulla ratione valeamus; alias non invenire quidam ulla ratio potuerit, quas tamen intelligit inventas recta ratio; denique sunt tertii ordinis aliae quas et inveniat prompte, et clare intelligat ratio. Primi generis esse puto tremenda illa mysteria religionis Christianae, quae adeo non ex abyssu sua eruere mens nostra valeat, ut ne eruta quidem et exposita capere possit. Quis enim de Trinitate, aut de Incarnatione, quae

²⁰ *Ivi*, pp. 15-16.

²¹ L. VAN VELTHUYSEN, *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis et praesertim in interpretatione S. Scripturae*, in *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers 1680, p. 129b (corsivi nel testo).

²² *Ivi*, p. 129b (corsivi nel testo).

traduntur, veneranda sacramenta intelligit? Et quis non intelligat tamen illa tradi in Scripturis? Hic sola fides agit; nil a ratione juvatur²³.

Infine, l'ambito intermedio: per Wolzogen si tratta nuovamente di verità, come il sacrificio di Cristo, che la ragione è in grado di comprendere, una volta che sono state rivelate; per Van Velthuysen sono, invece, fatti o proprietà che, una volta rivelati, la ragione può dimostrare come attinenti alla natura di una cosa (l'unità della persona di Cristo nella pluralità delle persone; la creazione del mondo; la resurrezione dei corpi); fatti o proprietà, quindi, che conosco sia tramite la ragione sia tramite la rivelazione:

Alter ordo rerum is est, qui nobis exhibet ea, quae nulla sua sagacitate potuisset odorari ratio, detecta tamen alterius opera, congruentia judicari esse, et rerum naturae maxime consentanea. [...] Et hic videtur id facere ratio, quod alibi saepe observamus, ut audita dijudicet, quae, nisi audivisset, numquam esset assecuta²⁴.

Quaecumque revelatione cognosco, sed postquam revelata sunt, intelligo tamen per rationem naturalem illa naturae rei competere; ita ut ratione demonstrare possim rem ita se habere, illa sunt naturae mixtae, quia *fide* et *ratione* cognoscuntur. Ad hujusmodi referrem satisfactionem, unitatem personae Christi in pluralitate personarum, mundi creationem, corporis resurrectionem, etc. Haec enim Scripturae et ratione cognosci puto: saltem postquam revelata sunt, ratione cognoscimus res ita se habere²⁵.

A prescindere dall'indubbia asimmetria nelle classificazioni, è evidente che in Van Velthuysen, ancor più che in Wolzogen, è in atto un processo simile a quello che abbiamo visto all'opera nella *Theologia pacifica*: pur riconoscendo l'esistenza di verità superiori alla ragione, la filosofia acquista un suo ruolo anche nell'ambito di ciò che è rivelato, individuando verità di fede che è in grado di comprendere e talora di spiegare secondo il criterio tutto filosofico dell'evidenza. La ragione rimane certamente debitrice alla rivelazione di alcuni contenuti, ma non si può dire che abbia sempre un

²³ L. WOLZOGEN, *De Scripturarum Interprete*, cit., pp. 13-14.

²⁴ *Ivi*, p. 15.

²⁵ L. VAN VELTHUYSEN, *Dissertatio de usu rationis*, cit., p. 129b (corsivi nel testo).

ruolo meramente subordinato o strumentale rispetto alla teologia, come del resto Van Velthuysen afferma espressamente, e non solo nel luogo citato²⁶.

Posizioni molto vicine a quelle di Van Velthuysen e di Wittich sono assunte del resto da Frans Burman, nella fortunata *Synopsis theologiae* (sei ristampe, una traduzione in nederlandese e un compendio), pubblicata a un anno di distanza dalla *Theologia pacifica*: come nella *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis* di Van Velthuysen, il capitolo sull'interpretazione della Scrittura prende come termine di riferimento negativo lo scritto di Meyer, che però non è fatto oggetto di denigrazione; in maniera più esplicita di Wittich e molto prossima all'opera di Van Velthuysen, fin dall'inizio si riconosce un duplice ruolo alla ragione in teologia, come principio e come strumento. Il testo di Burman è estremamente efficace perché riassume icasticamente le differenze esistenti tra la posizione dei cartesiani olandesi e quella dell'ortodossia riformata: se ci si limita a usare la ragione per dedurre le conseguenze dal testo biblico, se ne fa un uso come mero strumento; se invece si attribuisce alla filosofia la capacità di dimostrare qualcosa a partire dal dato rivelato, se ne fa un uso come principio:

