

Krincin

10

Ernst Cassirer

**IL MODERNO
DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ**

A cura di
Giulia Salzano

krincin

Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Direttore

Riccardo DE BIASE

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Comitato scientifico

Francesca BRENCIO

Universidad de Sevilla

Maurizio CAMBI

Università degli Studi di Salerno

Giuseppe D’ANNA

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Rosario DIANA

ISPF – CNR Napoli

Maurizio MARTIRANO

Università degli Studi della Basilicata

Christian MÖCKEL

Humboldt Universität zu Berlin

Giovanni MORRONE

Università della Campania “Luigi Vanvitelli”

Olimpia NIGLIO

Hokkaido University Sapporo

Renato PETTOELLO

Università degli Studi di Milano

Nicola RUSSO

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Tra Ottocento e Novecento si verifica una serie di straordinarie trasformazioni delle sintassi filosofiche. A partire dall'eresia marxista, passando per l'ultima ridefinizione nietzschiana, la filosofia cerca nuovi orizzonti e nuovi ambiti di interesse. La filosofia neocriticista in tutte le sue varianti, declinazioni ed evoluzioni, rappresenta, da questo punto di vista, una delle risposte più ricche di significato e di ulteriori sviluppi per la filosofia continentale, entrata in una profonda crisi epistemologica e, più generalmente, di "senso". La collana di studi cassireriani "Krinein" vuole allora provare a indagare questo spazio culturale, senza particolari limitazioni tematiche e senza negarsi interferenze e diacronie storico-concettuali. Tutto ciò, fondando la propria principale risorsa, oltre che sull'interesse specifico degli Autori trattati, il più delle volte con traduzioni inedite in Italiano, sul lavoro intenso e pregnante di una schiera di giovani ricercatori.

Ernst Cassirer

Il moderno.
Descartes, Spinoza, Leibniz

a cura di Giulia Salzano

Federico II University Press



fedOA Press

Il moderno : Descartes, Spinoza, Leibniz / Ernst Cassirer ; a cura di Giulia Salzano.
– Napoli : FedOAPress, 2022. – 169 p. ; 24 cm. – (Krinein : studi cassireriani ; 10).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-111-6

DOI: 10.6093/ 978-88-6887-111-6

Volume pubblicato con fondi dipartimentali “Convegni e seminari 2019”,
Dipartimento di Studi umanistici, Università di Napoli Federico II

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: giugno 2022
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Riccardo De Biase, *Introduzione* 9

Giulia Salzano, *Presentazione* 19

IL MODERNO. DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ

Descartes e la regina Cristina di Svezia. Studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo 27

Il concetto di Natura in Spinoza 99

Leibniz. [Discorso di metafisica] 121

Introduzione

Riccardo De Biase

“Cassirer e il moderno” è tema assai difficile da affrontare. Lo è ancor di più nello spazio limitato di una “introduzione” ai tre saggi che qui si presentano in versione seminedita. La brava e attenta curatrice del volume entrerà nei dettagli storico-editoriali di questi importanti materiali cassireriani, testimonianza, a mio modo di vedere, non solo di una profonda consapevolezza del ruolo cruciale del pensiero moderno nell’intera storia della filosofia dell’Occidente, ma anche tappa assai rilevante di un progressivo evolversi del concetto stesso di storia culturale da parte di Cassirer. Entrerò nei particolari di questo secondo aspetto – la graduale “messa a sistema” da parte di Cassirer di un’idea raffinata di storicità come funzione unitaria della cultura di un’epoca intera – nel corso di questa breve introduzione, ma rapidissimamente mi preme qui ringraziare coloro che a vario titolo hanno partecipato alla composizione del libro.

Francesco Simonelli ha tradotto il saggio su Spinoza, presentandolo come appendice alla sua tesi di laurea magistrale in Filosofia, che si occupava, appunto, dell’interpretazione cassireriana del filosofo olandese, ed ha cortesemente acconsentito a far pubblicare la sua traduzione, rivista e perfezionata in seguito dalla curatrice. Di questo lo ringrazio.

Di Rossella Saccoia dirò poco, conoscendo già i lettori di “Kritik” il suo costante impegno nella Collana. Per il presente volume, ha contribuito traducendo dall’inglese la conferenza di Cassirer su Leibniz, aggiungendo pure, grazie alla sua consolidata esperienza, l’analisi e la selezione delle note dei curatori dell’edizione critica tedesca, i colleghi Paolo Rubini e Christian Möckel. Fu proprio quest’ultimo che un paio di anni fa mi inviò il volume 14 di ECN da cui sono tratte le traduzioni di due dei tre saggi presentati al lettore italiano. Un grazie sentito, allora, a Rossella e a Christian.

Ringrazio Andrea Moras, di Oltrepagina. Il precedente n. 9 della Collana è stato il primo con questa impresa editoriale, e in quella circostanza auguravo a noi e a lui un buon prosieguo di lavoro. Devo dire che questo volume

conferma e accresce la nostra soddisfazione nei confronti di Oltrepagina, che dunque mi piace ricordare qui.

Infine un ringraziamento, che è pure un augurio di cuore, a Giulia Salzano, la curatrice del presente n. 10 di “Kr̀inein”. Giulia, pur con la poca esperienza dovuta alla sua giovane età, si è molto impegnata in una metodologia di lavoro non facile ed ha saputo coordinarsi bene col sottoscritto al fine di allinearsi in termini di qualità agli altri giovani studiosi che l’hanno preceduta nella partecipazione alla Collana. E devo dire che “Kr̀inein”, da questo punto, non ha smentito, bensì confermato, la sua finalità e la sua vocazione di “palestra” d’esercizio filosofico. Questi anni difficili per il nostro Paese e per l’intero pianeta, hanno di fatto rallentato anche i progetti e i programmi di “Kr̀inein”. L’uscita nel 2022 di “Cassirer e il moderno”, lo spero vivamente, vuole rappresentare anche simbolicamente la ripresa di un modello di ricerca e di lavoro editoriale.

* * *

Tra il 1906 e il 1920, con l’autore in vita, esce un libro che senza iperbole si può congruamente definire monumentale: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft in der neueren Zeit*¹. Un progetto ambizioso, quello proposto da Cassirer, e persino presuntuoso, di quella presunzione che talvolta si può perdonare agli “apprendisti”², e di certo a un brillante apprendista come Cassirer. Ciò perché la finalità del libro era quello di cogliere i nodi teorici e i momenti di progresso e di svolta nella storia del problema del conoscere, dall’Umanesimo ai giorni di Cassirer. Nella prefazione al primo volume, Cassirer scriveva che aspirazione fondamentale della ricerca era di «chiarire la genesi

¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (Band 1: 1906; Band 2: 1907; Band 3: Die nachkantischen Systeme, 1920; Band 4: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart, 1957); tr. it. *Storia della filosofia moderna*, traduzione di G. Colli, A. Pasquinelli e E. Arnaud, voll. 1-4, Einaudi, Torino 1952-1958.

² Come in parte era Cassirer nel 1906: un trentaduenne che, a dispetto del fatto che «nel 1906 le abilitazioni prima dei trent’anni non erano affatto una rarità» (H. Paetzhold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 18), non aveva ancora del tutto trovato una sicura linea di ricerca, alternando una lucida impostazione teoreticistica a un’altra, meno precisa, indagine storiografica, con una talvolta un po’ troppo partigiana tendenza a vedere in Kant l’apoteosi e l’apice di ogni rilevante progresso filosofico in campo gnoseologico. E parlo ad esempio dei peraltro ammirevoli libri su Leibniz e Descartes (E. Cassirer, *Descartes’ Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Elwert, Marburg 1899; Id., *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902; trad. it., *Cartesio e Leibniz*, traduzione di G. A. De Toni, Laterza, Bari 1986), che patiscono questo vizio di decontestualizzazione delle filosofie cartesiane e leibniziane, viste e analizzate, pur nella loro importanza, come elementi preparatori del trascendentale.

