

Fernando Fiorentino

L'UOMO DI A. ARNAULD

Ciro Senofonte, studioso di storia della filosofia, ha recentemente pubblicato con Guida Editori una monografia su Antoine Arnauld, intitolata *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, un libro di 395 pagine, suddiviso in otto capitoli, con un'introduzione di 41 pagine, una conclusione di 25, intitolata «Un uomo, una vita, un pensiero» e con tre appendici, che riportano il «Testament spirituel du Messire Ant. Arnauld», il «Testament temporel» e l'elenco cronologico degli scritti, tratto dalla *Vie de Messire Antoine Arnauld*, pubblicata insieme alle *Oeuvres* (42 tomi in 38 volumi) dell'edizione Sigismond d'Arnay, Parigi-Losanna, 1775-83. Il volume si chiude con l'indice dei nomi.

I titoli dei capitoli («Un cattolicesimo tormentato», «La vita come decisione: scelte cruciali nella giovinezza di Arnauld», «L'antigesuitismo di Arnauld», «Arnauld contro la morale dei gesuiti», «Il contenuto dottrinale del libro *Sulla comunione frequente*», «Una lotta interminabile», «Arnauld e il cartesianesimo», «Arnauld e le dottrine di Malebranche», «Logica e grammatica come arti del pensare e del parlare») e in particolare i sottotitoli della «Introduzione» («La Francia nel XVII secolo», «La storia francese alla metà del sec. XVII», «I ceti sociali», «Le idee religiose», «Gli atteggiamenti filosofici», «Cartesio e la filosofia francese del Seicento», «Malebranche») ci danno una chiara indicazione dell'itinerario percorso dall'autore, conseguente a una sua precisa idea intorno ai canoni di un'ermeneutica che vuole cogliere realmente, al di là di qualsiasi boriosa conduzione iperuranica di quel tipo di discorso teoretico intemporalizzato e pretestuosamente metafisicizzato, il senso originario delle cose, degli uomini e dei pensieri degli uomini nei loro precisi legami e condizionamenti storici, perché «è fuor di dubbio, scrive nella "Prefazione", che nella concretezza storica ciascun fenomeno culturale è comprensibile solo alla luce di quel tessuto di fatti culturali, che lo avvolge» (p. 11). Qualsiasi fatto, dunque, ha un suo significato originario, che può essere colto non alla «luce» di categorie di un pensiero etichettizzante, avulse completamente dalla storia e in essa arbitrariamente introdotte, sotto l'influsso di spinte o di urgenze ideologiche, ma alla luce di «altri fatti culturali», denudati da ogni manipolazione mistificatoria.

Il ricercatore, perciò, si dovrebbe spogliare dei propri pregiudizi e dei propri panni ideologici e rivestirsi, per dirla con Machiavelli, di «panni reali

e curiali», e cioè di quei panni, con cui erano rivestiti gli «antiqui uomini», con i quali egli entrava in un dialogo ideale.

L'introduzione sono i panni del tempo di Arnauld, dei quali l'autore si veste, convinto che «qualunque discorso, che voglia uscire dalla genericità, deve subito prendere a distinguere situazioni da situazioni secondo le aree geografiche, i momenti del tempo e i livelli sociali» (p. 24).

Perciò, dopo uno sguardo generale alla Francia del sec. XVII nei suoi aspetti politici (pp. 15-17), amministrativi (pp. 18-20), sociali (pp. 20-24), religiosi (pp. 24-27), filosofici (pp. 28-41), attraverso le figure di Michele Baio, di Cornelio Giansenio, che aveva accolto le idee di Baio, di Jean Duvergier de Hauronne, detto Saint-Cyran, che aveva fatto proprie le idee di Giansenio, delinea succintamente e chiaramente i prodromi di quelle che saranno le diatribe teologiche, aspre e violente, del sec. XVII, nelle quali la voce di Antoine Arnauld (1612-1694) occuperà un posto di primo piano, incidendo fortemente e profondamente nella storia e nella cultura della Francia a tal punto che la «trasformazione morale del cattolicesimo», a cui quella voce diede un forte ed energico impulso iniziale, riuscì a far sorgere in Francia, attraverso il movimento riformatore di Port-Royal, quella «coscienza morale, scrive l'autore, che sarebbe stata la vera forza di questa Nazione fino ai nostri giorni» (p. 64).

Dal monastero di Port-Royal, infatti, di cui era stata fatta badessa l'allora dodicenne sorella di Antoine, Jacqueline, partì la spinta del rinnovamento, che consistette inizialmente nel riaffermare nel monastero la rigida osservanza dell'originaria severità della regola di San Benedetto.

