

„Coeli Enarrant Gloriam Dei”.

Il destino dell’armonia delle sfere” e la teologia moderna

 Alberto Frigo

Tra il XVI e il XVIII secolo il concetto tradizionale di «armonia delle sfere» subisce un graduale processo di secolarizzazione e declino. L’idea di una musica celestiale si svincola cioè dal contesto teologico all’interno del quale era stata elaborata e si carica di significati nuovi per poi avviarsi a scomparire definitivamente. Mentre Clemente Alessandrino definiva i cieli uno «strumento con tante voci del Verbo divino», già Johannes Tinctoris nel 1477 scrive: «nessuno mi persuaderà mai che le armonie musicali, che non possono essere prodotte senza suoni, possano essere frutto del moto dei corpi celesti»¹. Le ragioni di questo processo sono state più volte indagate. In particolare si è fatto cenno alla maggiore attenzione dedicata dai trattati musicali al concreto fenomeno sonoro e alla prassi dei musicisti. Liberandosi dalle speculazioni puramente astratte, è stato detto, la trattatistica rinascimentale si rese autonoma anche dal retroterra teologico che le sottendeva. L’«armonia coelestis», la «musica mundana» di Boezio, diventava, cioè, un caso tra gli altri del fenomeno musicale *tout court*, non più «l’unica vera musica» che legittima le altre soltanto nella misura in cui «partecipano o ricordano l’armonia del cosmo»². Una spiegazione simile è sicuramente veritiera e le pagine di autori come Glareanus o Galilei la confermano pienamente. Basti citare a prova la definizione di «musica mundana» fornita da Zarlino: «quell’armonia che [...] si conosce essere tra quelle cose che si veggono e si conoscono nel cielo [...] nel legamento degli Elementi, et nella varietà dei tempi»³. Ma, pur fondata, questa spiegazione rischia, a nostro parere, di semplificare troppo quel processo di secolarizzazione. Come ha mostrato Hollander in uno studio capitale e troppo trascurato⁴, il destino dell’«armonia delle sfere» non si giocò, infatti, soltanto nel contesto della trattatistica musicale. Il nuovo atteggiamento dei teorici rinascimentali fu certamente una delle ragioni principali che portarono al declino di un’immagine dell’universo dominante per secoli. Ma non fu certo l’unica. Di più: è difficile immaginare che il mutamento di un concetto di origine teologica sia causato da elementi tutti esterni alla teologia. Come nel caso di concetti quali «stato», «natura» o «amor di sé» il fenomeno di secolarizzazione

¹ Citato in Enrico FUBINI, *L’estetica musicale dall’antichità al Settecento*, Einaudi, Torino 1976, p. 107.

² Ivi, p. 73.

³ Ivi, p. 111.

⁴ John HOLLANDER, *The Untuning of the Sky: Ideas of Music in English Poetry, 1500-1700*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1961.

appare infatti come il risultato dell'interazione tra cause interne e cause esterne al dominio teologico. Nelle pagine che seguono vorremmo dunque indicare quali ragioni di ordine prettamente teologico portarono alla secolarizzazione e al declino dell'idea di una «armonia delle sfere». Ovvero, in qual modo l'armonia celeste perse progressivamente il suo ruolo di manifestazione di Dio proprio per effetto di alcune decisioni prese in sede di teologia. Per far questo occorrerà innanzitutto mostrare come si modificò l'interpretazione dei passaggi biblici che confortavano l'idea dell'«armonia delle sfere». E sottolineare, poi, come tale mutazione nell'ermeneutica si legasse alla sempre maggiore centralità assunta dal tema della grazia nell'epoca moderna. Le oscillazioni di senso di qualche versetto biblico ci permetteranno di comprendere meglio il passaggio -inaudito- dal «poema dell'universo» di Agostino all'«universo muto» di Pascal.

1. L'assunzione in ambito teologico dell'immagine pitagorica dell'«armonia delle sfere» si fondava su di una terna di testi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ovvero: «Coeli enarrant gloriam Dei» (*Ps.* XVIII); «A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator» (*Sap.* XIII, 5) e soprattutto «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (*Rm.* I, 20). In questi tre versetti biblici risultava espressa, infatti, la medesima convinzione: che a partire dal creato l'uomo, provvisto delle sue sole forze, potesse giungere ad una conoscenza -pur parziale- di Dio creatore. In particolare, il testo di S. Paolo, riconoscendo addirittura una «intelligenza» di Dio anche ai Gentili (è di essi che parla infatti), forniva una legittimazione esplicita al recupero, in sede teologica, di concetti di natura filosofica -come ad esempio quello pitagorico dell'«armonia delle sfere». L'uomo può speculare secondo verità di Dio, appoggiandosi sulle capacità della pura ragione, perché risalendo dalla contemplazione del mondo creato incontrerà e riconoscerà creatore. L'ipotesi di una «teologia naturale» non rappresenta che la conseguenza diretta dell'ermeneutica di questi testi⁵: se Dio lascia una impronta di sé nel creato risulta in effetti non solo legittimo ma addirittura doveroso costruire un sapere su Dio che elabori, per via analogica, le «vestigia Dei» presenti in natura. Fu San Tommaso a fissare questa serie di idee in una tradizione indiscussa fino alla fine del Cinquecento. Nel suo commento alla *Lettera ai Romani*, a glossa del versetto 19 («Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit») il *Dottore Angelico* scrive infatti che i «sapientes gentilium» conobbero la «veritatem» di Dio giovandosi del fatto che Egli dispone «exterius visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur».

Dicit ergo [sc. Paolo] primo: recte dico quod veritatem Dei detinuerunt, fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia *quod notum est Dei*, id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, *manifestum est in illis*, id est manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco⁶.

⁵ Il passaggio dalla *Lettera ai Romani* compare anzi tradizionalmente sui frontespizi di quasi tutte le opere intitolate «Theologia naturalis».