storica dei problemi fondamentali della filosofia moderna», precisando subito dopo che «*tutti* [corsivo mio] i movimenti dell'epoca moderna si concentrano (...) intorno a un comune e altissimo compito, quello di elaborare, nel loro continuo sviluppo, un nuovo concetto della *conoscenza*»³. E a ribadire la radicalità e del compito, e del metodo di indagine ivi applicato, Cassirer aggiunge che, al di là dell'«unilateralità» della scelta di raccogliere solo nel «campo logico» la svariatissima molteplicità degli accenti della modernità, resta «altrettanto chiara la necessità di riconoscere che le varie forze spirituali della cultura (...) possono spiegare la loro piena efficacia solo in virtù dell'*autocoscienza teoretica* da esse raggiunta»⁴. L'impressione che da questa professione d'intenti cassireriana si ricava, è quella di uno studioso convinto che esista uno iato tra ricerca storica e ricerca teoretica, fiducioso del fatto che, come aveva scritto il maestro di Cassirer, «lo spirito che unisce Platone a Cusano, Galilei, Descartes, Newton e Leibniz fino a Kant; questo spirito della filosofia è lo spirito della filosofia scientifica»⁵. La storia, la storia della cultura, i loro concetti, e la «storia» di questi concetti, non rappresentano certo un interesse secondario nella ricerca giovanile di Cassirer, o subordinato rispetto alla universale indagine sulle perpetue potenzialità della teoria scientifico-filosofica della conoscenza; e tuttavia la posizione «ancillare» della storia rispetto alla teoresi – un'ancella con nobili natali e ricca di sviluppi di ricerca, sia chiaro – appare con pochi equivoci allorquando si rifletta e si concordi con quanto scrive Gianna Gigliotti commentando anch'ella una prefazione cassireriana, quella a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*: per il Cassirer del 1910, «le scienze [...] sono rette da una struttura logica unitaria che è quella della elaborazione concettuale secondo *un unico modo di concettualizzazione* del quale le diverse scienze sono singole esemplificazioni»⁶. Il quadro complessivo che esce fuori da questa veloce carrellata sulle prime prove importanti di Cassirer, è quella di un pensatore, come è stato scritto con sagacia, alle prese con una minuziosa ricerca della risposta alla domanda: «come può la filosofia realizzare il suo ideale di raggiungimento dello status di conoscenza scientifica e diventare essa stessa scienza?»⁷.

³ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, cit., p. 9.

⁴ *Ibidem*.

⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, zweite Auflage, in *Werke Hermann Cohens*, Hermann Cohens Archiv, Zürich, Bd. I, p. XXIII.

⁶ G. Gigliotti, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, in «Rivista di storia della filosofia», 50/4 (1995), p. 796 [corsivo mio].

⁷ F. Capeillères, *Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms*, in «The Review of Metaphysics», 61 (2007), p. 317.

Nel 1932, dopo perciò la trilogia delle forme simboliche, ma soprattutto dopo la fruttuosa sintesi di elementi einsteiniani e warburghiani tra la fine degli anni Dieci e l'inizio dei Venti, Cassirer, sempre in un luogo tradizionalmente importantissimo come la prefazione a un lavoro monografico di ampio respiro, scrive che l'intento che aveva mosso l'ideazione e la realizzazione del libro sull'Illuminismo, era, assieme a tante altre cose, evidenziare «l'azione drammatica» del pensiero illuministico, le «sue ansie e soluzioni, i suoi dubbi e la sua fede incrollabile»⁸. In una parola, Cassirer disegnavo un'epoca della storia della cultura, apice e insieme compimento del moderno, come un processo in sé contraddittorio, con spinte e polarità apparentemente opposte e centrifughe, disarmonico, inquieto e persino, insieme, doloroso e irrinunciabile, come può esserlo un parto, una nuova nascita. E tuttavia, ciò che a Cassirer premeva di più in quanto storico della filosofia dell'Illuminismo, era «non soltanto di constatare e descrivere i risultati» di questo immane sforzo intellettuale, ma anche e soprattutto «di render palesi [...] le forze operanti che li hanno plasmati dal di dentro»⁹.

Due anni prima, nel 1930, Cassirer pubblica un breve ma denso saggio sul ruolo avuto da Keplero nella «storia dello spirito europeo»¹⁰. Non posso entrare in dettagliate ricostruzioni, ma a me sembra di grande rilevanza quanto Cassirer dica a proposito del significato rivestito da un breve trattatello di Keplero in difesa di Tycho Brahe¹¹, un'importanza fondamentale non solo per la teoria e la storia della scienza astronomica, ma decisivo anche per l'intero sviluppo del pensiero filosofico della modernità e oltre: «questo piccolo scritto di Keplero trentenne contiene né più né meno che il prologo logico alla nuova astronomia e il programma logico della nuova fisica. Sotto questo aspetto quest'opera, nella storia della filosofia, può considerarsi classica, e può stare al lato del *Discours de la Méthode* di Cartesio, che vide la luce una generazione dopo»¹². Attribuzione che è, a mio modo di vedere, una concreta esibizione propria del metodo di storiografia adottato da Cassirer, e che sarebbe giunta a definizione esattamente nella *Philosophie der Aufklärung*: rendere manifeste

⁸ E. Cassirer, *Filosofia dell'illuminismo*, trad. it. E. Pocar, La nuova Italia, Firenze 1973, p. 8.

⁹ Ivi, p. 9.

¹⁰ E. Cassirer, *Il posto di Keplero nella storia dello spirito europeo*, in Id., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti di P. O. Kristeller, La nuova Italia, Firenze 1967, p. 133.

¹¹ Cfr. ibidem. Per un'attenta rilettura della *querelle* tra Ursus e Brahe, e dell'intervento di Keplero in difesa del secondo, si veda il saggio di G. Cifoletti, *La nuova edizione di "Apologia pro Tychone contra Ursus" di Keplero: teoria e storia delle ipotesi astronomiche*, in "Rivista di storia della filosofia", 42/3 (1987), pp. 465-480.

¹² E. Cassirer, *Keplero nella storia dello spirito europeo*, cit., p. 139.

le forze che dal di dentro avrebbero dato forma ai concetti principali della filosofia della modernità.

Vale la pena, allora, intendere la concezione cassireriana del moderno come chiave di lettura dell'intera (o *quasi intera*, come cercherò di spiegare più avanti) sua idea di cultura, di cosa la cultura possa e debba fare come operazione degli uomini in comunità, come la sintesi iniziale e finale delle «tre diverse *dimensioni* della conoscenza della realtà» caratterizzanti la modernità, quelle «direzioni fondamentali della filosofia moderna in quei suoi “fenomeni originari” che Goethe ha cercato di distinguere l'uno dall'altro»¹³. Il «nuovo mondo, il mondo della cultura»¹⁴, si contrappone in questo senso alla «metafisica in quanto tale», in quanto «aspira al passaggio dal relativo all'assoluto, dall'intuizione alla deduzione»¹⁵, e, nel lavoro di Cassirer, questo distanziamento si amplierà sempre di più, sempre progressivamente allargando lo iato tra la posizione di coloro che hanno separato e separano radicalmente mondo intelligibile e mondo sensibile, «l'essere e il dovere, la natura e la libertà»¹⁶, da coloro che al contrario hanno auspicato (come ad esempio Simmel¹⁷, che pensa il passaggio dalla sfera della «vita» alla sfera della «cultura» come ciò che nello stesso tempo «porta con sé la *tragedia* della cultura»¹⁸) e auspicano la possibilità, per una autentica filosofia della cultura, dell'«*unione* di reale e ideale, di valore e realtà»¹⁹.

La filosofia, nel percorso di affinamento della sensibilità storica di Cassirer, trova nell'*intero* magma creativo della modernità, e non in uno o due pensatori o in una corrente storica particolare, la via regia per mostrare come «lo storico delle idee» debba indagare «meno il *contenuto* delle idee che la loro *dinamica*», e che definire i caratteri di un'epoca di pensiero significhi fondamentalmente individuarne le «nuove *energie* ridestate» e l'«intensità con la quale agiscono queste energie»²⁰. Il nuovo ordinamento simbolico-culturale che si inaugura nella modernità impone al pensatore e allo storico delle idee, probabilmente

¹³ E. Cassirer, *Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis*, in Id., *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. I, hrsg. K.-C. Köhnke u. J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1995, p. 20.

¹⁴ Ivi, p. 21.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ E. Cassirer, *Problemi fondamentali della filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. Saccoia e R. De Biase, Aracne, Roma 2016, p. 82.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 78.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ivi, p. 84.