Tale movimento di riforma fu incoraggiato e sostenuto dal direttore spirituale e confessore del monastero, l'abate Saint-Cyran. E l'abate Saint-Cyran incoraggiò pure l'idea della madre di Antoine, la quale voleva indirizzare il figlio verso gli studi teologici e non di giurisprudenza verso cui Antoine si stentiva più portato, seguendo in questo anche la carriera del padre, morto quando Antoine aveva ancora sette anni. E Antoine si iscrisse alla Facoltà di Teologia della Sorbona. Nel 1638 vi conseguì la licenza e nel 1643, vinti alcuni contrasti a cui non era estraneo il Card. Richelieu, fu iscritto tra i Soci della Sorbona.

Intanto nel 1641 era stato ordinato sacerdote con una certa riluttanza, così come pure con una certa riluttanza la sorella Jacqueline si era fatta suora. E come la sorella, anche lui, consigliato allo stesso modo della sorella dall'abate Saint-Cyran, cercò di vincere quella riluttanza per mezzo di un genere di vita decisamente austero, senza nulla concedere a soluzioni di comodi compromessi per la propria coscienza.

Questo rigore morale, che deve accompagnare il cristiano per tutta la vita, fu pubblicamente sostenuto da Arnauld nel trattato sulla *Comunione frequente*. Il libro divenne subito bersaglio di attacchi violenti da parte dei gesuiti, che lo denunciarono addirittura al tribunale dell'Inquisizione, facendosi forti di un passo della prefazione, dove Arnauld affermava che San Pietro e San Paolo erano «due capi della Chiesa che ne fanno uno» (p. 87). La messa in discussione del primato di Pietro costituiva un ottimo capo d'accusa negli

ambienti romani e l'Inquisizione si mosse. Per sfuggirvi Arnauld si nascose e rimase in questo suo nascondiglio per 25 anni.

Per una serie di circostanze favorevoli il libro non fu condannato espressamente. Tra queste circostanze è da annoverare la pubblicazione a Lovanio di un'opera postuma di Giansenio, l'*Augustinus*, dove si attaccava fortemente la teologia morale lassista del gesuita de Molina.

Arnauld prese subito le difese di Giansenio e rispose energicamente alle accuse di calvinismo, lanciate dai gesuiti contro l'*Augustinus*, del quale erano riusciti a far condannare 5 proposizioni (cfr. p. 51).

I motivi della contrapposizione creatasi tra gesuiti e giansenisti sono visti da Senofonte non tanto nel fatto che il padre di Arnauld avesse perorato nel lontano 1602, davanti ad Enrico IV, la causa della non ammissione dei gesuiti alla *Société de la Sorbonne*. «Pensare che tutta l'opposizione fra gesuiti e giansenisti si riducesse a questo, scrive Senofonte in risposta a questa tesi che pure era stata sostenuta da qualche studioso, significherebbe perdere di vista qualcosa di fondamentale, che occorre qui illustrare» (p. 101).

Il punto nodale del conflitto tra gesuiti e giansenisti è visto, invece, da Senofonte, nel tipo di rinnovamento cristiano propugnato dalle due parti. I gesuiti, in risposta ai movimenti di Riforma, che staccavano dalla Chiesa larghe fasce di fedeli, facevano consistere tale rinnovamento in un fatto di «obbedienza», perché solo a questa condizione era possibile sostenere e conservare il primato del Papa, messo in crisi da quei movimenti. Un sistema di dipendenza e di sottomissione faceva sì che il Papa rappresentasse per i credenti «la massima autorità in ogni campo cui ubbidire in tutto e per tutto attraverso la sottomissione ai confessori, ai direttori spirituali, ai parroci e ai vescovi» (p. 103).

Molto diversa dalla prospettiva gesuitica era quella giansenista, secondo la quale «il cristiano doveva rinnovarsi nel proprio interno attraverso l'adozione di un sistema dottrinale e di comportamenti morali conformi alla fede e alla vita della Chiesa primitiva» (*ib.*).

E poi l'autore, dopo essersi soffermato brevemente sui fondamenti teorici della morale lassista e probabilista dei teologi gesuiti (De Molina, T. Sanchez, E. Bauny, V. Filiutius...), che avevano trovato nella *casistica* le condizioni ottimali per «stiracchiare» la morale, adattandola ai casi e alle persone, si addentra nel dedalo del tormentato problema della Grazia, che si tirava dietro contemporaneamente e imprescindibilmente il problema della *giustificazione*, a causa del quale, si sa, il fronte unito del cristianesimo si spaccò nei tre tronconi del cattolicesimo, del luteranesimo e del calvinismo.

Secondo Senofonte il termine «Grazia» aveva acquistato una valenza denotante, come reale *qualità* esistente nella sostanza dell'uomo, attraverso l'applicazione delle categorie aristoteliche (in particolare con S. Tommaso) al *ke-rygma* originario, dove piuttosto tale termine alludeva «al rapporto della bontà di Dio verso l'uomo» (p. 120), la cui connotazione originaria, dunque, faceva riferimento alla realtà divina non già a quella umana.