⁶ TOMMASO, *Super Epistulam B. Pauli da Romanos lectura*, cap. 1 l. 6

La possibilità di «intelligere» affermata da Paolo e dai testi dei *Salmi* e della *Sapienza* coincide dunque con una «omnibus naturaliter inserta cognitio existendi Deum». Osservando il creato, si affermava, l'uomo può cioè giungere tramite il suo «lumen» naturale a concludere l'esistenza di Dio («notum Dei»). Descartes non farà che ripetere questa convinzione millenaria, riprendendo quegli stessi testi in apertura delle *Meditazioni*:

L'on infère de la Sainte Écriture, que sa [di Dio] connaissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile que ceux qui ne l'ont point sont coupables. Comme il paraît par ces paroles de la Sagesse, chapitre 13, où il est dit que *leur ignorance n'est point pardonnable: car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point trouvé plus facilement le souverain Seigneur ?* Et aux Romains, chapitre premier, il est dit qu'ils sont *inexusables*. Et encore au même endroit, par ces paroles: *Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux*, il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir⁷.

Da un punto di vista generale si può dire dunque che il tema dell'«armonia delle sfere» non fu che un esempio della convinzione generale secondo cui la natura costituisce una *scala* per giungere a Dio. Meglio: ne costituì l'esempio principe: in quanto privi di materia i corpi celesti sono infatti le creature più perfette e quindi più perfettamente esprimono la verità del creatore. L'armonia inaudibile che i loro moti producono coincide in tutto e per tutto col canto di gloria che i «coeli enarrant» secondo i *Salmi*. I molti testi in cui questa convinzione si esprime nella trattatistica medievale sono ben conosciuti dalle storie dell'estetica musicale. Non occorrerà qui ricordarli. Ma a testimoniare quanto questa tradizione fosse duratura basterà una pagina poco nota di Clavius, astronomo contemporaneo di Keplero. Ancor nel momento in cui la rappresentazione di un cosmo ordinato in sfere andava disgregandosi il richiamo ai passaggi biblici sopra ricordati appare, infatti, imprescindibile:

Non senza ragione questa scienza è via e cammino per conoscere Dio l'altissimo. Il Divino Paolo non si discosta da questa opinione quando dice: «le cose invisibili di Dio, dalla creazione del mondo, sono comprese dall'intelligenza attraverso tutto ciò che è stato creato, ecc.». E, in questo passo, sembra che egli intenda tanto le cose create che soprattutto i corpi celesti. In effetti [...] essi lodano con in maniera ammirevole la bontà, la saggezza e la provvidenza di Dio degno di gloria e ci inducono con forza a conoscerlo, amarlo e ammirarlo. Cosa che il profeta reale David attesta con chiarezza quando dice: «i cieli raccontano la gloria di Dio, e le opere della sua mano, il firmamento le proclama». [...] e conforta queste considerazioni quanto è scritto nella *Sapienza*, dove si legge a proposito dei corpi celesti: «gli uomini che, affascinati dalla loro bellezza, pensarono di essere dei, considerino quanto più bello è il loro creatore; ... in effetti, il creatore di queste cose potrà essere visto e venire così riconosciuto a partire dalla

⁷ René DESCARTES, *Epître dédicatoire delle Méditations*, AT IX-1, p. 5.

grandezza e dalla bellezza delle creature». Di conseguenza l'Astronomia che tratta dei corpi più celesti viene chiamata da molti Teologia naturale⁸.

2. Ma, come anticipato, il significato attribuito a quei passaggi biblici non rimase per sempre immutato. La svolta radicale imposta alla teologia moderna dalla Riforma influi profondamente anche in sede di ermeneutica. L'identificazione sempre più precisa di fede e grazia impediva, infatti, di ammettere che a partire dalla sola natura fosse possibile risalire a Dio. Affermare, con Paolo, che pure i filosofi pagani poterono in qualche modo avere una «notitia Dei» significava riconoscere un accesso al divino privo del sostegno soprannaturale. Il che risultava incomprensibile in un orizzonte in cui il dono della fede è frutto di una economia imperscrutabile del giudizio divino. A testimoniare in maniera eccellente quali furono le conseguenze di ciò per l'idea del armonia celeste come manifestazione di Dio sono due autori maggiori quali Lutero e Montaigne. Entrambi si trovarono infatti a riscrivere e interpretare i testi di Paolo, *Sapienza* e *Salmi*. E nel farlo sancirono la svolta che diede luogo, in sede teologica, alla secolarizzazione e al declino dell'«armonia delle sfere».

Lutero, nelle *Controversie di Heidelberg* (1518), assume due testi come simboli di due maniere di intendere la teologia: il passaggio della *Lettera ai Romani* che conosciamo e un versetto di Isaia (XLV, 15): «Vere tu es Deus absconditus». La teologia scolastica si fonderebbe, secondo l'autore, sulla convinzione che «la natura invisibile di Dio» sia «comprensibile per mezzo delle sue opere» ovvero su *Rom. I, 20*. Ma, aggiunge la diciannovesima delle «tesi teologiche», proprio per questa loro convinzione i fautori della scolastica non hanno diritto di fregiarsi del titolo di teologi⁹. Il perché lo si comprende, spiega Lutero, continuando a leggere quel medesimo primo capitolo della *lettera ai Romani* e considerando che «pure l'Apostolo in *Romani*, I chiama stolti» tali teologi perché «la natura invisibile di Dio sono la forza, la divinità, la sapienza, la giustizia, la bontà, ecc.» ma «la conoscenza di tutte queste cose non rende né degno né savio»¹⁰. Con una presa di posizione netta e decisiva Lutero nega dunque, o quantomeno squalifica¹¹, l'aspirazione degli scolastici a costruire una «teologia della gloria», ovvero una speculazione su Dio che pretenda di risalire per via analogica dalle creature al creatore. Ritorcendo la *lettera ai Romani* contro coloro che ne avevano fatto un vessillo, Lutero definisce la «theologia gloriae» frutto della stoltezza e della superbia¹². Al contrario, come recita il titolo della tesi XX, deve esser a buon diritto definito teologo soltanto «colui che comprende la natura di Dio resasi visibile ma non di faccia¹³, bensì per mezzo della

⁸ Christoph CLAVIUS, *Commentarium in Sphaeram Iannis de Sacro Bosco*, § 4 in *Opera Omnia*, Colonia, 1611.

⁹ *La disputa di Heidelberg*, Tesi teologiche, Tesi XIX: «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere» in Martin Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di Valdo VINAY, Utet, p. 197 (il testo originale delle tesi teologiche si trova nel vol. I della edizione di Weimar pp. 353-65).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Sul ruolo della teologia naturale nel pensiero di Lutero la critica rimane in effetti ancora divisa.