²⁰ E. Cassirer, *L'originalità del Rinascimento*, in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, cit., pp. 11-12.

per la prima volta nella storia dell'accadere della riflessione filosofica, il necessario confronto con la raggiunta autoconsapevolezza moderna che la cultura «non è cosa di mera speculazione né può basarsi su fondamenta semplicemente speculative», e che, trattandosi di “nient'altro” che «un intero di attività verbali e morali», queste ultime «non hanno da esser concepite in modo astratto, ma come tendenza energetica costante di realizzazione»²¹. Far diventare cose le idee e viceversa, era la stessa richiesta che il Rettore dell'Università di Amburgo rivolgeva nel 1928 al mondo politico, accademico e sociale della Germania di Weimar, nella convinzione che «i grandi problemi storico-politici che dominano e agitano il nostro presente» non dovevano e non potevano essere separati «dalle generalissime questioni fondamentali dello spirito che la filosofia sistematica si pone». Ciò significa, in altri e più palesi termini, che i due poli, ossia da un lato le realtà politico-culturali, i rapporti economici, le relazioni sociali e le istituzioni, e dall'altro la riflessione filosofica, non possano essere intesi come «due forze eterogenee, per non dire ostili, che si contrappongono l'una all'altra», ma, al contrario, la «vitale azione reciproca [corsivo mio]» di atto e pensiero, si riverbera e risuona costantemente nei fatti storici umani²². Per dimostrare questa simbiosi con un esempio, Cassirer sceglie non casualmente una serie di tappe, e di date, che è utile riportare: la «filosofia idealistica tedesca raggiunge la sua maturità e il suo compimento nell'opera di Kant, nella *Critica della ragion pura*, apparsa nel 1781, e nella *Critica della ragion pratica*, apparsa nel 1788. Immediatamente dopo, il 26 agosto 1789, si ha, con la Costituente francese, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino»²³. Si tratta di un nesso inscindibile; si tratta, come aveva anticipato Goethe, dell'effetto di quella «polifonia che produce il risuonare della cultura moderna e su cui questa fonda per essenza la sua forza e il suo carattere»²⁴. In quanto alla comprensione della “natura” di questo legame tra fatti e riflessione sui fatti, si tratta, ancora, come avrebbe detto il Cassirer “americano” della metà dei '40, di ciò che si può inferire studiando la storia con serietà, attività che rappresenta «non solo un diritto o un dovere, ma è anche una necessità

²¹ E. Cassirer, *Critical Idealism as a philosophy of culture*, in Id., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. by D. P. Verene, Yale University Presse, New Haven-London 1979, p. 65 [pur essendo stato tradotto in italiano e pubblicato nel 1981 presso i tipi della Laterza, la traduzione del passo cassireriano è di chi scrive].

²² E. Cassirer, *L'idea di costituzione repubblicana*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2013, p. 33.

²³ Ivi, p. 34.

²⁴ E. Cassirer, *Germania ed Europa occidentale nello specchio della storia dello spirito*, in Id., *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, a cura di R. De Biase, Marchese, Napoli 2014, p. 43.

suprema: è la nostra libertà nella stessa consapevolezza del legame e della corrente delle necessità»²⁵.

Ecco, è su questa «consapevolezza del legame» nominata da Cassirer che conviene soffermarsi, sull'autocoscienza raggiunta dalla modernità con drammatici sforzi e grandi tragedie, ma pure con luminose esperienze di pensiero. L'emergere, tra '400 e fine '700, di questa faticosa e progressiva presa d'atto della connessione vicendevole tra fatti e pensieri, tra eventi e concetti – che naturalmente raggiunge l'acme con Kant – rappresenta forse l'elemento di discriminazione più evidente di un neokantismo, quello di Cassirer, più maturo, nutrito di plurime tessere, che si abbeverava a Kant non più nella sua forma dottrinale e, per così dire, disciplinare, ma se ne fa arma di comprensione e affinamento dell'indagine sul presente e sul futuro. Così, annota Cassirer in una serie di manoscritti in forma di appunti non sempre ordinati e mai pubblicati, se già nell'*Encyclopedie* si faceva chiaro che «le “scienze dello spirito” e le “scienze sociali”, le *sciences morales* e le *sciences sociales* pretendono un loro proprio posto, sì da essere trattate secondo metodi particolari», neppure Kant poté «estendere la sua giustificazione “trascendentale” della conoscenza alle scienze della cultura»²⁶. Ciò perché il Kant della prima *Critica* e dei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, secondo Cassirer, tendeva a classificare le «scienze della cultura» nell'ambito dello «psicologismo» in virtù dell'appartenenza di queste «alla dottrina empirica dell'anima»²⁷. Il trascendentale kantiano è strumento essenziale, allora, ma non risposta risolutiva alla domanda circa la fondazione di un sapere privo ancora di solide basi teoriche e metodologiche, visto che «un'autentica *autonomia* delle scienze della cultura non sembra ancor oggi raggiunta»²⁸. Kant in quanto sintesi e apoteosi del moderno è dunque l'elemento insostituibile e necessario alla determinazione concettuale e tematica delle *Kulturwissenschaften*, ma non è ancora sufficiente a dotarle di quel carattere unitario, di quel «centro di gravità»²⁹ la cui necessità era venuta a emergere solo nel Novecento, quando si trattava, interpretando le posizioni antihegeliane di Albert Schweitzer, di far riconquistare alla filosofia «il ruolo di guida nel grande processo di ricostruzione della civiltà moderna».

²⁵ E. Cassirer, *Forza e libertà. Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*, in Id., *Scienza, cultura e storia*, cit., p. 128.

²⁶ E. Cassirer, *Scienze della cultura e scienza storica*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., p. 51.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ivi, p. 53.

²⁹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, trad. it di E. Arnaud, vol. III/1, La nuova Italia, Firenze 1966, p. 191.

Ma per far ciò, la filosofia deve «innanzitutto ricostruire e rigenerare se stessa, deve riconoscere i suoi doveri fondamentali prima di poter riguadagnare il suo posto nella vita culturale moderna»³⁰. Una filosofia della cultura autonoma e produttiva di crescita civile e morale è non a caso l'obiettivo della ricerca cassireriana più matura, ma questo obiettivo non poteva essere né raggiunto né pensato come tale, senza la spinta propulsiva della storia della riflessione moderna sull'unità-distinzione sempre più accurata di fatti e idee.

* * *

Il pensiero moderno, in tutte le sue modalità d'espressione e in tutti i suoi interpreti, può essere descritto non come *un* momento della storia della filosofia, con una sua linearità individuabile e con degli *auctores* specifici, che pur aggiungendo nota a nota e superandosi l'un l'altro in riflessione su riflessione, trova una sua coerenza e un suo profilo preciso. O meglio: la modernità filosofica è *anche* questo, ma non soltanto. Se si prende, ad esempio, la parabola della filosofia cartesiana, si intuisce che questa va intesa come «espressione e sintomo di un movimento spirituale *universale*»³¹. Lo storico della filosofia che, esule in Svezia a causa dei noti rovesci prebellici tedeschi, rende omaggio al Paese che lo ospita dedicando a studiosi e “eroi” scandinavi del pensiero una serie di contributi di raffinata metodologia storiografica³², intende Descartes non soltanto come “un pensatore”, sia pur di straordinaria importanza, ma, in un certo qual modo lo spersonalizza, lo neodimensiona (e non ridimensiona) leggendolo come parte di un tutto. E forse, in questa neodimensionalità, restituisce all'esperienza di pensiero cartesiana, ancora più valore di quella del “padre della filosofia moderna”: «quale svolta rappresenta la filosofia di Descartes nell'evoluzione dello spirito moderno? Non è sufficiente rappresentarla come una nuova configurazione del mondo e una nuova interpretazione della vita contrapposte al medioevo»³³. Così come gli occhi lucidi di un malato

³⁰ E. Cassirer, *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza cultura e storia*, cit., p. 115.

³¹ E. Cassirer, *Descartes e la regina Cristina di Svezia. Uno studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo*, in Id., *Descartes, Corneille e la regina Cristina di Svezia*, a cura di R. De Biase, Scriptaweb, Napoli 2009, p. 149. Questo saggio è ora leggibile nel presente volume alle pp. 27-98.

³² Oltre a quello appena citato, vanno ricordati E. Cassirer, *Axel Hägerström. Uno studio sulla filosofia svedese del presente*, a cura di R. De Biase e M. Papa, Aracne, Roma 2017 e E. Cassirer, *Thomas Thorild nella storia spirituale del Diciottesimo secolo*, con una *Premessa* di R. Pettoello, a cura di R. Saccoia, Aracne, Roma 2017.