Nimirum sicut in iis quae ex naturalibus scientiis cognoscuntur ratio se habet non solum ut instrumentum cognoscens, verum etiam ut principium et argumentum cognitionis: ita in iis quae supra rationem sunt et ex revelatione solum cognoscuntur, ratio instrumenti locum tantum implet, cum cognitio illa omni ex parte fidei est. Si vero res ita revelatione cognoscitur, ut postquam revelata est, ratione naturali quoque demonstrari possit, tum mixtae naturae est, quia fide et ratione simul cognoscitur. [...]

²⁶ Si veda per esempio *ivi*, pp. 108b-110a e 124a-125a. Su questo punto specifico, ci sembra dunque che siano in parte da attenuare le conclusioni raggiunte da R. BORDOLI, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla Philosophia S. Scripturae Interpres di Lodewijk Meyer e sulla sua ricezione*, Milano, Franco Angeli 1997, pp. 310 e 317: sebbene Bordoli abbia tutte le ragioni nel distinguere le posizioni di Wolzogen e di Van Velthuysen da quelle di Meyer, e sebbene si dimostri consapevole delle differenze, di toni e di contenuti, tra le confutazioni della *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* elaborate da questi ultimi, e quelle comunemente prodotte dall'ortodossia riformata, egli finisce poi con il concludere che anche in questi autori la ragione ha un ruolo meramente strumentale in teologia e nell'esegesi del testo sacro.

In universum ergo usus rationis circa res fidei vel *instrumentalis*, vel *principalis*. *Instrumentalis* quadruplex est. [...]

Praeter hosce usus ministeriales ratio insuper usum *principalem* habet, in quo se habet per modum principii, quando nempe circa sacra *arguit*: Tum enim non per modum organi, quo, sed per modum medii et argumenti, ex quo Theologus arguit, concurrit; quando nimirum ratio ex proprio thesauro argumenta pro fide promit; sive agat pro principiis, ostendendo eorum credibilitatem, iis qui illam non agnoscunt, et refutando argutias in contrarium a perversa ratione prolatis; sive agat ex principiis, producendo argumenta ex natura ad conclusiones theologicas sive probandas, sive confirmandas. Ita ut eadem conclusio quatenus ex Scriptura probatur, fide, quatenus autem ex ratione demonstratur, scientia apprehendatur²⁷.

Nell'ultima parte del brano citato, apparentemente Burman non fa che riprendere una suddivisione esposta da Desmarts nel suo *Collegium theologicum* (ma assente da altri suoi scritti, più vicini, nel menzionare unicamente un uso strumentale della ragione in teologia, alla posizione di teologi come André Rivet e Abraham Heidanus) tra uso ministeriale o organico della ragione, e uso principale²⁸. Ma le sue conclusioni sono nettamente diverse: Desmarts, infatti, inseriva questo uso della ragione nella teoria dell'ancillarità delle verità: «prout summae veritati omnes aliae debent ancillari»²⁹; Burman invece ne deduce che la stessa conclusione può essere detta di fede o scientifica a seconda che la si consideri come provata dalla Scrittura o dimostrata dalla ragione. Di più, alla ragione egli riconosce anche un ruolo di giudice nei confronti delle verità rivelate, seppure con qualche limitazione rispetto a quanto fatto da Meyer: quando il testo sacro parla chiaramente su un argomento, la ragione deve arrendersi al suo dettato; ma se invece è oscuro, sta ad essa determinare come debba essere interpretato. La conclusione è comune a Burman e Wittich: in nessun modo si può dire che la filosofia sia un'ancella della teologia, perché si tratta di scienze indipendenti, seppur in grado di collaborare.

²⁷ F. BURMAN, *Synopsis Theologiae*, I, Genevae, Sumptibus Ioannis Picteti 1678, pp. 77 e 78-79 (corsivi nel testo).

²⁸ S. DESMARTS, *Collegium theologicum*, cit., pp. 5-8: «Quare cum revelatio rationem, naturam Gratia, supponat, Rationis usus quadruplex est in Theologia concedendus; Arguendi, Inferendi, Conferendi et Illustrandi. Tres posteriores sunt ministeriales et organici, prior principalis suo modo et primarius [...]».