¹² Tesi XXII: «Quella sapienza che riconosce e contempla la natura invisibile di Dio nelle sue opere, gonfia, acceca e indura totalmente», Lutero, *op. cit.*, p. 198.

¹³ L'identificazione dei «posteriora Dei» alla umanità di Cristo è esplicita nei *Dictata super Psalterium* (WA III, p. 384)

passione e della croce»¹⁴. L'unica teologia legittima è cioè la «theologia crucis», una teologia secondo la quale la potenza di Dio si rivela esclusivamente nella debolezza del Cristo. È infatti nascondendosi sotto le spoglie umane e umiliate del Cristo che, secondo Lutero, Dio si fa visibile agli uomini. Per questo il compito del cristiano non consiste nel recuperare con la ragione l'invisibile e il divino a partire dal visibile. Bensì nell'umiliare la propria ragione, nel ridurla al paradosso del Dio incarnato fattosi visibile e umano. In sintesi: alla «scienza delle cose invisibili» va opposta e sostituita la pratica della «follia della croce»¹⁵. In questo senso la citazione di *Isaia* viene a sancire la centralità del Cristo in quanto «Dio nascosto nelle sofferenze»: non un Dio che l'intelligenza scopre architetto del creato ma un Dio che la fede accetta come scandalo e paradosso: «Di modo che per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e maestà, se non lo conosce ad un tempo nell'abbassamento e nell'ignominia della sua croce. In tal modo egli perde la sapienza dei sapienti, come dice Isaia: “Veramente tu sei un Dio occulto”»¹⁶. Certo, l'opposizione che Lutero istituisce tra *Is.* XLV, 15 e *Rm.* I, 20 sottende la difficile questione della fede e delle opere e la vasta impresa di sostituire una logica dei contrari alla logica aristotelica su cui si fondava la scolastica¹⁷. Ma, anche soltanto ad una lettura cursoria, non può sfuggire la nettezza con cui le *Tesi di Heidelberg* reinterpretano il passo paolino (e implicitamente anche *Ps.* XVIII e *Sap.* XIII, 5). Escludendo dall'ambito della teologia autentica la «theologia gloriae» ovvero la teologia naturale, Lutero rifiuta infatti al mondo della natura la possibilità di diventare via di accesso legittima al divino. I cieli non cantano la gloria di Dio ma la gloria di coloro che pretendono di conoscerlo senza umiltà, e cioè cercano nella conoscenza la *propria* gloria. Certo, le espressioni contenute in queste pagine vanno smussate: Lutero non nega del tutto la bellezza del creato e la sua perfezione frutto di un divino artefice. Ma il ruolo e il nuovo senso attribuito alla citazione di S. Paolo rimane comunque radicalmente originale. Laddove, all'occhio del Medioevo, la natura tutta costituiva un libro di teologia naturale nel quale istruirsi, per Lutero soltanto la pratica del Cristo risulta istruttiva. Il mondo, l'armonia del cosmo, non vale nulla se paragonata alla vera e unica manifestazione di Dio nel suo figlio: a lui soltanto, infatti, si accede con gli occhi della fede, lui soltanto rimane invisibile a chi cerca senza il dono di grazia e visibile a chi di tale dono gioisce.

¹⁴ Traduzione modificata.

¹⁵ «La natura di Dio di spalle [posteriora Dei] e in ciò visibile è opposta alla sua natura invisibile, è la sua umanità, debolezza, pazzia, come *I Corinzi*, I chiama la debolezza e la pazzia divine. Infatti, poiché gli uomini hanno abusato della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, Dio ha voluto al contrario essere conosciuto mediante le sue sofferenze e ha riprovato questa sapienza dell'invisibile acquisita mediante una sapienza visibile, affinché quelli che non onorano Dio come si manifesta nelle sue opere, lo debbano onorare come colui che si occulta nelle sofferenze», Lutero, *op. cit.*, p. 197, traduzione modificata. L'accesso a Dio non passa per un atteggiamento speculativo ma per una pratica dell'umiltà. Soltanto imitando Cristo sofferente il cristiano può pervenire a conoscersi peccatore e quindi a conoscere Dio come Redentore. Scoprendosi nell'esperienza della tentazione, della tribolazione e della preghiera il fedele perviene cioè alla vera lode di Dio: la confessione delle proprie colpe. È comprendendosi «coram Deo» che il fedele giunge alla verità dell'incomprensibile nascondimento di Dio; e in ciò è propriamente «teologo», perché accede a Dio come «rivelato» ovvero come colui che «abscondit sua ut revelat» (WA III, p. 277).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Per una interpretazione estremamente ricca e stimolante del tema, cfr. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lueur du secret*, L'Herne, s.d., cap. IV.

3. La medesima rottura del paradigma ermeneutico si riscontra in anche Montaigne. Nella celebre *Apologie de Raimond Sebond* egli richiama infatti i tre passaggi biblici che ci interessano e lo fa in una maniera così singolarmente calibrata e attenta da suggerirne una precisa interpretazione. A rendere l'autore degli *Essais* sensibile al passo della *lettera ai Romani* (e ai suoi due omologhi veterotestamentari) è sicuramente Sebond, l'autore del quale Montaigne aveva tradotto l'opera maggiore, la *Théologie naturelle*, e che si appresta ora a difendere nel dodicesimo saggio del secondo libro. L'intera impresa della *Théologie naturelle*, aveva infatti riconosciuto il proprio fondamento scritturale nel testo paolino¹⁸. Quello che Sebond proponeva nel suo trattato era infatti un metodo per leggere nel libro della natura le verità della fede cristiana, ovvero per risalire giustappunto agli «invisibilia Dei ... per ea quae facta sunt». Il versetto paolino viene anzi esplicitamente citato da Sebond -uno dei rarissimi casi all'interno della *Théologie* - e commentato tramite una analogia. Dio e le creature sono come il sole e la luna, perché «così come la luna non ha luce per sé, ma la prende tutta dal sole: così il mondo non ha altra essenza che quella che le viene concessa dall'essere superiore ed eterno». La diversa natura di queste due realtà, il creatore e il creato, ne spiega la diversa e gerarchica conoscenza: così come la luce del sole si può apprezzare solo nel suo riflesso lunare «parimenti a partire dalla natura del mondo creato che ci è nota, noi giungiamo a comprendere la natura di Dio che ci è nascosta». Sebond può quindi riformulare la sentenza di Paolo in termini «astronomici»:

Finché ci troviamo quaggiù, la debolezza degli occhi del nostro intelletto ci impedisce di contemplare faccia a faccia e direttamente la chiara e luminosa grandezza della natura divina; perciò bisogna che il mondo ci serva di passaggio e mezzo lungo il quale spingere e indirizzare il nostro sguardo in direzione del grande e luminoso specchio dell'essenza divina; e che sia per noi come un'ombra, attraverso la quale, alla stessa maniera che quando guardiamo il sole, risalire fino all'eccelsa e divina considerazione del nostro creatore¹⁹.