La tesi indubbiamente originale di Senofonte è che, per capire l'opposizione di Arnauld al molinismo, «bisogna abbandonare il metodo seguito fino ad oggi nell'illustrare le rispettive posizioni come se si muovessero su di uno stesso piano o su di un identico sistema linguistico» (p. 138). Arnauld, infatti, rifiutava il sistema linguistico e concettuale del molinismo. Perciò, chiedersi se ammettesse o se non ammettesse il libero arbitrio sarebbe come porsi una domanda fuori luogo. Scrive, infatti, Arnauld: «La libertà della volontà è una cosa di sentimento e di esperienza, di cui non si potrebbe dubitare» (*ib.*). Per lui è una verità evidentissima, su cui è inutile disquisire: c'è e basta.

Tuttavia queste tesi, se non portarono Arnauld su posizioni calviniste, lo portarono quanto meno su posizioni, che contrastavano con quelle dei gesuiti. Si veda per esempio, nello scritto *Sulla comunione frequente*, quel consiglio che Arnauld dava di praticare per un lungo periodo la Confessione prima di accedere alla Comunione, perché era convinto che una sola Confessione, nella quale si riceve la Grazia di Cristo, non fosse sufficiente a purificare completamente l'animo dalla concupiscenza, quasi che l'efficacia del sacramento della Penitenza non dipendesse *ex opere operato*, ma *ex opere operantis*.

Senofonte fa però chiaramente notare che questo consiglio di Arnauld non deve essere analizzato alla luce di categorie scolastiche, ma secondo un'ottica psicologica. Infatti, pur restando sempre vero per Arnauld che l'efficacia della Penitenza dipende *ex opere operato*, tuttavia il teologo portorealista insiste molto sul fatto che il fedele ha bisogno di un lungo lavoro interiore, di una specie di tirocinio penitenziale, durante il quale egli, in una continua lotta per vincere la «concupiscenza» (Giansenio), si trasforma moralmente fino a diventare «acceso» a Dio. In questo tirocinio penitenziale «egli guarisce a poco a poco, rileva Senofonte, con una terapia che può durare anche molto tempo; alla fine, quando il prete lo ritiene guarito dai suoi mali morali, lo assolve dai peccati e lo accosta alla comunione» (p. 148).

Una volta impostato il problema in chiave psicologica, era naturale che Arnauld non consigliasse al fedele di accostarsi alla Comunione, nonostante il parere contrario dei gesuiti, neppure quando era in peccato veniale. E ciò che avrebbe dovuto intrattenere il fedele di accostarsi con troppa sufficienza al sacramento della Comunione doveva essere per Arnauld il «timore di Dio», «i cui altari sono tremendi (*redoutables*), perché la sua presenza è tremenda» (*ib.*).

Senofonte, a questo punto, avanza un'ipotesi possibile di lettura in chiave psicanalitica, sostenendo che Arnauld avrebbe proiettato — ma è solo un'ipotesi — nella figura di Dio quella del padre, del quale egli, anche se lo aveva perso quando aveva sette anni, si era fatta un'idea «terribile». Nell'ambiente in cui viveva, infatti, «si conservava un modello autoritario di padre, formatosi nei secoli precedenti» (p. 146).

Lo scritto *Sulla Comunione Frequente*, si è detto, non fu più ad un certo punto il bersaglio degli attacchi dei gesuiti, perché questi furono impegnati su di un altro fronte, che ne assorbiva tutte le energie a motivo della sua periculo-

sità nei confronti delle loro dottrine. Tale fronte era costituito dall'*Augustinus* di Giansenio, condannato con la bolla *Ad sanctam beati Petri sedem* (16 ottobre 1656) di Alessandro VII, nella quale il papa aveva rielencato le cinque proposizioni, già definite eretiche da Innocenzo III tre anni prima, aveva ribadito che tali proposizioni erano presenti nell'*Augustinus* ed era tornato a condannarle.

Da quella bolla fu ricavato un *Formulario*, che il papa propose al re di Francia, affinché fosse fatto firmare da tutto il clero francese. Tale bolla, secondo Senofonte, rappresentava il massimo dell'arbitrio, perché osava pronunciarsi «sulle intenzioni dell'autorità papale» (p. 163), sostenendo che ciò che pensava Giansenio corrispondeva a ciò che pensava il papa.

Arnauld reagì immediatamente, pubblicando un *Cas proposé par un docteur*, dove Senofonte vede aspetti e angolazioni «che sono stati trascurati da tutti quelli che lo [sc. Arnauld] hanno studiato» (p. 165), in quanto che il caso proposto dal teologo portorealista consiste nel chiedersi «che senso possa avere una dichiarazione di essere convinti che le cinque proposizioni siano presenti nell'*Augustinus*, quando si sia convinti, per costatazione personale, che non ci sono» (*ib.*). Era, cioè, qui in embrione quel concetto cartesiano di evidenza, che, esteso alla fede, doveva portare nel Settecento al rigetto della stessa fede. E lo strano è che, fa notare Senofonte, di tale rigetto fu in qualche modo complice «chi [sc. Arnauld] era più rigorosamente preoccupato di stringersi attorno all'ortodossia cristiana» (*ib.*).