²⁹ *Ivi*, p. 7.

Se torniamo alla *Theologia pacifica*, vi troviamo affermazioni analoghe: sebbene Wittich ritenga che, in caso di conflitto, per un teologo ortodosso la filosofia debba cedere il passo davanti alla Scrittura, egli è contrario a configurare il rapporto tra le due discipline come una forma di sottomissione dell'una all'altra: già all'inizio del primo capitolo aveva affermato che esse si distinguono solo per il loro fondamento (la ragione, in un caso; la rivelazione, nell'altro), non per la capacità di raggiungere la verità, ma ora ribadisce che, essendo entrambe doni di Dio, possono aiutarsi a vicenda senza contrasti e senza la necessità di subordinare la filosofia alla teologia³⁰. Insomma, al paradigma dell'ancillarità Wittich oppone quello dell'amicizia e del rapporto paritario³¹.

Le analogie tra i testi di Wolzogen, Van Velthuysen, Burman e Wittich non sono affatto casuali, fatte salve ovviamente le peculiarità proprie a ognuno di essi, ed erano evidenti anche ai contemporanei, come emerge dalle vive proteste di Desmarets nei loro confronti: i primi tre facevano parte del *Collegie der Scavanten*, operante a Utrecht probabilmente tra il 1663 e il 1670, e il quarto era un loro stabile corrispondente da Nijmegen, mentre Heidanus era il loro contatto a Leida³². Se poi si analizza il rapporto tra la teologia e la filosofia, ci si accorge immediatamente che il rifiuto dell'ancillarità è un tema che spunta proprio negli scritti di quest'ultimo³³. La chiara opzione di Wittich per un rapporto paritetico tra queste due discipline non è del tutto sovrapponibile alla posizione adottata da Descartes. Sicuramente comune ai due è l'intento di rendere indipendente dalle incursioni teologiche la scienza nascente. Tuttavia va osservato che Wittich, a costo di lunghe polemiche, cominciate

³⁰ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., pp. 12-13; si veda anche Id., *Appendix ad Theologiam Pacificam*, cit., p. 51. La sua posizione nel 1659 era stata invece più cauta: Id., *Consensus veritatis*, Neomagi, Apud Adrianum Wyngaerden 1659, p. 69.

³¹ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., p. 19. Che questa non fosse affatto la scelta della maggior parte dei teologi ortodossi riformati si evince dallo studio di R.A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Volume I Prolegomena to Theology*, Grand Rapids, Baker Academic 2003, pp. 398-405.

³² R. BORDOLI, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza*, cit., pp. 290-296.

³³ A. HEIDANUS, *Considerationes Ad res quasdam nuper gestas in Academia Lugduno-Batava*, Hamburgi, Apud Petrum Grooten 1678, pp. 20-21.

nel 1653, ma operanti ancora a venti anni di distanza³⁴, sceglie di difendere apertamente un'interpretazione realista del copernicanesimo, mentre è noto che Descartes ha rinunciato alla pubblicazione del *Monde*, dopo la condanna di Galilei, e nei *Principia* ha presentato l'eliocentrismo inserendolo in una teoria del moto formulata in modo da evitare di affermare che la Terra si muove intorno al Sole. Comune è anche la convinzione che la verità attingibile dalla filosofia non possa contrastare con quella della teologia, sebbene venga raggiunta seguendo principi diversi e indipendenti: la loro posizione appare dunque molto distante da chi adombra in qualche modo quella della doppia verità, per poi magari riconoscere *in extremis* il primato del dettato biblico in caso di conflitto tra la filosofia e la teologia. Una prima sostanziale differenza, come si è già visto, emerge però quando si confrontano gli ambiti e gli argomenti su cui la ragione può concorrere con la teologia al raggiungimento della verità *iuxta propria principia*: molto limitati quelli esemplificati da Descartes, molto più ampi quelli elencati da Wittich e poi praticati in effetti nelle pagine del suo libro.