Ma al di là della ripresa puntuale, è l'intera impostazione della *Théologie naturelle* a costituire una lunga applicazione di quanto detto nella *lettera ai Romani*. La strategia di Sebond si basa infatti sul riconoscimento di un ordine naturale che ha il suo culmine nell'uomo, un ordine che esige una intelligenza creatrice e provvidente e perciò stessa la dimostra come esistente. Di più: il creato è l'espressione esteriore del creatore e declina in una «scala» ordinata ciò che in Dio si trova chiuso in unità: vita, intelligenza, libertà, ecc. Nello specifico l'uomo è il culmine di tale scala e ciò in cui più riluce la «similitudo» divina. Questo gli permette di apprezzare pienamente l'ordine del mondo e di ricavarne delle indicazioni chiare per discernere i misteri dell'essenza divina. Così la Trinità, l'Incarnazione, la Redenzione si trovano esplicitati in maniera razionale a partire da analogie con le realtà create. Fino all'esito estremo di dedurre esplicitamente la lista dei nomi divini da una «proporzione» tra Dio e l'uomo (capp. CLXXV e seguenti).

¹⁸ Cfr. l'introduzione di Michael A. SCREECH a Michel DE MONTAIGNE, *The complete Essays*, Penguin, London 2003.

¹⁹ Cap. XXIV.

Sebond estende dunque il più possibile la legittimità dello sforzo della ragione: proprio perché Dio «parla» nell'ordine del mondo l'uomo può «intelligere» con le sue sole forze la verità divina. Come dice chiaramente il *Prologo* dell'opera, «mediante questa scienza l'uomo conoscerà senza difficoltà infallibilmente qualsiasi cosa sia contenuta nella Sacra Scrittura [...] e tutta la fede cattolica viene infallibilmente conosciuta e provata come vera²⁰».

Ora, sarà proprio questa eccessiva fiducia nelle forze della ragione a rendere l'opera di Sebond suscettibile di critica. E di conseguenza a indurre il suo traduttore, Michel de Montaigne a redigerne una *Apologia*. Per questo il confronto con *Rm.* I, 20 si imporrà come una necessità imprescindibile anche all'autore degli *Essais*. La prima delle obiezioni ricordate da Montaigne nella *Apologie de Raimond Sebond* è giustappunto che «i cristiani si danneggiano volendo sostenere con ragioni umane la loro credenza, che si concepisce soltanto per fede e per una particolare ispirazione della grazia divina»²¹. In effetti, il proposito di Sebond era quello di «stabilire e provare contro gli atei tutti gli articoli della religione cristiana con ragioni umane e naturali»²². Nel *Prologo* i toni erano stati anzi ancora più secchi: qui Sebond aveva infatti dichiarato di rivolgersi ad ogni uomo, «laico o sacerdote», perché il suo metodo «basato su nessuna autorità - nemmeno sulla Bibbia -» aveva come fine «di confermare quanto contenuto nella Sacra Scrittura e di gettare le fondamenta sulle quali erigere ciò che in essa ne è oscuramente dedotto: *il che per noi precede l'antico e il nuovo Testamento*». La «dottrina» proposta da Sebond si basava cioè sulle pure forze della ragione e in virtù di esse soltanto pretendeva di

insegnare ad ognuno con chiarezza, senza difficoltà né fatica, la verità nella misura in cui la ragione naturale ne è capace, riguardo a Dio, a sé e a ciò che è necessario per la propria salvezza e per guadagnare la vita eterna [...] facendo sì che [lo spirito umano] sottoscriva senza incertezze quanto la Scrittura professa sulla conoscenza di Dio e di sé stessi²³.

Tali toni eccessivamente razionalistici giustificavano pienamente dunque l'obiezione di chi, mosso da «un certo zelo di pietà», chiedeva di ribadire l'indipendenza e la priorità della fede sulla ragione²⁴. E Montaigne non può iniziare la sua difesa senza riconoscerlo: l'accesso alle verità di fede nel loro complesso è un «favore straordinario e privilegiato», qualcosa che cioè proviene e rimane «extra» l'«ordo naturae»²⁵. La ragione umana può dunque «concepire e accogliere» ma non produrre da sé sola tale conoscenza. E per questo, continua Montaigne richiamando un tema classico, «tante anime rare ed eccellenti, e così abbondantemente dotate di forze naturali nei secoli antichi» hanno «mancato di arrivare

²⁰ Prologo, corsivi nostri.

²¹ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di Fausta GARAVINI, Adelphi, Milano 1992, p. 567.

²² Ivi, p. 566, corsivi nostri.

²³ Raimond SEBOND, *Théologie naturelle*, Prologo.

²⁴ Così come determinarono la messa all'indice di questa sola parte del testo di Sebond. In altri punti del testo l'autore si dimostra in effetti più prudente nel ribadire la priorità e la superiorità della conoscenza per fede e il carattere sussidiario della indagine razionale.