Infatti «Arnauld è il caso tipico di un cattolico a tutta prova, il quale è fermamente deciso a difendere l'ortodossia della sua posizione sulla base dell'invincibile coscienza che la sua fede coincide col fatto del Magistero Scritturistico» (p. 166). E Senofonte vede in questa posizione i prodromi del laicismo illuministico.

La posizione di Arnauld si chiarisce in un altro scritto polemico, intitolato *Réflexions d'un docteur de Sorbonne*, dove fa appello «ai propri lumi», contro i quali nessuno può essere obbligato di andare. E qui puntualmente Senofonte osserva ancora che il termine «lume» non va inteso scolasticamente come «lume della ragione», bensì in senso psicologico come «sentimento dell'evidenza» (cfr. p. 168).

L'accentuazione linguistica dell'interpretazione di Senofonte mette in rilievo che nella stessa opera Arnauld parla pure di «scienza» e anche questa volta tale termine non va interpretato secondo il linguaggio degli scolastici, ma secondo quell'uso moderno di questo concetto, che va man mano definendosi e, cioè, come «conoscenza di un oggetto *in se stesso*» (p. 169).

Questi nuovi strumenti linguistici di Arnauld lo portano a sostenere la tesi che «la Chiesa può sbagliarsi nelle *questioni di fatto*» (*ib.*), relativamente alla dubbia paternità gianseniana delle cinque proposizioni, oggetto del contendere.

Il punto culminante della polemica fu segnato dalle tre *Memorie*, indirizzate da Arnauld al Parlamento, al Procuratore Generale e agli Avvocati Gene-

rali del Parlamento di Parigi, attaccando la bolla papale e impostando la lotta in termini di «libertà di coscienza».

I gesuiti contrattaccarono, accusando Port-Royal di calvinismo. Arnauld si difese indirettamente da queste accuse, scrivendo due opere contro il calvinismo, intitolate *Le renversement de la morale* e *Le renversement de la morale de Jésus-Christ*, criticando violentemente il calvinismo, il quale ammetteva che il fedele poteva essere nello stesso tempo giusto e pieno di peccati, perché l'imputazione della giustizia dipendeva, secondo Calvino, da una libera decisione di Dio e non dalla rettitudine meritoria dell'uomo. Per questo Arnauld, ricorrendo ad un'immagine evangelica, non esita di chiamare i calvinisti «sepolcri imbiancati», perché, sebbene esternamente avessero tutta l'apparenza di essere uomini giusti, internamente erano pieni di ossa di morti e di ogni putridume.

Gli attacchi di Arnauld, rivolti contro i gesuiti, colpivano indirettamente anche il tomismo, che allora la Controriforma stava cercando di rimettere in auge attraverso le opere della cosiddetta Seconda Scolastica.

La non utilizzazione da parte di Arnauld dell'apparato concettuale tomistico lo rendeva disponibile ad accogliere le nuove dottrine filosofiche e in particolare quelle di Cartesio, che, avendo alcuni punti in comune con S. Agostino, non poteva lasciare indifferente Arnauld, che di S. Agostino era un appassionato studioso.

Arnauld compare nella storia del cartesianesimo a motivo delle *Quarte obiezioni*, che sollevò alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio. In una prima obiezione egli si rivolge a Cartesio in veste di filosofo e in una seconda in veste di teologo. Dopo aver ricordato che anche S. Agostino, partendo dal dubbio, è riuscito a provare l'esistenza di chi dubita (*De libero arbitrio*), Arnauld contesta a Cartesio il fatto che dalla non coincidenza concettuale del corpo con lo spirito abbia ricavato la *reale* distinzione di *res cogitans* e di *res extensa*. Nella seconda obiezione Arnauld fa due rilievi a Cartesio: a) Cartesio afferma che la falsità si trova solo nei giudizi e poi sostiene pure che l'idea di un essere infinito è necessariamente vera; b) Cartesio parla di *causa* di Dio, ma teologicamente è insostenibile attribuire una causa a Dio.