Una seconda differenza è forse più nascosta nelle pieghe del testo, ed implica anche una precisa indicazione interpretativa dell'opera cartesiana. Per comprendere appieno la posizione di Wittich facciamo un passo indietro. Una delle strategie usate da Desmarets per accusare l'avversario, senza rinnegare la propria iniziale difesa di Descartes, è quella di dimostrare che l'allievo va molto (e pericolosamente) oltre le indicazioni del maestro. Gli esempi addotti sono molteplici, ma uno riguarda in particolare il tema che stiamo analizzando. Da un lato Desmarets accusa infatti Wittich proprio

³⁴ Le tesi esposte da Wittich negli scritti pubblicati tra il 1652 e il 1659 gli avevano procurato una serie di scontri con le autorità ecclesiastiche prima tedesche e poi olandesi, e le trattative per evitare una condanna esplicita delle sue opinioni erano continuate almeno fino al 1660-61: si vedano R. VERMIJ, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2002, pp. 299-303; F. TREVISANI, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, Franco Angeli 1992, pp. 27-34; E. VAN MEERKERK, *Nijmegen en de Hardewijkse Academie, 1648-1679*, in *Het Gelders Athene, Bijdragen tot de geschiedenis van de Gelderse universiteit in Hardewijk, (1648-1811)*, a c. di J.H.A. Bots e M.V.T. Tenten, Verloren, Hilversum 2000, pp. 129-131.

di non subordinare la filosofia alla teologia, con conseguenze ovviamente nefaste; dall'altro invece sottolinea che la posizione cartesiana, tra esaltazione dell'evidenza e sottomissione della ragione alla fede in caso di contrasto, risulterebbe ambigua se non si tenesse conto del fatto che quest'ultima affermazione mira unicamente a permettere alla sua filosofia di non entrare in aperta collisione con il dogma della transustanziazione³⁵. La lettura che Wittich fa del passo dei *Principia* chiamato in causa da Desmarets è abbastanza diversa: sostiene, infatti, che Descartes si sia dimostrato rispettoso delle prerogative della teologia e della religione nel delineare il ruolo della ragione e i suoi rapporti con la fede, e anzi aggiunge alle considerazioni dell'avversario la testimonianza dei noti articoli della prima parte dei *Principia*, in cui Descartes ribadisce la distanza tra l'infinità divina e la finitezza umana, escludendo quindi dall'ambito della ragione i misteri come l'Incarnazione e la Trinità (ma anche i dibattiti sull'infinito), subito dopo aver affermato che possiamo intendere le perfezioni divine più chiaramente e distintamente di ogni altra cosa, pur senza comprenderle. Se Wittich cerca così di rispondere alle ricorrenti accuse di Pelagianesimo rivolte contro Descartes e i suoi seguaci³⁶, la sua conclusione è opposta rispetto al *De abusu*: lungi dal sottomettere la ragione alla fede, mettendo perfino in dubbio la validità del criterio dell'evidenza o, ancor peggio, dal delineare una dottrina della doppia verità, le affermazioni che chiudono la prima parte dei *Principia* servono a separare correttamente la filosofia dalla teologia. Esse vanno lette semplicemente come una dimostrazione dell'omaggio di Descartes all'autorità del verbo divino e non hanno nessuna ricaduta sulla sua costruzione filosofica, perché illustrano un «casum impossibile» di contrasto tra la fede e la ragione:

Ponit in posterioribus Philosophus casum impossibilem, quod satis per *forte et videri* significat, si nempe fiat, ut repugnet revelatio lumini naturali, hoc est, claris et evidentibus perceptionibus, ac docet, quid eo casu censeat faciendum³⁷.

³⁵ S. DESMARETS, *De abusu*, cit., pp. 22-23.

³⁶ Si veda in proposito E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988, pp. 13-81.

³⁷ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., p. 29. Si veda anche ID., *Appendix ad Theologiam Pacificam*, cit., pp. 52-53 (corsivi nel testo).

Si può quindi schematicamente affermare che, dovendo scegliere tra la posizione assunta da Descartes nelle *Notae in programma* (in cui, contro Regius, si afferma nettamente che chi vede contrasti tra la ragione e la Scrittura dimostra solo di non credere nella Bibbia, dal momento che due verità non possono contraddirsi tra loro), o quella dei *Principia* (in cui invece, in caso di contrasto, la ragione è sottomessa alla fede), ufficialmente Wittich propende per questa seconda opzione, ma la trasforma in un'ipotesi per assurdo, facendo quindi in definitiva prevalere le opinioni espresse dal filosofo francese nelle *Notae in programma*.