³³ E. Cassirer, *Descartes e la Regina Cristina di Svezia*, cit., p. 149; *infra*, p. 76.

sono sintomo di febbre, che a sua volta può essere sintomo espressivo di una patologia ancora da scoprire, così Descartes, ma assieme a lui la lunghissima catena di “operatori” culturali della modernità che a lui portano (da Lipsius a Bodin, da Charron a Cardano e a Vossius, da Montaigne a Vives³⁴) e che da lui prendono abbrivio (da Grozio a Malebranche, da Bayle a Oldenburg, da Arnauld a Boyle³⁵), è il segno diagnostico di un flusso dell’accadere spirituale che comporta – non può che farlo – una profonda trasformazione di status del corpo spirituale di un’epoca. Con fatica, con sacrificio di uomini e abbandonamenti di concetti, tradizioni e cose, la modernità e le sue vicende si configurano a loro volta come nuove e potenti polluzioni scaturenti dal flusso perenne dell’«antitesi ancestrale che domina tutta l’analisi filosofica, e che sempre e di nuovo riemerge nella storia della filosofia, quella tra “idealismo” e “realismo”»³⁶. Erano “realisti” o “idealisti” i moderni? Né l’uno né l’altro, ovviamente, eppure erano l’uno e l’altro, erano insieme il prodotto e la genesi delle vicissitudini di processi culturali secolari. E però, come si diceva in precedenza, quello che caratterizza e delinea i contorni del moderno con nettezza, è la ripresa “nuova” dell’opposizione suprema e la sua riedizione in termini originalissimi. Ciò perché, vista da un piano di epistemologia storica, «un’idea filosofica», i suoi antecedenti e la sua *Wirkungsgeschichte*, «non può mai essere determinata soltanto dal suo contenuto, ma dalla modalità della sua *fondazione*». Ma per giungere a ciò, per poter riandare alle sorgenti di un movimento di inarrivabile grandezza spirituale come la modernità, è necessario non affidarsi «soltanto (...) a ciò che *dice* [*b e s a g t*], ma a ciò che *significa* [*b e d e u t e t*]»³⁷. Concentrarsi, dunque, sul significato del moderno vuol dire sapersi rappresentare i suoi “prodromi” i suoi “esiti” e i suoi “risultati” come “segni” bisognosi sempre di continue mediazioni, dal momento che il “risultato” non si può che «“mediarlo” filosoficamente»³⁸. Segno di segni, e allo stesso tempo segno, oggetto del segno e suo interpretante³⁹, la modernità si incarica così la “fatica del concetto” di tenere indissolubilmente legati il piano del reale

³⁴ Sono tutti autori su cui Cassirer si sofferma nel magnifico saggio su Cristina.

³⁵ Oltre che in tutti i libri precedenti e successivi, una disamina della metodologia di ricerca storica di Cassirer sul moderno, tutti nomi succitati nel corpo del testo, hanno un richiamo nelle pagine che seguono del presente volume.

³⁶ E. Cassirer, *L’idea di diritto e il suo sviluppo nella filosofia moderna*, in Id., *Scritti di filosofia e politica*, a cura di T. Caporale, note e avvertenze di I. D’Avanzo, Aracne, Roma 2018, p. 105.

³⁷ E. Cassirer, *Axel Hägerström*, cit., p. 36.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Faccio mia – e di Cassirer – la classica definizione triadica di segno, propria della semiotica di Peirce.

realizzarsi dei fatti e le idee che questi fatti permeano e da cui sono permeate. Mai prima dell'Umanesimo e Rinascimento italiani, accompagnati dalla filosofia di Cusano, si davano le circostanze per le quali era consentito pensare una «*storia filosofica dei problemi*» con una sua identità, separata eppure unita a ciò che l'aveva preceduta. Si trattava di capire, nel 1927, se a partire dal Quattrocento fosse stato possibile «fornire una risposta alla domanda se e in che misura, pur nella molteplicità degli approcci ai problemi e nella divergenza delle soluzioni, il movimento di pensiero del XV e XVI secolo costituisca una unità in sé conclusa»⁴⁰. È chiaro, si tratta di due questioni differenti: la definizione di un profilo unico delle molteplici manifestazioni e dei tanti “sintomi” della modernità, e la “cosa in sé”, la carne viva che irrorava queste diversità; il tratto comune, “esteriore”, “storiografico”, che lega Ficino e Pico, Cusano e Shaftesbury, Montaigne e Galilei, e il fuoco intimo, generatore, dove tutte queste luci convergono. Eppure le due *Fragen*, quella più propriamente storiografica e quella concettuale, in Cassirer si sovrappongono mescolandosi e meticolosamente integrandosi, pur conservando una loro riconoscibilità. La modernità per un verso «*sa e sente di essere un rinnovamento spirituale*»⁴¹, affermando così la sua natura bifida di coscienza di sé e slancio partecipativo a questa coscienza, e dall'altro “ripete” ciò che la Grecia e il Medioevo avevano solo iniziato ma non sistematicamente realizzato: la laicizzata sintesi tra «tensione verso l'universale» e «l'idea per cui solo l'approfondimento del particolare concreto e la più sottile precisione del dettaglio storico possono realizzare e garantire l'autentica universalità»⁴².

⁴⁰ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, con una *Introduzione* di M. Ghelardi, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 8.

⁴¹ Ivi, p. 3 (corsivi miei).

⁴² Ivi, p. 8.

Presentazione

Giulia Salzano

Il presente volume raccoglie tre testi cassireriani incentrati su altrettante figure del pensiero moderno: Descartes, Spinoza e Leibniz. Si tratta di materiali eterogenei per forma e scopi, ovvero il saggio *Descartes e la regina Cristina di Svezia. Studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo* (*Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*), e i manoscritti *Il concetto di natura in Spinoza e Leibniz. Discorso di metafisica*. Delle tre opere solamente la prima fu data alle stampe proprio da Cassirer, aparendo nella raccolta *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*¹, e può dunque vantare una configurazione più strutturata, curata nell'assetto delle note dall'autore stesso. Gli altri due testi, qui pubblicati per la prima volta in italiano, costituiscono, invece, manoscritti risalenti al periodo oxfordiano (1933-1935), adoperati, rispettivamente, come canovaccio per una conferenza tenutasi nel giugno del 1934, presso la Oxford Philosophical Society, e per una lezione che ebbe luogo nell'ottobre 1933, all'All Souls College Oxford. Questi, pertanto, risentono di minore acribia nel riportare alcune citazioni, in parte dovuta al carattere indicativo del dettato, destinato all'oralità, ma soprattutto determinata dalla situazione contingente dell'autore. Occorre difatti far presente che i tre saggi risalgono agli anni '30, periodo in cui Cassirer, esule in Inghilterra e poi in Svezia, si trovava spesso a scrivere consultando edizioni non originali, a basarsi su virgolettati già menzionati nei propri scritti o, addirittura, a richiamare a memoria alcuni passi. Da qui la possibilità di imbattersi in *lapsus* o imprecisioni relative alla paternità di alcune citazioni, o all'esatta data di apparizione delle opere menzionate, che saranno indicati in nota. Si segnala che nell'esporre i due testi oxfordiani di Cassirer

¹ E. Cassirer, *Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des siebzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Bermann-Fischer, Stockholm 1939, pp. 177-278.

il presente volume farà fede all'edizione tedesca dei due scritti, apparsi nel quattordicesimo volume dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*², a cura di Christian Möckel e Paolo Rubini. Le note riportate sono pertanto quelle degli editori degli *Ernst Cassirer Manuskripte und Texte* (ECN), o dello stesso Cassirer nel caso del primo saggio, mentre in parentesi quadre sono indicate le integrazioni, le aggiunte e riferimenti bibliografici alle edizioni italiane che costituiscono il contributo apportato dal presente volume di Krinein. Gli stessi titoli dei testi del periodo oxfordiano, essendo stati rinvenuti nella forma di manoscritti anonimi, corrispondono a quelli scelti dai curatori dell'edizione tedesca, sulla scorta di alcune annotazioni cassireriane.