Senofonte ribadisce che in queste obiezioni Arnauld rimane pur sempre un teologo, anche quando riveste i panni del filosofo e in quanto tale egli non può essere «mai uno studioso imparziale», perché valuta «tesi e dottrine in funzione dei principi di fede cui aderisce» (p. 198). È una tesi che noi non ci sentiamo di condividere pienamente: primo perché ogni uomo ha una sua fede, che può essere sia terrena sia ultraterrena, poi perché il concetto di «parzialità» e di «imparzialità» è un concetto più morale che logico ed esso coinvolgerebbe in particolare le intenzioni di chi ne venisse accusato. E lo stesso Senofonte in più parti ha dichiarato la sua contrarietà a qualsiasi processo alle intenzioni. D'altra parte la stessa geometria, sul modello della quale si è formato un moderno concetto di «scienza» e a cui lo stesso Cartesio si ispira, inizia il suo di-

scorso, partendo da alcuni postulati. E il postulato è per definizione qualcosa, che si assume senza dimostrazione.

È in base a questo moderno concetto di scienza che Senofonte sottolinea l'opposizione di Arnauld alla scolastica, che in fatto di scienza, invece di studiare la natura con la ragione, si appoggiava all'autorità di Aristotele, usando le categorie linguistiche. Appunto per ciò il dibattito tra la scolastica e Arnauld, che aveva appreso da S. Agostino a credere in materia di fede e a non credere in materia di ragione, era un dibattito «senza speranza di conclusione, perché le due parti non si intendevano e non potevano intendersi» (p. 201).

Il motivo del contendere sta secondo noi nel fatto che Arnauld, convinto di poter spiegare la fede cristiana mediante il solo ricorso alla Sacra Scrittura e ai Padri della Chiesa, poteva trovare nelle dottrine dei Padri solo un apparato linguistico-concettuale di derivazione platonica, a cui S. Agostino, il Padre per eccellenza agli occhi di Arnauld, attinge copiosamente. Noi non possiamo dire se i Padri della Chiesa, avendo avuto la possibilità di conoscere la fisica e la metafisica aristotelica, che in quel tempo per note vicende era poco diffusa, fossero stati disposti o meno ad utilizzarne l'apparato concettuale. Né si può sostenere con Arnauld che, non essendo stato utilizzato dai Padri, deve necessariamente essere incompatibile con la Sacra Scrittura, laddove trova compatibilissimi con la Sacra Scrittura categorie di indubbia derivazione platonica. D'altra parte, e Senofonte puntualmente lo fa notare, lo stesso Arnauld utilizza il concetto aristotelico di «sostanza» (intesa come *id quod sub stat*, come ciò che sta al di sotto di qualsiasi mutamento), quando, per distinguere l'anima, «che permane» identica a se stessa nell'identità della propria individualità, dai pensieri «che mutano», riconosce che «bisogna intendere la prima in senso *sostanziale* e i secondi come modificazioni *accidentali*» (p. 225).

È giusta però la critica di Arnauld, e Senofonte puntualmente censisce, rivolta a quel tipo di sapere scolastico, che era giunto a discquisizioni e ad accentuazioni linguistiche al limite del «senso» o addirittura prive di «senso» (cfr. p. 219).

La discussione intorno al cartesianesimo non poteva non far impattare Arnauld con un problema, che rimase in eredità alla filosofia postcartesiana, dal momento che la soluzione proposta da Cartesio non aveva lasciato soddisfatto nessuno. Si tratta del problema del rapporto tra pensiero e corpo posto nei termini di *parallelismo psicofisico*. Il problema era determinato dal fatto che il movimento di un corpo produce effetti su di un altro corpo, ma non ne può produrre sull'anima, perché l'anima non può andare soggetta a spostamento. Posto questo parallelismo tra anima e corpo, c'era da chiedersi «se dei due termini paralleli» l'uno fosse causa dell'altro o Dio fosse causa dell'uno e dell'altro» (p. 216).

La discussione di questo problema metteva Arnauld di fronte alla soluzione *occasionalistica*, proposta al riguardo da Malebranche.

Tale problema, a nostro parere, non poteva in nessun modo essere risolto razionalmente, a partire dal *cogito*. Se, infatti, il pensiero è un pensiero vuoto

di essere, esso non potrà mai incontrare l'essere e l'essere del *cogito* non è che l'essere *pensato*, ma mai l'essere in senso ontologico. L'unica soluzione non poteva non essere che quella proposta da Malebranche, il quale si serve di Dio come di un *Deus ex machina*.

Poiché i corpi non possono influire sull'anima, le idee, mediante le quali noi li conosciamo, non possono derivare dai corpi: esse derivano a noi direttamente da Dio, nel quale, noi *vediamo le cose*. È sulla dottrina delle idee, intese da Malebranche come «esseri rappresentativi» delle cose, che si appunta la critica di Arnauld, secondo la quale la «nostra mente non ha bisogno, per conoscere le cose materiali, di *alcuni esseri rappresentativi*, distinti dalle percezioni». La tesi di Malebranche poneva grossi problemi, in considerazione anche del fatto che, per conoscere le cose, era sufficiente soltanto che noi avessimo in noi queste idee e che non era affatto necessario che, al di fuori della mente, ci fosse qualcosa che rassomigliasse a questi *esseri rappresentativi*, quali erano le idee. «In altre parole, commenta opportunamente Senofonte, l'essere rappresentativo ci dispensa dall'essere reale; ma come può essere ancora rappresentativo, se può anche non rappresentare niente?» (p. 235).