Se quindi la ragione deve in ultima analisi sottomettersi alla fede, in caso di conflitto, per quanto ipotetico questo conflitto possa sembrare, e se esistono misteri tramandati dal testo sacro su cui la ragione nulla può dirci, sembrerebbe di poter concludere che Wittich sia sfuggito alle accuse di Desmarets, che lo accomunavano ai Pelagiani e a Meyer nell'applicazione del criterio dell'evidenza anche alle verità di fede. In realtà le cose non sono così semplici perché, come anche accade nel *De usu rationis* di Van Velthuysen, Wittich apre un ulteriore spazio di applicazione della ragione e dell'evidenza al testo biblico. Quest'ultima ha infatti un ruolo anche in teologia, seppure diverso da quello che ha in filosofia. Se in filosofia ciò che deve essere chiaro e distinto è l'oggetto della ragione, in teologia ciò che deve essere chiaro e distinto è l'origine divina di un dogma, mentre il suo contenuto viene determinato dalla rivelazione:

Quamvis autem in iis, quae sola divina revelatione nituntur, cujusmodi est mysterium Trinitatis, Incarnationis, etc. locum habere non possit clara et distincta perceptio, cum lumini rationis sint impervia, neque scientia humana cognoscantur, sed fide nitente testimonio divino recipiantur, usus tamen istius axiomatis hic quoque est evidens, *ut non assentiamur, neque fide divina quid recipiamus, nisi quod revelatum a Deo clare et distincte percepimus*. Ut ita in Theologicis quoque nulla possit esset certitudo, nisi praecesserit clara et distincta perceptio *revelationis*, sicut in Philosophicis praecedere oportet Claram et Distinctam perceptionem *Rei Ipsius*, cui assensum praebemus³⁸.

³⁸ C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, cit., pp. 22-23 (corsivi nel testo); si veda anche p. 104. Una prima apertura in questo senso, non sviluppata, appare già nel *Consensus Veritatis*, cit., p. 3. Van Velthuysen chiosava concludendo che

Ora, se questa affermazione di Wittich sembra rispettare la distinzione cartesiana tra ciò che è rivelato e ciò che non lo è, essa però rischia di cozzare con quanto la dottrina riformata stabiliva sull'autorità della Scrittura. In polemica con i cattolici, infatti, questa autorità non aveva bisogno di ricevere un appoggio esterno, costituito dalla tradizione, ma era dovuta al carattere manifestamente divino del testo sacro e all'azione dello Spirito Santo sul credente³⁹. Affermando che la ragione deve provare in modo chiaro e distinto che una certa verità è rivelata, Wittich fa di nuovo ricorso a un criterio esterno alla Bibbia per fondarne l'autorità, anche se questo criterio ha caratteristiche molto diverse da quello cattolico. Si tratta di un'evoluzione delle tesi da lui sostenute negli anni Cinquanta, in cui il tentativo di mostrare che la teologia non si scontrava con la filosofia verteva sull'interpretazione dei passi biblici attinenti alle scienze della natura, e non su quelli in cui venivano enunciati dogmi, e comunque cercava di mostrarsi rispettoso del principio ermeneutico della *sola Scriptura*.

Per riassumere: nella *Theologia pacifica* Wittich ribadisce le sue posizioni giovanili a proposito dell'indipendenza dell'indagine scientifica dalle verità teologiche e dal testo biblico; separa la ragione dalla rivelazione, tracciando tra la teologia e la filosofia non un rapporto di subordinazione della seconda alla prima, ma una collaborazione paritaria; a differenza di quanto avviene nel suo maestro Coccejus e, in misura minore, in Heidanus, non sviluppa il tema della separazione tra la filosofia e la teologia nel senso di un preponderante interesse per l'esegesi biblica e per una teologia vista quasi come un commento al testo sacro, ma ci offre numerosi esempi di uso delle verità di ragione per chiarire le verità di fede; nel fare questo, però, va verso la costruzione di una teologia riformata, sì, ma anche cartesiana, nel senso che nell'interpretazione di passi biblici attinenti all'onnipresenza di Dio, agli

la ragione funziona in questo caso come principio e argomento, e non solo come strumento, essendo addetta a giudicare se un evangelista sia inviato da Dio, e quindi degno di fede, e se una dottrina sia santa: L. VAN VELTHUYSEN, *Dissertatio de usu rationis*, cit., p. 109b.