²⁵ *Saggi*, cit., p. 567.

a questa conoscenza con la loro ragione»²⁶. Dunque «è solo la fede che abbraccia strettamente e sicuramente gli alti misteri della nostra religione. *Tuttavia ...*». E qui comincia la replica. Come era stato detto poco prima la questione è da teologi e in teologia, Montaigne lo sa perfettamente, spesso le verità contrarie possono consistere insieme: «Tuttavia non si può non affermare che sia una bellissima e lodevolissima impresa applicare al servizio della nostra fede tutti i mezzi naturali che Dio ci ha dato». Se la ragione non può condurre da se sola alla fede, nondimeno l'uomo cristiano deve «tendere con tutti i suoi studi e le sue meditazioni ad abbellire, estendere ed ampliare la verità della sua credenza»²⁷. Le pagine del *Prologo* di Sebond, argomenta cioè Montaigne, possono forse inclinare ad un eccessivo razionalismo. Questo però non implica che si discostino dall'ortodossia. Anzi, Sebond è veramente una «quintessenza tratta da San Tommaso» come diceva Turnebus²⁸. Quando nella *Summa theologiae* il *Dottore Angelico* si pone la questione dei rapporti tra fede e ragione, la risposta è infatti precisamente quella ricordata da Montaigne:

Bisogna dire che le ragioni addotte dai santi per provare le verità di fede non sono dimostrative ma si limitano a mostrare e suggerire la possibilità di quanto la fede proclama. Oppure quelle ragioni procedono da principi di fede, cioè dalle autorità della Sacra Scrittura, come dice Dionigi, de Div. Nom., cap II. A partire da principi di tal sorta si possono fornire delle dimostrazioni a chi ha la fede, così le si può fornire a tutti a partire dai principi naturalmente conosciuti. Per questo anche la teologia è una scienza, come si disse in apertura dell'opera²⁹.

La fede non implica dunque una rinuncia totale alla ragione, tuttavia soltanto a partire dalla fede la ragione può legittimamente accostarsi alla conoscenza di Dio. Per ribadire questo concetto Montaigne ricorre ad una analogia presa dalla fisica aristotelica: «ora i nostri ragionamenti e i nostri discorsi umani sono come la materia rozza e sterile: la grazia di Dio ne è la forma»³⁰. Così la prima delle accuse dei detrattori di Sebond viene al contempo accettata e superata. Certo, la conoscenza di Dio «si concepisce soltanto per fede e per una particolare ispirazione della grazia divina». In particolare la ragione non può pretendere di gettare luce su *tutti* i misteri della religione. Ma questo non significa che gli argomenti della *Théologie naturelle* non possano servire «di indirizzo e di prima guida a un principiante»³¹ ovvero a un cristiano debuttante, provvisto della fede ma inteso a perfezionarla e irrobustirla. In sintesi «la fede rende

²⁶ Montaigne accenna alla questione della virtù dei pagani anche in «Dell'ubriachezza» (*Saggi*, II, 2, p. 445), ma senza schierarsi apertamente.

²⁷ *Ivi*, p. 567.

²⁸ Sul carattere «tomista» dell'opera di Sebond e sulla funzione «normalizzatrice» che esso possiede rispetto ad un lullismo di fondo cfr. Jaume DE PUIG I OLIVER, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1997, p. 70.

²⁹ «Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae, sicut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est», TOMMASO, *Summa theologiae*, II^a-IIae q. 1 a. 5 ad 2.

³⁰ *Saggi*, cit., p. 577.

³¹ *Ibid.*

forti e solidi» gli argomenti di Sebond e fa della sua opera uno strumento utile al fedele, preservandolo dal rischio, sempre incombente, della miscredenza.

Ma allora come interpretare il passaggio di *Rom.* I, 20 del quale Sebond si era fatto forte per giustificare il proprio progetto di teologia fondata sulle pure conoscenze naturali? Montaigne non si tira indietro ma anzi affronta la questione con un rigore paragonabile a quella di un teologo di professione, pur evitando accuratamente il tecnicismi. Per introdurre la citazione e la discussione del testo paolino, Montaigne richiama l'analogia tradizionale tra Dio e l'architetto: come l'edificio denuncia la mano dell'architetto così il mondo canta la presenza e la gloria di Dio creatore e provvidente.

Così non è credibile che tutta questa macchina non porti qualche impronta della mano di quel grande architetto, e che non ci sia nelle cose del mondo alcuna immagine che si riferisca in qualche modo all'artefice che le ha costruite e foggiate. Egli ha impresso in queste alte opere il carattere della sua divinità, e dipende solo dalla nostra debolezza se non possiamo scoprirlo³².

A conferma Montaigne cita di seguito un passo altrettanto tradizionale dalla *lettera agli Ebrei* (XI, 3) dove si legge: «per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quello che si vede [ut ex invisibilis visibilia fierent]»: «È quello che ci dice lui stesso, che le sue opere invisibili ce le manifesta attraverso quelle visibili» ripetono gli *Essais*. Gli interpreti scolastici, e Tommaso in primis avevano fornito una lettura platonica di questo versetto di Paolo: le cose invisibili sarebbero le idee a partire dalle quali il divino artefice avrebbe creato il mondo. Nel suo commento alla *lettera agli Ebrei* Tommaso scrive:

Vediamo che l'artefice produce al di fuori di se qualcosa di simile al proprio concetto. Realizza ad esempio una casa nella materia secondo l'esempio del proprio concetto di casa; per questo se la casa creata al di fuori corrisponde a quella preesistente nel concetto, l'opera si considera debitamente realizzata, se no, no. Perché ogni creatura è perfettamente realizzata, in quanto prodotta da un artefice che non può errare né agire imperfettamente, se si adegua nella maniera più piena secondo la sua natura al concetto dell'artefice divino. [...] Ma poichè presso gli antichi si riteneva comunemente che niente si genera dal nulla [...] le cose visibili secondo loro erano fatte a partire da invisibili ragioni ideali. Noi invece diciamo che tutte le cose visibili sono prodotte a partire dalle ragioni ideali contenute nella mente di Dio che ha creato ogni cosa³³.

³² *Saggi*, cit., p. 576. Si può forse leggere in questa «imbecillité» della ragione umana una eco della «debilitas intellectus» di cui parla Tommaso all'inizio della *Summa Contra Gentiles* (I, 4). In quel luogo il santo spiega che la ragione umana possiede le forze per giungere a Dio ma Dio rivela per fede anche le verità umanamente attingibili perché altrimenti a conoscerle sarebbero solo «pauci» mentre i più rimarrebbero «in maximis ignorantiae tenebris» e «in dubitatione» «propter debilitatem intellectus nostri in iudicando».