Gli attacchi di Arnauld a questa dottrina erano dettati dall'intenzione di rivendicare l'autenticità della dottrina cristiana contro qualsiasi tentativo filosofico o teologico, che mirasse a sfumare o addirittura ad annullare, come farà di lì a poco Spinoza, le distinzioni e le distanze tra Dio e l'uomo e tra Dio e il mondo.

La dottrina delle idee, come *esseri rappresentativi*, viene qualificata da Arnauld come *pregiudizio di infanzia*. Secondo Arnauld, infatti, Malebranche, nel definire le idee come «esseri rappresentativi», avrebbe utilizzato quell'esperienza che facciamo nella nostra infanzia, quando, vedendo le immagini dentro superfici speculari, noi siamo convinti di vedere non un oggetto, riflesso nello specchio, ma un'immagine. Secondo Arnauld questa convinzione è erronea, perché in uno specchio noi percepiamo un oggetto e non l'immagine.

A questa critica arnauldiana della teoria malebranchiana degli *esseri rappresentativi* Senofonte aggiunge un'osservazione, che non ci sembra di poter condividere. Così scrive: «Ovviamente Arnauld, senza dirlo esplicitamente, include nella sua condanna anche la dottrina scolastica delle *specie conoscitive*, sia sensibili che intellettuali» (p. 229).

Abbiamo qualche perplessità per condividere questo rilievo, perché nella tradizione scolastica le *specie impresse* e le *specie espresse* non sono mai state considerate come *id quod cognoscitur*, bensì come *id «quo» cognoscitur*. Esse non sono altro che modificazioni o dei sensi o dell'intelletto, prodotte su di essi dall'azione degli oggetti, che *in esse* vengono conosciuti. L'immagine, che si forma sull'occhio nell'atto del vedere è una modificazione dell'occhio, che scompare non appena scompare l'oggetto. La sostanzializzazione dell'immagine, invece, implicherebbe la sua permanenza anche dopo la scomparsa dell'oggetto. Lo stesso discorso vale per la sostanzializzazione delle idee, che non è mai appartenuta al bagaglio concettuale della scolastica. Anzi la scolastica non

ha mai parlato di «idee», appunto perché la nozione di idea, come è avvenuto in Malebranche, può indurre a credere che al di là della mente non si sa *se e che cosa* possa corrispondere nella realtà. E questa è, in fondo, una dottrina platonica. Secondo Platone, infatti, le idee sono le «visioni» (*idea* ha la stessa radice di *oraio*) che l'animo ha avuto, *indipendentemente* dal mondo fisico. È l'indipendenza dell'idea dal mondo fisico, che ne ha provocato la sua sotanzializzazione. Ma tutto questo discorso non solo è stato sempre estraneo ad Aristotele, da cui S. Tommaso dipende, ma lo stagirita lo ha sempre bollato come procedimento «irrazionale», «falso», «ridicolo», «assurdo» (cfr. *De coelo*, B 1, A 10, Γ 8).

E quando Arnauld, criticando Malebranche, definisce l'idea come «modificazione dell'anima costituita dal fatto che essa diventa conoscente» (p. 257), escludendo con ciò che l'idea possa essere una realtà per sé stante o un *id quod* (un *tóde ti*), sta utilizzando evidentemente delle categorie scolastiche, forzando in questo anche il concetto stesso che Cartesio aveva di *idea*. «Tra i miei pensieri, scrive Cartesio infatti, alcuni sono come le *immagini delle cose*, e a quelli soli conviene propriamente il nome di *idea*» (*Meditazioni cartesiane*, III). Se dovessimo ragionare come Arnauld, dovremmo vedere anche in Cartesio dei *pregiudizi d'infanzia*. E nel dir questo non stiamo certamente incorrendo in quel falso ragionamento o sofisma, consistente tra l'altro, secondo Arnauld, nell'«abuso dell'ambiguità delle parole», come scrive nella *Logique ou art de penser* (cfr. p. 296).

Arnauld ebbe l'occasione di scrivere l'abbozzo di un trattato di logica per il duca di Chevreuse Honoré d'Albert. Successivamente riprese questo lavoro con l'intento di pubblicarlo. Nell'opera di revisione si fece aiutare da Nicole, ma fondamentalmente il trattato è di Arnauld.