Per quanto ciascuno dei testi qui presentati si focalizzi su un pensatore del moderno, l'indagine di Cassirer, volta a innestare prospettive storiche su un più poderoso fondamento di storia delle idee, consente di acquisire questo confronto avviato con tre voci fondamentali della filosofia moderna come viatico per la comprensione della *struttura spirituale* di tutta un'epoca. Nei tre scritti l'autore sembra replicare il medesimo schema, procedendo dall'analisi del particolare per immetterlo entro una prospettiva universale. Tale approccio deve però essere letto in maniera biunivoca. Esso non si esaurisce in una mera opera di contestualizzazione di un pensiero, ma permette di coinvolgere il lettore in un movimento di più ampio respiro, di disamina delle tendenze culturali del XVII secolo – che spaziano da quelle più squisitamente teoretiche a quelle di natura religiosa, scientifica, etica ed estetica – per ascriverle all'andamento generale della filosofia moderna e del procedere dell'indagine filosofica in generale. Difatti, per Cassirer, il movimento dello spirito moderno si identifica con la tensione all'universale nella quale si afferma il senso più pregnante della filosofia stessa. In quest'ottica, il filosofo di Breslau si cimenta in un lavoro di ricostruzione di un'illustre biografia, della storia di un concetto o delle tematiche di un'opera, al fine di intercettare lo sfondo filosofico-spirituale sotteso, mostrando come ciascuna, nella propria individualità, traduca il medesimo slancio al sapere universale che sostiene l'intelaiatura spirituale del moderno. Nel primo saggio, Cassirer ravvisa nel dinamismo intellettuale di Cristina di Svezia, figura apparentemente atipica e di indubbio fascino per il proprio profilo culturale e biografico, la cassa di risonanza delle inclinazioni spirituali della sua epoca. La regina non si limita a rifrangere il proprio tempo, è imbevuta del-

² E. Cassirer, *Descartes, Leibniz, Spinoza. Vorlesungen und Vorträge*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von C. Möckel und P. Rubini, Bd. 14, Meiner, Hamburg 2018.

lo spirito del moderno tanto da assorbirlo e metabolizzarlo, giungendo anche ad anticiparlo, come mostra Cassirer nell'evidenziare l'eroismo corneillano che ne permea la personalità. In questa prospettiva l'apparente eccentricità della figura di Cristina di Svezia può essere compresa solamente se rapportata alla temperie culturale del XVII secolo, così come gli ideali di cui è intriso lo spirito seicentesco sono resi intellegibili solo a partire dall'analisi delle sue concrezioni in autori, opere e architetture concettuali, ovvero nella concreta vivacità spirituale degli individui. Nel secondo saggio è la nozione di natura a consentire di rilevare la pulsione universale che anima il pensiero moderno. All'interno del sistema spinoziano esso, infatti, assurge a parametro dell'ordimento universale, mostrando come la vera vocazione della filosofia si possa realizzare solo nel riconoscimento dell'unità quale autentico canone di verità, e dunque nella tensione alle verità eterne, universali. Infine, la lettura cassireriana del *Discorso di metafisica* di Leibniz consente di mostrare come nel filosofo di Lipsia la pluralità delle sostanze individuali, delle monadi, si preservi solo se incardinata su uno schema ideale. Nel testo Cassirer delinea un'intima connessione tra razionalismo e determinismo nel solco del pensiero leibniziano, imperniato sul riconoscimento della *prodigiosa* obbedienza a regole universali.

La disposizione dei testi del presente volume non rispetta un criterio di tipo cronologico, replicando l'ordine con cui furono elaborati dall'autore, anzi l'inverte, procedendo dal 1939 al 1933, andando, piuttosto, a osservare la successione temporale degli autori con cui Cassirer si confronta. Tale struttura permette di tracciare un itinerario nel pensiero moderno che identifica nello "spirito metodico" di Descartes e nella sua proposta di una *sapientia universalis* il proprio punto di avvio, per poi trovare conferma e nuova linfa nella filosofia sistematica di Spinoza e nel determinismo universale di Leibniz.

Il primo saggio *Descartes e la regina Cristina di Svezia* ha già conosciuto una prima edizione italiana a cura di Riccardo De Biase³ e viene qui ripresentato e posto come primo testo tramite il quale essere introdotti alle questioni e agli snodi teorici che Cassirer assume quali coordinate per la propria analisi del pensiero moderno, ricorrendo anche negli scritti successivi. Come esplici-

³ E. Cassirer, *Descartes e la regina Cristina di Svezia. Uno studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo*, in Id., *Descartes, Corneille e la regina Cristina di Svezia*, cit., pp. 73-182. Questa edizione italiana ha condotto la traduzione e la cura del saggio cassireriano dalla seguente edizione anastatica tedesca, essendo l'unica all'epoca disponibile nella pur avviata edizione critica amburghese: E. Cassirer, *Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des siebzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, hrsg. Vin R. Bast, Meiner, Hamburg 1995, pp. 177-278.

tato dal sottotitolo, l'approfondimento del rapporto tra il filosofo francese e la regnante di Svezia, si configura come uno studio di più ampia portata che varca i confini del resoconto biografico per sfociare nell'orizzonte della storia dello spirito del XVII secolo il quale vede in Cristina una sua emblematica interprete e in Descartes un fondamentale promotore. La riflessione di Cassirer prende le mosse dal confronto con lo studio monografico di Arckenholtz⁴ assumendolo come bersaglio polemico in quanto, nel descrivere il rapporto tra la sovrana e Descartes, quest'ultimo si era limitato ad una mera ricostruzione storica, di *storia dei fatti*, esauendo lo slancio della propria indagine in un punto specifico: la comprensione dei motivi alla base della conversione della regina. Una tale prospettiva significa, per Cassirer, ridurre la complessità del rapporto che la sovrana intesse con il cartesianismo nei termini della mera influenza religiosa, facendo di Descartes il responsabile della conversione della regina Cristina. Rinunciando ad apprendere i dati storico-biografici entro una trama causalistica, Cassirer legge il percorso personale e intellettuale di Cristina di Svezia alla luce dello spirito del suo tempo e, nello specifico, in rapporto all'universalismo che si fa strada nel metodo cartesiano. Il taglio filosofico, prima ancora che storico, dell'indagine cassireriana consente, pertanto, di vedere in Descartes molto più che il semplice responsabile della conversione religiosa della regina, quanto il nume tutelare e l'ispiratore della sua formazione spirituale. La descrizione dell'itinerario culturale della regina Cristina offre a Cassirer l'occasione per riattraversare il pensiero cartesiano, mettendone in rilievo l'intrinseca sistematicità e coerenza. Nel proprio rigore metodico la filosofia cartesiana non può essere relegata ad un solo ambito: essa rinnova profondamente tanto la conoscenza scientifica quanto l'etica, rifondandole. Il razionalismo cartesiano, l'esaltazione del pensiero puro, conduce, infatti, all'*idealismo della libertà*, alla valorizzazione di una volontà razionale, rischiarata da una ragione chiara e distinta.

Il secondo contributo cassireriano presentato nel volume⁵ costituisce il testo di una conferenza dedicata alla nozione di natura nel pensiero di Spinoza. Esso mostra come, nonostante la difficoltà nell'approcciare storicamente la filosofia spinoziana, che per la propria sistematicità e per l'irruenza delle innovazioni apportate sembra non lasciarsi inquadrare in questo tipo di analisi, Spinoza sia tra i principali, ma anche più emblematici, pensatori della filosofia moderna. Se le

⁴ *Infra*, pp. 29-30, n. 3.

⁵ E. Cassirer, *Spinoza-Vortrag [Spinoza's concept of Nature]*, in Id., *Descartes, Leibniz, Spinoza, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, cit., pp. 59-82.

icastiche parole *Deus sive natura* non possono che rendere manifesta una piena rottura nei confronti dell'ancora risonante pensiero scolastico, allo stesso tempo la dottrina spinoziana si ancora alla propria epoca, vedendo convergere tendenze di pensiero delineatesi già sul calare del XIV secolo. Cassirer si fa carico di un'accurata analisi dell'incisiva formula di Spinoza la quale espone il fianco a numerose critiche proprio a causa della portata innovativa della concezione spinoziana di natura, spesso equivocata. Essa non è da intendersi come sommatoria degli enti naturali e dei legami causali che si instaurano fra essi. La natura si identifica con Dio perché si erge a causa immanente, ordine e principio, vale a dire a schema di leggi universali. È proprio in questa universalità abbracciata dalla nuova accezione spinoziana di natura che Cassirer ravvisa il paradigma del moderno. L'impatto di tale concezione è tale da dar vita a nuove prospettive filosofiche, incoraggiando un sapere universale, volto a cogliere la struttura intellegibile del reale. Per tali motivazioni, anche quello che poteva presentarsi come un pensiero sistematico conchiuso e a sé stante, mostra di essere coerente rispetto allo sfondo spirituale della propria epoca. Per Cassirer, infatti, la trattazione spinoziana della natura riverbera i processi di secolarizzazione della filosofia della natura e del diritto avviatisi con Galileo e Grozio, convergendo nel riconoscimento di un ordinamento universale cui la ragione ambisce.