³³ «Hoc autem videmus quod artifex, illud quod producit extra, producit in similitudinem conceptus sui. Unde facit domum in materia ad similitudinem domus, quam in mente sua formavit; quod si domus extra conveniat domui praeconceptae, est opus debito modo ordinatum; si non, non. Quia vero tota creatura optime disposita est, utpote producta ab artifice, in quo non potest cadere error, vel aliquis defectus, ideo plenissime secundum modum suum convenit divino conceptui. [...] Sed quia apud antiquos communis animi conceptus erat, quod ex nihilo nihil fit, [...] secundum omnes istos visibilia facta sunt ex invisibilibus rationibus idealibus. Nos autem dicimus secundum modum praedictum, quod ex invisibilibus rationibus idealibus in verbo Dei, per quod omnia facta sunt, res visibiles sunt productae. Quae rationes, et si realiter idem sunt, tamen per diversos respectus connotatos respectu creaturae differunt secundum rationem. Unde alia ratione conditus est homo, et alia equus,

Pur senza sottoscrivere il riferimento a Platone, Montaigne ribadisce dunque il tema classico secondo cui l'ordine del mondo prova l'esistenza di un creatore provvidente («opus naturae est opus intelligentiae»). E, con Sebond, riconosce che ogni cosa canta le lodi del divino «fattore». A quel punto può introdurre la citazione da *Rom.* I, 20:

Il cielo, la terra, gli elementi, il nostro corpo e la nostra anima vi cospirano [alla fede]; non c'è che da trovare il modo di servirsene. Esse ci ammaestrano, se siamo capaci d'intendere [...] Le cose invisibili di Dio, dice san Paolo, sono manifeste nella creazione del mondo, se si considera la sua eterna sapienza e la sua divinità attraverso le sue opere [Les choses invisibles de Dieu, dit Saint Paul, apparaissent par la creation du monde, considerant sa sapience eternelle, et sa divinité par ses oeuvres]³⁴.

Montaigne riprende quindi la *lettera ai Romani* con gli stessi fini di Sebond: ribadire come l'universo conosciuto dalla ragione naturale concordi con la fede. Ma, tramite alcune scelte lessicali, pone attenzione a prevenire i rischi di un razionalismo eccessivo come quello della *Théologie naturelle*: le cose invisibili di Dio non sono infatti «intellectae» ma «apparoistrent»: per Sebond la «scala naturae» rivelava una presenza di Dio «manifesta et summe visibilis», per Montaigne la contemplazione del cosmo non basta a creare la fede, anzi, è la fede stessa a permettere di riconoscere il manifestarsi di Dio nel cosmo. Se è ben vero cioè che tutto «cospira» a insegnare la presenza di Dio, bisogna però «essere capaci di intendere», ovvero avere orecchi e occhi resi capaci dalla grazia. Da un punto di vista esterno la convinzione generale di Montaigne concorda con quella di Sebond: come Pietro e Giovanni, la fede e la ragione corrono insieme al sepolcro, Giovanni arriva prima ma si ferma ai «praeambula», Pietro soltanto entra. E soltanto una volta entrata la fede, Giovanni, la ragione, «vide e credette». A conferma, le parole di san Paolo sono seguite e ribadite nell'*Apologie* da una lunga citazione da Manilio, dove si dichiara la possibilità di «cognoscere» Dio contemplando il moto regolare dei cieli³⁵:

*Atque adeo faciem coeli non invidet orbi
Ipse Deus, vultusque suos corpùsque recludit
Semper volvendo : séque ipsum inculcat Et offert,
Ut bene cognosci possit, doceátque videndo
Qualis eat, doceátque suas attendere leges.*

La convinzione che l'uomo debba sfruttare ogni mezzo naturale per volgersi a Dio rappresentava dunque una delle verità essenziali del pensiero di Montaigne³⁶. Ma il limite di Sebond risiede nella volontà

ut dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum. Quaestionum. Sic ergo saecula aptata sunt verbo Dei, *ut ex invisibilibus rationibus idealibus in verbo Dei, visibilia, id est omnis creatura, fierent*.

³⁴ *Saggi*, cit., p. 576.

³⁵ Una nota nelle edizioni dei *Saggi* apparse Montaigne vivente specificava anzi che proprio quei versi avrebbero potuto apparire in esergo all'intera opera se l'editore avesse avuto il gusto delle «prefaces questées et empruntées» (*Essais*, cit., p. 447).

³⁶ Non si possono sottostimare queste prime pagine dell'*Apologia*: il rigore e la precisione con cui Montaigne commenta il passo di Paolo in questione scemano impediscono definitivamente di applicargli l'etichetta anacronistica di fideista. Il problema resta certo il prosieguo dell'*Apologia*. Nella fattispecie la netta critica dell'analogia, concetto cardine della teologia tomista e in particolare della declinazione antropocentrica fornite da Sebond. Ma invece di tagliare il nodo con categorie ottocentesche («fideismo») sarebbe più opportuno valutare il difficile equilibrio che Montaigne ricerca tra una teologia che proclama Dio onnipotente e

di considerare la speculazione razionale un mezzo *sufficiente* per giungere a Dio. La centralità del problema della grazia ha reso impossibile, anche per Montaigne, infatti, assegnare tali prerogative alla pura ragione. L'uso del lessico della «capacitas» indica con chiarezza qual è l'orizzonte teologico nel quale le pagine degli *Essais* si collocano. La ragione viene a consolidare o a introdurre la fede: ma solo la luce della grazia può rendere gli argomenti -razionali- di Sebond utili e fertili. Quello che nel Medioevo era una verità indiscutibile è divenuta nell'epoca moderna una questione: è lecito accostarsi alla fede con i mezzi della ragione, è lecito considerare la natura una manifestazione di Dio aperta a tutti, fedeli e non? Nel tentativo di sviluppare questo interrogativo le pagine dell'*Apologie* distinguono con chiarezza la fede, infusa da Dio con azione di grazia, e la ragione, ribadendo la sfera di azione legittima di quest'ultima: accompagnare la fede senza cercare di sostituirla.