Di un qualche rilievo è il fatto che Arnauld, invece di dedicare una prima parte della logica, secondo le trattazioni classiche, all'analisi dei termini, egli la dedica all'analisi delle *idee*, che non hanno nulla a che fare, secondo Senofonte, né con le idee di Platone e tanto meno con i concetti di Aristotele, bensì con le idee di Cartesio. E ciò si può vedere nel fatto che egli ha cura di evitare che le idee vengano confuse con le immagini. Le idee di Arnauld, annota con puntualità Senofonte, «sono i riferimenti semantici delle parole che usiamo, quando comprendiamo quello che diciamo» (p. 282). Per Arnauld avere un'idea significa capire, in quanto che l'idea «è un atto mentale rivolto intenzionalmente ad un oggetto» (*ib.*). È un *atto* e non un *essere rappresentativo*, come diceva Malebranche. Tuttavia Arnauld non prende le dovute distanze da Malebranche, tanto che, nel definire l'origine delle idee, ripropone l'occasionalismo malebranchiano, sebbene in chiave psicologica e non metafisica. Scrive infatti che «nessuna idea presente nella nostra mente ha origine dai sensi se non come occasione, nel senso che i movimenti che si producono nel nostro cervello, che sono tutto quello che i sensi possono fare, danno occasione all'anima di formarsi diverse idee che essa non si formerebbe in loro mancanza» (p. 283).

In Arnauld però si assiste contemporaneamente ad un'apertura al moderno e a un ritorno all'antico. C'è un ritorno all'antico, quando riconduce le idee alle categorie aristoteliche. C'è un'apertura al moderno, per esempio, quando fa dipendere l'oscurità di certe idee dal fatto che noi le leghiamo a delle parole, riproponendo la ben nota teoria baconiana degli *idola fori* del *Novum organum*.

Il ritorno all'antico è pure da vedere nella definizione della proposizione, intesa come «un giudizio col quale si afferma o si nega che un'idea conviene ad un'altra». Senofonte critica questa definizione, rilevando che ad essa non è possibile ricondurre i giudizi *di fatto*. E fa l'esempio che nella proposizione «Alessandro vinse Dario» non è possibile vedere un rapporto di convenienza tra il soggetto «Alessandro» e il predicato «vinse Dario». E aggiunge che «le affermazioni di fatti storici non possono essere considerate come giudizi di convenienza fra idee» (p. 293).

E tutte queste osservazioni, secondo noi, sono giuste. Il predicato, infatti, secondo Arnauld, non viene ricavato dall'esperienza, come accade nei giudizi *di fatto* o come accade nei giudizi *sintetici a priori* kantiani. Il predicato è ricavato, al contrario, o dall'analisi dell'*estensione* dell'idea o dall'analisi della sua *comprensione*. Nella proposizione «Tutti gli uomini sono mortali» o si intende che gli «uomini» appartengono alla classe dei «mortali» e in questo caso il nostro pensiero si muove dal soggetto e va ad includerlo nella classe significata dal predicato, di cui «uomo» è una sottoclasse. Oppure si intende che il concetto di «mortale» è una connotazione inclusa nel concetto di uomo e in questo caso il nostro pensiero muove dal predicato e va verso il soggetto. In entrambi i casi il predicato è comunque derivato o dall'*analisi* del soggetto, nel caso che si segua la via della *comprensione*, o dall'*analisi* del predicato, nel caso che si segua la via dell'*estensione*. La logica dell'analisi non può includere per definizione i giudizi di fatto.

Perciò, quando Senofonte giudica «inammissibile» (*ib.*) la definizione che Arnauld dà di proposizione, questo giudizio è vero in senso lato, ma in senso specifico a nostro avviso non lo è, perché Arnauld si muove ancora all'interno dell'analitica classica.

Questo essere «prigioniero dello schema aristotelico-scolastico» (p. 300) conduce sempre Arnauld a prospettare i nuovi fermenti del sapere, che urgono un po' dovunque per entrare nel patrimonio della cultura, senza però riuscire a portare fino in fondo il discorso iniziato. La qualifica di «Giano bifronte» potrebbe non essere una prerogativa del solo Telesio.

Con questa chiave di lettura Senofonte analizza anche la *Grammaire générale et raisonnée*, nella quale Noam Chomsky (*Cartesian Linguistic: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, 1966, pp. 31-51) aveva visto dell'originalità nel fatto che Arnauld collegasse il livello linguistico puramente verbale con un livello più profondo, e cioè con il livello del concepire. Ma l'originalità di Arnauld, secondo Senofonte, consiste semplicemente nell'aver ammesso la «doppia struttura» e cioè la struttura «superficiale» del linguaggio e la struttura «profonda» del pensiero. Ma i legami tra le due strutture non sono

del tipo della linguistica moderna di matrice bloomfieldiana. Arnauld si muove sempre e comunque «sullo sfondo di una tradizione platonico-aristotelica» (p. 311). Perciò la grammatica di Port-Royal non è la grammatica di Chomsky.