Il terzo lavoro cassireriano della presente raccolta, il commento al *Discours de métaphysique* di Leibniz, è introdotto da un discorso ringraziamento che l'autore rivolse all'Università ospitante. Come si avrà modo di specificare nelle note poste a corredo del testo, non è possibile affermare con certezza se il testo fu effettivamente pronunciato da Cassirer in apertura della lezione sull'opera di Leibniz. Ciò nonostante è stato ritenuto opportuno presentarlo insieme al testo dell'intervento cassireriano non solo per i molteplici indizi che inducono a confermare tale ipotesi, ma perché anche in questa breve e circostanziale riflessione del filosofo riecheggia quell'esaltazione della circolarità tra universale e particolare che abbiamo visto costituire il *fil rouge* delle opere presentate. Angosciato dal peso della propria congiuntura storica, guardando al contesto generale, l'uomo, l'intellettuale esule, fa appello all'universalità della ricerca e dei valori filosofici quale rifugio delle individualità smarrite, perché possano così continuare a tendere a tali ideali facendoli vivere nelle proprie attività spirituali particolari.

Nella lezione su Leibniz⁶, Cassirer ripercorre le tematiche che attraversano

⁶ E. Cassirer, *Leibniz [Discours de métaphysique]*, in Id., *Descartes, Spinoza, Leibniz, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, cit., pp. 3-58.

il *Discorso sulla metafisica* e l'intero sviluppo del pensiero leibniziano, con riferimenti, più o meno espliciti a opere precedenti e successive. L'attenzione di Cassirer si focalizza, dapprima, sul chiarimento degli elementi fondanti del lessico leibniziano e del linguaggio metafisico stesso per poi sfociare in una riflessione su questioni di natura scientifica, teologica ed infine etica. Anche in questo caso Leibniz e il suo scritto rappresentano un'occasione per approfondire il confronto con altre voci della modernità come Berkeley, Malebranche, Giansenio, dando ulteriore prova di quella capacità, tipicamente cassireriana, di addentrarsi nella *sostanza spirituale* di un'epoca in rapporto all'universalità degli ideali e dei valori filosofici, dando vita a un movimento a doppio filo, capace di tenere insieme approccio storico e storia delle idee.

Ringrazio il Dottor Simonelli e la Dottoressa Saccoia per la traduzione rispettivamente del saggio su Spinoza e quello su Leibniz. Alla Dottoressa Saccoia, in particolare, rivolgo un sentito grazie anche per il supporto nella fase di sviluppo del lavoro.

Un profondo ringraziamento va al Professor De Biase, per la fiducia accordatami, per tutti gli insegnamenti dispensati in questi mesi e soprattutto per la cura con cui ha seguito l'avanzamento del lavoro, facendomi dono di nuovi strumenti di ricerca.

Il moderno.
Descartes, Spinoza, Leibniz

Descartes e la regina Cristina di Svezia

Studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo

1. Il rapporto tra Descartes e la Regina Cristina come problema storico spirituale

Descartes appartiene a quel genere di pensatori nei quali vita e opera stanno in accordo compiuto e pieno. È il pensiero stesso che qui dà forma alla vita e che determina il suo contenuto e la sua peculiarità. Infatti, lo spirito metodico dal quale in Descartes cresce una nuova forma di filosofia e di conoscenza scientifica, domina e pervade anche l'intera sua condotta di vita. Nulla in essa è abbandonato all'arbitrio e al caso. La vita si costituisce secondo un piano fortemente unitario che Descartes aveva concepito già nella prima giovinezza e che da allora ha perseguito con rigore ed ostinazione. Questo piano è il medesimo di quello che guida la sua ricerca filosofica e il suo lavoro nel campo della matematica e della fisica. Ciò che conta è spezzare la potenza delle "rappresentazioni oscure" e delle affezioni indistinte, e avvalorare il dominio delle idee chiare e distinte nel campo della conoscenza come nel campo della volontà. Secondo Descartes, così come non si possono dare pericolo più grande e peggiore corruzione per il pensiero quando si può indurlo ad assalire in fretta ogni problema e saltare da un proposito ad un altro, così anche la vita non può scindersi in una serie di decisioni che vengano determinate da circostanze esteriori, che richiedono un'inclinazione momentanea e il soddisfacimento del bisogno corrispondente. Il pensiero puro non si può attuare con dei salti; esso esige un movimento unitario e assiduo. E la medesima assiduità, la medesima sicurezza imperturbabile, viene richiesta anche per la formazione del carattere e della personalità morale. Così, una e medesima è la decisione spirituale, uno e medesimo il fatto dell'intelletto e della volontà, che prescrive la strada della ricerca di Descartes e la sua condotta di vita. Il diario filosofico-scientifico della sua giovinezza, ci mostra come i due compiti formano per lui un'unità inseparabile: essi stanno contemporaneamente di fronte a lui ed

esigono una soluzione d'insieme. Sappiamo da questo diario che fu durante i mesi invernali tra il 1619 e il 1620 che Descartes è giunto al fondamento di una nuova «scienza mirabile». Ma nello stesso tempo, qui viene narrato un sogno nel quale gli si facevano incontro le parole di un libro che lesse (erano le poesie di Ausonio): *quod vitae sectabor iter?*...¹. Con ciò, il dominio del dubbio è spezzato sia al riguardo teoretico che a quello pratico; è il dubbio stesso che fonda la nuova certezza, e la vita e il sapere sono ancorati in un unico e medesimo “punto archimedeo”.

Se ci si attiene in modo fisso all'orientamento generale qui dato, né la riflessione sulla biografia di Descartes né quella circa il suo sistema scientifico e filosofico ci pone di fronte questioni ancora insolute. Entrambi stanno aperti e chiari davanti a noi. Tanto ricchi sono questi problemi, sia dal punto di vista teorico che da quello propriamente umano, che nulla del loro sviluppo porta a contraddizioni irrisolte, ad autentiche antinomie o ad irrazionalismi. Solo in *un* punto ci sentiamo minacciati dall'oscurarsi improvvisamente di questa chiara immagine. Nella vita e nella dottrina di Descartes, entrambe fin dall'inizio sviluppatasi coerentemente e conformatesi l'un l'altra, sembra ad un tratto, negli ultimi anni di vita, di assistere ad una frattura. Dovessimo considerarla e ammetterla in quanto tale, potrebbe scuotere non solo la nostra rappresentazione dell'unità della sua dottrina, ma anche la nostra rappresentazione dell'unità del suo carattere morale. Ogni autonomia e autosufficienza, qualsiasi autarchia di intelletto e volontà che Descartes aveva anteposto come principio fondamentale della sua logica e della sua etica, e che aveva incorporato in se stesso, sembra venire negata quando prendiamo in considerazione il suo rapporto con la sua regale allieva Cristina di Svezia. Ciò che Cristina chiedeva a Descartes è immediatamente chiaro dallo scambio epistolare tra Descartes e Chanut, che aveva preceduto l'invito a Stoccolma². Lei vedeva in lui non soltanto il fondatore di una direzione nuova di ricerca teorica. Descartes le appariva nello stesso tempo come il saggio che aveva penetrato più profondamente di altri il senso autentico della vita. La *prima* questione che Cristina pose a Descartes fu quella della natura del “sommo bene”, e quando lesse la risposta, confidò a Chanut che da questa lettera, avrebbe potuto giudicare Descartes come «il più fortunato tra gli uomini» e che la sua vita doveva essere

¹ Diario di R. Descartes 1619/20 secondo la copia di Leibniz, pubblicato da Foucher de Careil, *Oeuvres inédites de Descartes*, Parigi 1859, p. 8; cfr. A.T. X, 216 e sg.

² Cfr. le lettere di Descartes a Cristina e Chanut del 20 novembre 1647 (V, 81 sgg., 86 sgg.); [tr. it. *Tutte le lettere (1619-1950)*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, pp. 2488-2493].

invidiabile. Cristina sperava ed attendeva da Descartes una teoria filosofica dei costumi [*Sittenlehre*], un'etica che nella sua sicurezza interna e nella sua compiutezza non temesse di essere paragonata alla logica e alla matematica da lui rifondate.