Pur citando il passo di S. Paolo che conosciamo e richiamando i «coeli» che «enarrant gloriam Dei», Montaigne attribuisce dunque ad essi, come Lutero, un significato del tutto nuovo. L'«armonia delle sfere» non è più una manifestazione universalmente aperta della presenza di Dio; occorrono orecchie «capaci» di intenderla, ovvero rese capaci dalla grazia. Il processo di secolarizzazione e declino cui va incontro l'immagine dell'armonia celeste non è che l'effetto di una generale svolta nella considerazione dei rapporti tra ragione e fede, ovvero dell'irruzione del tema della grazia come unica modalità di accesso al divino. La teologia naturale perde la sua legittimità perché i testi biblici che la fondavano vengono ora diversamente interpretati. In *Ps. XVIII, Sap. XIII, 5* e *Rm. I, 20* Tommaso riconosceva l'affermazione che «omnibus *naturaliter* inserta cognitio existendi Deum». In quei medesimi testi, Lutero e Montaigne trovano soltanto l'affermazione che «Il cielo, la terra, gli elementi [...] ci ammaestrano, se siamo *capaci* d'intendere».

4. Abbiamo suggerito finora quanto il destino dell'«armonia delle sfere» sia legato alle trasformazioni della teologia moderna, soprattutto in sede ermeneutica. Ma Lutero e Montaigne rappresentano ancora dei testimoni di un paradigma che *sta mutando*. In effetti, occorre giungere al secolo successivo per verificare il mutamento *totalmente compiuto*. In particolare occorre rivolgersi alle pagine di Pascal. La celeberrima *pensée* 201 («Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie» (§ 201) rappresenta infatti una vera e propria messa a morte del concetto medioevale di contemplazione di Dio nell'universo. Il silenzio cosmico è la precisa antitesi dell'«armonia delle sfere» della quale risuonavano i cieli. Coniugandosi con l'avvento della cosmologia infinitista, la tradizione teologica moderna è giunta così al suo culmine. Non basta infatti far scomparire le sfere e rendere le orbite ellittiche perché il cielo non canti più la gloria di Dio ma occorre che sia pure mutata l'esegesi dei passi biblici che rendevano udibile quel canto. A mostrare esplicitamente tutto ciò è un'altra *pensée* pascaliana, più lunga ed articolata, la § 781.

incomprensibile, uno scetticismo universale e la volontà comunque di scrivere «de manière laïque, non clericale mais tres-religieuse tousjours» (*Essais*, cit p. 323). Per tutto ciò vedi le indicazioni fornite da Alain LEGROS nelle voci da lui curate del *Dictionnaire de M. de Montaigne*, publié sous la direction de Philippe DESAN, Champion, Paris 2004.

Mi meraviglio dell'ardire con cui queste persone si mettono a parlare di Dio. Rivolgendo i loro discorsi agli increduli, il loro primo capitolo consiste nel provare la Divinità mediante le opere della natura. Non mi sorprenderei del loro procedimento se rivolgersero i loro discorsi ai credenti, poiché è certo che coloro i quali hanno viva la fede nel cuore vedono subito che tutto l'esistente è opera esclusiva del Dio che adorano. Ma per coloro nei quali questa luce si è spenta e ci si propone di ravvivarla, persone prive di fede e di grazia che, pur cercando con tutto il lume del loro intelletto quanto vedono nella natura capace di condurli a quella conoscenza, non trovano che oscurità e tenebre³⁷.

Si tratta evidentemente di una discussione di metodo, precisamente di metodo apologetico. In sede di «Préface de la seconde partie» (così è intitolato il frammento), cioè della parte dedicata alla conoscenza di Dio, Pascal vuole distinguere la sua impresa da quelle altrui. In particolare dalle opere di una serie di «personnes» che gli studi di Busson e di Julien-Eymard d'Anger ci hanno insegnato a conoscere. Ovvero i molti sostenitori dell'artificialismo³⁸ dilagante nei trattati di teologia e nella poesia religiosa della prima metà del '600, che aveva il suo capofila in Lessius. Il celebre gesuita aveva, infatti, dato alle stampe nel 1613 il *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, un grosso tomo dove, in un latino un po' arido, squadernava un immenso affresco dell'universo per mostrare come la finalità di un ordine provvidenziale governasse ogni livello del creato, dagli insetti al corso dei pianeti. Pascal comunque non si perita di citare nomi, ritenendo sufficiente evocare il consueto versetto paolino (*Rm. I, 20*) per fare dei singoli una categoria astratta (quelli che cercano di «provare la Divinità mediante le opere della natura»). Anche per lui, quindi, come per Lutero e Montaigne la questione sta innanzitutto e soprattutto nel modo in cui si interpretano le parole dell'Apostolo. Ebbene: che gli «invisibilia Dei» siano «intellecta per ea quae facta sunt», afferma Pascal, non implica assolutamente che questo «intelligere» sia aperto a tutti: solo la luce della grazia rende infatti visibile il mondo come opera di un creatore perfetto. Ovvero, solo l'uomo già toccato dalla grazia vede «subito che tutto l'esistente è opera esclusiva del Dio». La scelta dei termini in questo frammento 781 non potrebbe essere più calibrata: «la foi vive dans le coeur» è propriamente la fede dono di grazia e non di ragionamento cui si oppongono gli «impies», i destinatari dell'apologia, «personnes destituées» per l'appunto «de foi et de grâce». La verità del passo paolino agisce dunque soltanto nell'ordine della carità non dello spirito. Lessius e seguaci non vi si possono avvantaggiare in sede di lotta all'ateismo, perché rischierebbero una petizione di principio. Si tratta com'è evidente dell'interpretazione che avevamo già visto affacciarsi in Montaigne. Soltanto, per Pascal, non è più una verità nuova da ribadire ma una certezza indiscutibile. Tutto il milieu giansenista aveva infatti compreso le parole della *lettera ai Romani* in quel medesimo senso. Le dichiarazioni frequenti e nette di Giansenio sulle virtù dei pagani (ampiamente ribadite altrove dalle *Pensées*³⁹) non lasciavano dubbi: ogni accesso a Dio anche parziale, è negato a chi è sprovvisto della fede. In § 781 Pascal si limita a farvi eco contrapponendo

³⁷ Citiamo le *Pensées* nella recente edizione italiana di Carlo CARENA (Einaudi, Torino 2004). Per la numerazione ci riferiamo però a quella classica di Lafuma.