Prima di chiudere la sua monografia e tirare le somme della sua ricerca intelligentemente puntigliosa e anche, se non fosse per quel suo pregiudizio su tutto il tomismo, sufficientemente obiettiva, Senofonte passa in rassegna la letteratura critica su Arnauld. Dopo aver ricordato l'articolo (*Dictionnaire historique et critique*) assai documentato e di «grande interesse» (p. 325) di P. Bayle, al quale aveva dedicato un'altra monografia (*Pierre Bayle. Dal calvinismo all'illuminismo*, Napoli, 1978) e la poderosa opera in cinque volumi di Jean Orcibal (*Les origines du Jansénisme*, Lovanio-Parigi, 1947-62), che «ha gettato molta luce sui momenti cruciali che preparano le idee gianseniste» (p. 327), Senofonte dice di non aver potuto e voluto utilizzare, per ragioni metodologiche, l'opera di Jean Laporte (*La doctrine di Port-Royal*, Parigi, 1923-1952), la quale, poiché cerca di integrare punti di vista di autori diversi, non è adatta a chi voglia avere idee chiare sulle posizioni caratteristiche di Arnauld.

L'opera di Augustin Grazier poi (*Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Parigi 1922) è così ricca di informazioni sui rapporti tra Arnauld e gli altri portorealisti che Senofonte si è sentito praticamente dispensato dall'insistere sui dettagli biografici.

L'opera poi di Frédéric Delforge (*Les petites écoles de Port-Royal*, Parigi, 1985) può essere utilmente consultata da chi vuol essere ragguagliato sulle attività scolastiche di Port-Royal, ma vi trova poco spazio dedicato ad Arnauld.

La critica di Senofonte si appunta particolarmente sulla monografia di Leonardo Verga (*Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, Milano, 1972) in due volumi, il primo dei quali è dedicato alla teologia, alla filosofia, alla logica, alla geometria, alla grammatica e all'antropologia filosofica, mentre il secondo è dedicato alla gnoseologia, alla teodicea e alla morale. Senofonte contesta a questa ricerca «la pretesa di staccare dal pensiero di Arnauld una *faccia* o aspetto filosofico per così dire distinto dalla *faccia* o aspetto teologico» (p. 329). Un'operazione di tal genere è «assurda», perché «Arnauld è stato un teologo ed essenzialmente un teologo» (*ib.*);

Ciò che Senofonte, dunque, esclude è la pretesa di considerare un Arnauld filosofo accanto e soprattutto indipendente da un Arnauld teologo. È vero che in Arnauld ci sono due atteggiamenti, che sembrano essere distinti: l'atteggiamento con il quale si affida e si sottomette alle verità di fede, derivate dalla Sacra Scrittura e dai Padri della Chiesa, e l'atteggiamento con il quale Arnauld si affida e si sottomette alle verità dell'evidenza razionale (cfr., per esempio l'inizio della lettera di Leibniz del 28 novembre-6 dicembre 1686 in Leibniz, *Scritti filosofici*, vol. I, UTET, p. 135), dalla quale nessuna autorità terrena né temporale né spirituale può distorglierlo. Ma in entrambi i casi il credente Arnauld rimane sempre credente e non accade che, nel mentre si affida all'evidenza della ragione, cessi di essere credente per diventare filosofo. È questo l'Arnauld di Senofonte, il quale vede in questa unità profonda del-

l'uomo Arnauld e dell'uomo di Arnauld alcune radici e semi della laicizzazione del pensiero francese del Settecento. E crediamo che in questa analisi si nasconda il motivo del titolo, che Senofonte dà alla sua monografia, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*.

Per questi motivi Senofonte non esita a concludere il suo lavoro con questa osservazione: «Dobbiamo pensare che cinque anni prima che gli Stati Generali si riunissero e dessero inizio alla Rivoluzione francese, mettendo in moto una larga parte del clero contro le pretese della Santa Sede ed a favore del rinnovamento civile e politico della Francia, l'interesse delle idee di Arnauld era così intenso in Francia da giustifica anche dal punto di vista economico una così grande impresa editoriale [sc. l'edizione completa delle opere di Arnauld degli anni 1775-83]. È mia convinzione che si debba rivedere la tesi comune, secondo cui la Rivoluzione francese sarebbe stata preparata soltanto dalle idee dei *philosophes*; forse bisognerebbe aggiungere che fu preparata anche dal pensiero teologico, per esempio dalle idee di Arnauld» (p. 342). Un giudizio, che condividiamo in pieno e che condividerebbero tutti coloro che non hanno mai pensato che la storia si potesse spiegare con due o tre formule o con due o tre cause.

E Senofonte ha sufficientemente spiegato le ragioni teoretiche di questa tesi, quando si è spogliato dei «panni reali e curiali», per usare il linguaggio del Machiavelli, e ha rivestito quelli degli uomini del Seicento, un secolo di difficile interpretazione, perché non era riuscito ancora a darsi una precisa identità: gli uomini di allora, infatti, non volevano più essere *antichi*, ma non erano ancora riusciti ad essere *moderni*.