Se seguiamo l'interpretazione dominante circa il suo rapporto con Cristina, Descartes avrebbe malamente deluso questa speranza. Ciò che le avrebbe dato sarebbe stato qualcosa di completamente diverso. Egli, che soprattutto spronava ad una ricerca completamente libera ed autonoma, che sosteneva che almeno una volta nella vita si dovevano abbandonare tutti i preconcetti e tutti i pregiudizi, in quest'*unico* caso si sarebbe comportato egli stesso come un insegnante autoritario, non come maestro di una filosofia, ma come maestro di un dogma religioso.

È vero che Descartes non ha mai esplicitamente messo in discussione la validità del dogma religioso, relegandolo all'interno dell'ambito della verità "soprannaturale", e che non ha lasciato alcuno scritto filosofico fondamentale senza aggiungervi l'assicurazione della sua piena fedeltà alla chiesa cattolica. Ma questa sottomissione a una determinata ed effettiva autorità, è qualcosa di totalmente diverso dall'aver preso una decisione dogmatica nelle cose della fede. Per questo, egli avrebbe dovuto fare un passo che ha sempre rifiutato nel modo più perentorio, avrebbe dovuto impegnarsi in questioni teologiche fondamentali e disputare con argomenti teologici. Descartes ha deciso così, e in ogni caso il suo comportamento appare in una luce strana ed ambigua, e, per quanto ne so, finora nessuna ricerca storica ha ancora potuto del tutto liberarlo dal rimprovero di questa ambiguità. Sembra comprensibile che i contemporanei, in materia di fede, abbiano giudicato a seconda delle loro posizioni in maniera del tutto diversa, da un lato tributandogli il massimo elogio, dall'altro accumulando per lui il peggiore e più amaro biasimo. Il primo che ha raccolto sistematicamente tutto il materiale che si riferisce al rapporto tra Cristina e Descartes – Arckenholtz – prende ancora di mira Descartes in relazione a questo rimprovero: egli non sarebbe stato altro che un gesuita camuffato, che, sotto la maschera del nobiluomo, del soldato, del maestro e del filosofo, avrebbe sedotto non solo Cristina, ma anche altri uomini e donne di alto rango, come la Principessa Elisabetta e il Principe Filippo d'Inghilterra³.

³ Gideon Harvey, *Vanity of Philosophy and Physics*; J. Arckenholtz, *Mémoires concernant Christine, reine de Suède*, (Voll. 1-4, Amsterd. und Lpz. 1751-60) I, p. 226. [Gideon Harvey (1636/7-1702), che Cassirer qui cita come esempio di maldicenza nei confronti di Descartes, è un medico e fisico inglese. La precisazione è importante perché l'inglese non va confuso con William Harvey, autore dell'opera, ben nota a Descartes, *De motu cordis* &

Oggi tali giudizi ci appaiono invenzioni fantasiose ed assurde, subito si disciolgono per coloro che leggono appena una sola riga dell'opera di Descartes.

Eppure, con ciò, i nostri dubbi non sono placati. Infatti, anche se mettiamo da parte tutte le dichiarazioni di banale spirito partigiano e ci accontentiamo dei puri dati che l'oggettiva ricerca storica ci mette a disposizione, non raggiungiamo alcuna decisione chiara. Mentre Baillet, il biografo di Descartes, e Brucker, il primo autore di una *Storia critica della filosofia*, guardano alla cooperazione di Descartes alla conversione di Cristina come un fatto accertato⁴, quella viene contestata nel modo più duro da molti autori moderni. Ad esempio, Kuno Fischer si rifiuta di attribuire a tal riguardo qualsivoglia valore alla testimonianza di Cristina, spingendosi a spiegare che questa testimonianza è incerta e dovuta soltanto «a una frivola cortesia»⁵. Il comportamento cortese di Descartes a cui si allude, sembra causato anche al fatto di voler proteggere Cristina da tutti i rimproveri diretti contro di lei.

In questo modo, lo storico, rispetto a questo problema, finisce in un luogo spinoso e difficile. Gli sembra di dover dare valore a ciò che ancora non ha del tutto compreso, deve decidersi in merito a un determinato giudizio morale sui caratteri, giudizio che deve riempire le lacune della sua conoscenza. Ma un tale procedimento non corrisponde al comandamento dell'oggettività storica.

Lo storico [*Geschichtschreiber*] non può mai consentirsi il diritto di contestare o di curarsi di un'interpretazione e di un giudizio riguardanti le per-

sanguinis in animalibus, anatomica exercitatio, pubblicata a Leida nel 1639, ma di cui il francese conosceva già anni prima le linee fondamentali di ricerca, grazie, come quasi sempre, alla mediazione di Mersenne. Qui, inoltre, Cassirer si riferisce all'importante lavoro di Johan Arckenholtz (1695-1777), erudito nato nell'attuale Finlandia, che porta l'incredibilmente lungo titolo francese *Mémoires concernant Christine reine de Suède, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de son règne et principalement de sa vie privée, et aux événements de l'histoire de son tems civile et littéraire. Suivis de deux ouvrages de cette savante princesse, qui n'ont jamais été imprimés. Le tout fondé sur ses lettres, et recueilli des historiens et des monuments les plus authentiques, tant manuscrits qu'imprimés, accompagné de remarques historiques, politiques, critiques et littéraires; avec des médailles et un appendice de pièces justificatives ou instructives*, Schreuder-Mortier, Amsterdam-Leipzig 1751-1760; esiste un'altra edizione, in lingua tedesca e in tre volumi, dal titolo *Historische Merkwürdigkeiten, die Königin Christina von Schweden betreffend*, voll. I-III, Mortier, Amsterdam-Leipzig 1752. È opportuno richiamare questo testo in quanto è quello maggiormente utilizzato da Cassirer in merito alle prime fonti "ragionate", in senso cronologico, del rapporto Descartes-Cristina, e vi rimanda continuamente anche quando tratta fonti dirette contemporanee].

⁴ A. Baillet, *Vie de Descartes*, p. 389 e sgg.; J. Brucker, *Historia Crit. Philos.*, T. IV, pars 2, p. 243. [Anche qui vale la pena puntualizzare che il testo cui fa riferimento Cassirer è quello di Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deduca*, voll. I-V, Breitkopf, Leipzig 1742-1744. In quanto al famoso libro di memorie di Baillet dedicato a Descartes, si è utilizzata qui la seguente traduzione italiana, per quanto parziale: A. Baillet, *Vita di monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano 1996].

⁵ K. Fischer, *Descartes' Leben, Werke u. Lehre (Gesch. der neueren Philos.*, 4a Aufl., [Winter], Heidelberg, 1897), vol. I, p. 266.

sonalità; egli può esercitare questo diritto solo se l'intera sua spiegazione dei dati oggettivi e la loro interpretazione, è riuscita sia dal lato fattuale che da quello psicologico. Per una tale interpretazione univoca e convincentemente oggettiva, l'analisi delle fonti storiche non sembra offrire alcun supporto sufficiente. Il materiale che è stato raccolto per la prima volta da Arckenholtz, e più tardi integrato e ordinato, può istruirci persino sulla preistoria della conversione di Cristina e farci conoscere in tutti i dettagli la sua abdicazione. Ma, con ciò, non si risponde in modo efficace e decisivo alla questione della motivazione, alla questione delle connessioni spirituali. La moderna ricerca storica, così come viene rappresentata nel libro di Curt Weibull, *Drottning Christina*, giudica qui, rispetto alle prime esposizioni, in modo ancora più prudente e circospetto. Grauert, nella sua monografia su Cristina, vede essenzialmente dimostrato il contributo di Descartes nella conversione di Cristina al cattolicesimo, spiegando che naturalmente Descartes non è andato in cerca di questo, ma che certamente ha presentato la dottrina della sua chiesa all'appassionata ricerca della regina in modo convincente, così come ne era capace⁶. Weibull prosegue osservando che l'influenza decisiva di Descartes non riguarda la dogmatica ma la morale. Egli sostiene con giusta ragione che molti dei pensieri e delle massime morali con cui Cristina aveva esposto la sua interpretazione fondamentale delle problematiche morali e religiose verso la fine della sua vita, mostrano l'effetto dello spirito cartesiano sulla sua formazione spirituale e sul suo carattere.

«Chanut e Descartes», così conclude Weibull, «hanno illuminato Cristina nei confronti della dottrina cattolica; ella ascoltava promulgare per giorni ed ore la dottrina luterana da un'ortodossia sacerdotale; Chanut e Descartes la attrassero verso la forma più nobile del cattolicesimo»⁷.