³⁸ Per il significato di questo termine e la tradizione del concetto cui si riferisce cfr. Sergio LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

³⁹ 222, 323, 327, 447

«lumière» naturale e «lumière» della grazia («persone *prive di fede e di grazia* che, pur cercando con tutto il lume...⁴⁰»). Anzi, era stato proprio all'ora del «primo» incontro con la spiritualità di Giansenio e Saint Cyran che Pascal aveva fatto sua quella esegesi del passo paolino. Testimone, la celebre lettera alla sorella dell'aprile 1648 a Gilberte, nella quale il giovane convertito afferma di aver «sovente» e «minuziosamente» meditato un principio fondamentale. Ovvero, che «le cose corporali non sono che un'immagine delle spirituali, e Dio ha raffigurato le cose invisibili in quelle visibili». Aggiungendo poi di seguito, a glossa, che pur figurando i beni corporali quelli spirituali (essi sono «il luogo in cui siamo caduti» del quale dobbiamo servirci «per sollevarci dalla nostra caduta») tuttavia «bisogna riconoscere che non si possono percepire tali santi segni senza *una luce soprannaturale*; perché, come tutte le cose parlano di Dio *a quelli che lo conoscono*, e lo svelano *a tutti quelli che lo amano*, quelle stesse cose lo nascondono a tutti quelli che non lo conoscono». Con coerenza, fin dagli esordi della sua vicenda personale ed intellettuale Pascal ripeteva cioè una medesima interpretazione del passo paolino in questione. Ovvero escludeva la possibilità di trovare in *Rom. I, 20* una autorità che giustificasse il ricorso alla natura per condurre a Dio. Anche nel caso di Pascal, anzi soprattutto nel suo caso, il rifiuto contenuto nel frammento 781 non è che l'ultima conseguenza di una adesione ad una rigorosa teologia della grazia: la conoscenza di cui parla Paolo va intesa già come un dono di grazia concesso a chi possiede la fede, non come un accesso naturalmente aperto all'uomo a Dio. Per questo Pascal può denigrare i progetti di apologetica basati sulle evidenze naturali accusandoli di postulare ciò che dovrebbero realizzare. Fondandosi su una interpretazione scorretta di *Rm. I, 20* essi pretendono infatti di condurre alla fede tramite ciò, «*les ouvrages de la nature*», che parla di Dio soltanto a chi la fede la possiede già. Se cioè la natura mostra Dio a chi ha fede, non per questo lo dimostra a chi non crede. Basta leggere le righe successive di § 781 per rendersi conto di quanto le nuove scelte di esegesi abbiano modificato la percezione della natura:

Dir loro che se solo guardano la più piccola delle cose che li circondano, vi vedranno manifestamente Dio, e offrire loro come prova compiuta di questo grande e importante fatto il corso della luna e dei pianeti, e pretendere di aver concluso la prova con questo discorso, è un dar loro motivo di credere che le prove della nostra religione sono ben deboli.

Non è difficile riconoscere sotto il «corso della luna e dei pianeti» l'eco lontana, e ormai spenta, dell'«armonia delle sfere». Un altro frammento assimilabile a § 781, è ancora più esplicito, perché a venire richiamato non è più *Rm. I, 20* ma il salmo XVIII. Pascal inscena un dialogo immaginario. «Ma come?» obiettano i sostenitori di un'apologetica basata sul finalismo della natura «Non dite anche voi che il cielo e gli uccelli provano Dio?». «No», risponde secco Pascal. Incalzano: «E la vostra religione, non lo dice?». Come passare sotto silenzio il fatto che i «*coeli enarrant gloriam Dei*? Di nuovo risposta secca: «No», ma con una aggiunta che è la consueta glossa a *Rom. I, 20*: «Perché se è vero in un certo senso *per alcune anime*, a cui Dio accordò questo lume [lumière], per i più è falso» (§ 3). Le bellezze della natura cantano solo per orecchi che un disegno soprannaturale ha predestinato ad intendere. E quel che la Scrittura dice

⁴⁰ Carena aggiunge giustamente «dell'intelletto» per tradurre «*de toute leur lumière*».

va inteso perciò sullo sfondo di una teologia della grazia. In breve: chi cerca col solo lume dell'intelletto trova nella natura solo «oscurità e tenebre», ovvero quel «silence éternel» cantato in § 201.

5. Tra Cinquecento e Seicento l'idea pitagorica di un'«armonia delle sfere» conobbe dunque una svolta decisiva nella sua vicenda millenaria. Certo, il concetto continuò a essere sfruttato e analizzato dai rappresentanti del rinnovato pitagorismo come Keplero o Mersenne. Newton stesso riterrà ancora che i pianeti producano un suono udibile⁴¹. Ma il significato che quell'idea aveva assunto all'interno della cultura teologica medievale si era perso. Si discuterà sulla natura delle proporzioni matematiche tra i suoni, sul carattere intellettuale o sensibile della «musica mundana». Ma la stessa complessità delle analogie fisico-matematiche usate da Mersenne a fini apologetici è segno che l'intuizione originaria è dimenticata. La nuova fisica parla del libro della natura come di un libro scritto in caratteri che Dio e gli uomini condividono, non di un luogo in cui Dio si manifesta. L'«armonia delle sfere» svela una razionalità della quale l'uomo soprattutto si compiace e che non gli parla di Dio se non nella misura in cui pretende di sottomettere Dio pure a quella razionalità. La ragione profonda di questo mutamento risiede, come abbiamo visto, nel nuovo senso affidato ai testi sui quali si fondava la teologia naturale scolastica. L'irruzione del problema della grazia sancì cioè l'impossibilità di trovare Dio nella natura con le sole forze della ragione. I cieli che cantavano Dio finirono col cantare, al più, le razionali armonie opera di un «Dio musicale», anch'egli parimenti razionale. Quello che Pascal percepisce in sede di apologia del cristianesimo è dunque un tratto essenziale dell'uomo moderno, la fine della presenza del divino in natura: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie». L'epoca post-cartesiana è l'epoca del silenzio dell'universo e bisognerà attendere Kant per veder risuonare il cielo di un nuovo canto – non più quello armonico delle sfere ma quello severo e monodico della legge morale.

⁴¹ Per una attenta analisi del dossier seicentesco cfr. Natacha FABBRI, *Cosmologia e armonia in Kepler e Mersenne*, Olschki, Firenze 2003.