³⁹ Sulle differenti sfumature di questi criteri, espresse dall'ortodossia riformata nel corso di quasi due secoli, si vedano le pagine di R.A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume II. Holy Scripture*, Grand Rapids, Baker Academic 2003, pp. 80-94, 126-130, 147, 255-285.

angeli e alle anime separate fa un uso cospicuo di tesi filosofiche cartesiane; questa tendenza rientra del resto in quella programmatica espansione, rispetto all'elenco presente nei testi cartesiani, del numero di verità che sono attingibili sia dalla ragione sia dalla fede, seppure *iuxta propria principia*; pur ritenendo che i misteri sovranaturali, come la Trinità e l'Incarnazione, non debbano essere sottoposti a un esame razionale, afferma che l'evidenza deve guidare l'interprete biblico nello stabilire se un certo passo è autorevole o no, abbandonando di fatto il criterio unanimemente seguito dall'ortodossia riformata in proposito. Il quadro delineato nella *Theologia pacifica* mostra quindi i profondi mutamenti avvenuti in vent'anni nel pensiero di Wittich e nel dibattito teologico olandese, in particolare tra quegli esponenti più sensibili al fascino della filosofia cartesiana: non è più in questione la possibilità o meno di insegnare la filosofia cartesiana nelle università olandesi⁴⁰ e nemmeno la compatibilità della sua fisica con il dettato biblico⁴¹, ma si è passati al sistematico utilizzo di alcuni temi cartesiani in campo teologico. Ancora più risaltano le differenze con l'impostazione di Descartes che, nonostante alcune battaglie ma disattese dichiarazioni nell'epistolario e con la già ricordata eccezione del tema eucaristico, aveva di fatto cercato di limitare il più possibile le frizioni con i teologi (cattolici e riformati), fino ad accettare che almeno per l'anima umana si potesse parlare di forma sostanzia-

⁴⁰ Si vedano T.A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676; the New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, PhD thesis, University of Pennsylvania 1976, e T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch*, cit.

⁴¹ Si veda R. VERMIJ, *The Calvinist Copernicans*, cit., *passim*. Su Wittich, in particolare, si vedano M. PESCE, M., «Il *Consensus veritatis* di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica», *Annali di storia dell'esegesi*, IX, 1992-1, pp. 53-76; M. SAVINI, «*Methodus*» cartesiana ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659), in *Studi cartesiani. Atti del Seminario Primi lavori cartesiani. Incontri e discussioni, Lecce 27-28 settembre 1999*, a c. di F. Sulpizio, Milella, Lecce 2001, pp. 303-331; A. DEL PRETE, *Tra Galileo e Descartes: l'esegesi biblica filocopernicana di Christoph Wittich*, in *Largo campo del filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, a c. di J. Montesinos e C. Solis, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia 2001, pp. 719-729, ed EAD., *Ermeneutica cartesiana: il contributo di Christoph Wittich*, in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Atti del Convegno «Cartesiana 2000» (Cagliari, 30/11-2/12-2000), a c. di M.T. Marcialis-F. Crasta, Lecce, Conte 2002, pp. 127-145.

le. In questo destino del cartesianismo si può certamente leggere l'influenza di elementi addebitabili alla biografia intellettuale degli attori in campo: Wittich (così come Burman) è un teologo. Questo elemento ha certamente un peso, ma non sembra essere l'unico: per quanto solidale con Wittich fino al punto da farsi espellere, ottantenne, dall'università di Leida, Heidanus non sembra fare un uso altrettanto esteso della filosofia cartesiana in teologia, mentre, come abbiamo visto, alcune delle posizioni prese da Wittich ricalcano perfettamente quelle di Van Velthuysen, che invece non ha mai avuto nessun ruolo di tipo ecclesiastico. Quel che sembra essere all'opera, almeno in alcuni dei seguaci olandesi di Descartes, è la forza trascinante di un principio autenticamente cartesiano, quello dell'unità metodologica del sapere, applicato però ben oltre i limiti in cui lo aveva ristretto il suo primo propugnatore.