Fino a quando la ricerca empirica non si rinnoverà, aprendosi a fonti finora sconosciute, non potrà mai oltrepassare questo risultato, e l'aspetto del lavoro in cui si insinua, mostra che la questione si può ripresentare soltanto in modo scadente. Ma c'è ancora un altro e finora non percorso metodo che noi qui possiamo forse avanzare: il metodo della pura *storia delle idee* e dell'analisi storico-spirituale universale. Per questo metodo, il problema dell'inizio [*Anfang*] si presenta da un altro lato e avanza sotto un punto di vista più generale.

⁶ W. H. Grauert, *Christina Königin von Schweden und ihr Hof*, voll. I-II, [Weber], Bonn 1836-42, vol. II, p. 38 e sg.

⁷ C. Weibull, *Drottning Christina. Studier och Forskningar, Andra upplagan*, [Scandia], Stockholm 1934, p. III.

Esso cessa di essere un problema semplicemente individuale per conseguire significato universale e tipico. Ciò che in questo genere di riflessioni guida l'interesse dello storico non è più un singolo destino, ma, in certo modo, il destino della cultura spirituale del XVII secolo. Nessun individuo può ritrarsi da questo destino, per quanto sembri distinto dagli altri, né per nascita o rango, o per i doni dello spirito o per un'impostazione genialmente originaria. Questo destino gli rimane intrecciato in un modo peculiare, anche laddove l'individuo pensa i suoi propri pensieri e raggiunge la sua decisione volontaria. Le riflessioni che seguono vogliono provare a mostrare questa condizionatezza della singolarità mediante l'universalità, relativamente al problema Descartes-Cristina. L'incontro fra i due fu qualcosa d'altro e di più che un semplice vissuto personale, non fu soltanto l'incontro di una regnante con uno dei più profondi pensatori e maestri dell'epoca. Esso fu incontro spirituale, il cui effetto si può comprendere soltanto a partire dall'universale costellazione spirituale che dominava il XVII secolo.

Noi vogliamo provare a presentare nelle pagine seguenti questa costellazione per indicare, con ciò, la svolta destinale [*Schicksalswende*] che si attuò non solo nei riguardi di Cristina, ma per tutti quelli della sua stessa epoca. Possiamo mettere in secondo piano gli avvenimenti politici e quelli personali, per studiare invece il loro movimento universale delle idee, e darci di entrambi nozione mediata. Dovessimo riuscire a rendere visibile questo sottofondo spirituale in quanto tale, potremmo sperare di superare una visione individuale delle sue forme e dei suoi caratteri, ottenendo, così, anche una nuova visione del rapporto tra Descartes e Cristina.

2. *Il "teismo universale" e il problema della religione naturale nel XVII secolo*

Quando Descartes giunse a Stoccolma, non trovò affatto nella ventitreenne Cristina un'allieva da dover introdurre ai fondamenti delle scienze e della filosofia. Ella, riguardo a questi fondamenti, era già piuttosto avanti; aveva acquisito nella sua giovinezza non solo una vasta educazione, ma anche un giudizio autonomo nei confronti del sapere della sua epoca. Descartes è grandemente impressionato dell'ampiezza del sapere di Cristina e dalla svariata molteplicità degli oggetti in cui essa si muove in piena sicurezza. Non fa mistero di vedere in questa versatilità un pericolo per il suo insegnamento filosofico, se inteso come una sorta di lavoro preparatorio. L'enciclopedismo spirituale di Cristina, che nel modo più vario aspira a cogliere nuovi materiali del sapere, gli suscita

pensieri del massimo rispetto. Questa ricettività illimitata non corrispondeva bene alle pretese cartesiane di spontaneità, ma tuttavia egli sperava che sarebbe riuscito gradualmente a guidare lo studio della regina su altre e più “filosofiche” strade⁸.

Se si considera il tipo di processo formativo di Cristina, le riflessioni che qui Descartes esprime appaiono fondate. Cristina aveva mostrato fin dalla prima giovinezza una straordinaria diligenza e pare che fosse dotata di una capacità di apprendimento praticamente illimitata. Non c'è ambito del sapere che nel corso dei suoi studi non abbia sfiorato almeno una volta, e utilizzava con vera maestria molti di questi, in special modo quelli relativi alla conoscenza e all'uso delle lingue straniere. «Il suo spirito» – così giudica Gabriel Naudé in una lettera a Gassendi del 19 ottobre 1652 – «è semplicemente straordinario; non adulo se sostengo che lei ha visto tutto, ha letto tutto e sa tutto»⁹. Potrebbe apparire un inizio senza speranza voler trovare in quest'abbondanza multiforme di materiali del sapere, una forma interna ed un'unità che colleghi il tutto e, certo, la formazione di Cristina procedeva non soltanto in larghezza. Il suo spirito si sforzava anche lì dove non era in grado di penetrare la vera profondità dei problemi, quanto meno secondo l'ordine e la connessione sistematica. Senza questo tratto di sistematicità e metodicità, Cristina avrebbe malamente scelto Descartes come suo maestro filosofico. Il centro, però, dei suoi interessi spirituali, stava chiaramente in un posto diverso da questo. Cristina cerca il “punto archimedeo” del sapere non nell'ambito teoretico, ma nella conoscenza pratica. Descartes è il filosofo del pensiero puro, e nel suo *cogito ergo sum* ha trovato il punto di partenza della sua dottrina. Ma Cristina non è mai rimasta ferma in questo ambito; per lei la ricerca in quanto tale non è mai puramente fine a se stessa, ma deve essere un mezzo per assumersi la responsabilità di quelle domande che le stanno prima di tutto a cuore.

La ricerca le deve indicare il cammino verso il valore più desiderabile in senso proprio, il *summum bonum*. «La più grande di tutte le scienze» – così scrive Cristina nelle sue riflessioni – «è quella di saper ben vivere e ben morire; e tutte le altre, se non vi contribuiscono, sono inutili»¹⁰. Questa espressione

⁸ Cfr. la lettera di Descartes alla Principessa Elisabetta del 9 ottobre 1649, A.T. V, 430 [tr. it. *Tutte le lettere*, cit., p. 2763].

⁹ *Appendix Epistolarium Naudaei ad Gassendum*, p. 336 e sg. (cfr. J. Arckenholtz, T. II, *Append. des pièces justificatives*, No. XVIII) [in tedesco nel testo].

¹⁰ *Pensées de Christine Reine de Suède*, ed. de Bildt, Stockholm (1906); *Sentiments* No. 430. Cfr. *Ouvrage de Loisir*: «Tutto ciò che in materia di scienza non rende l'uomo più saggio e più eroico è inutile» (Bildt No. 90) [in francese nel testo in nota. Cassirer fa riferimento ad uno scritto che, pubblicato a Stoccolma nel 1906 a cura del

proviene dai suoi ultimi anni di vita, ma la massima in quanto tale è certamente già considerata fin dalla prima giovinezza. Tutte le molteplici e almeno in apparenza divergenti fatiche di Cristina nell'ambito del sapere teoretico, vanno tutte verso un determinato fine comune. In un certo senso, Cristina si muove secondo due punti focali: il punto focale dell'interesse etico e quello dell'interesse religioso. Anche i suoi studi linguistici e letterari sono diretti a questi punti focali e da essi orientati. Non è semplice curiosità intellettuale quello che ha fatto di lei fin dall'inizio una lettrice insaziabile. Nelle sue "massime", ha sempre sottolineato che le letture devono appagare un altro e più nobile scopo, un dovere piuttosto che un semplice svago. «La lettura è una specie di specchio che fa conoscere le virtù e i difetti»¹¹. La prima questione che dobbiamo porre se vogliamo comprendere lo sviluppo spirituale di Cristina, è come questo specchio riproducesse ciò che le stava davanti nelle sue letture filosofiche, scientifiche e poetiche, e cosa, in esso, lei vi scorgesse.

Se cominciamo qui dal *problema della religione*, fin da subito si rivela che Cristina è potentemente catturata da quel movimento spirituale che prese piede alla metà del XV secolo per poi ampliarsi sempre di più. Questo movimento prese il suo inizio con l'opera di Nicola Cusano *De pace fidei* (1454), trovando in esso già la sua verace e classica impronta. Il tema di quest'opera è la ricerca di quel fondamento della certezza religiosa che accomuna tutte le fedi che si possono dividere in dogma e rito. Il dogma e il rito non sono ciò che forma il nucleo proprio della religione, e non decidono del suo valore morale. Questo valore è determinato da qualcosa d'altro: dipende soltanto e in ultima analisi dalla purezza e dalla profondità dell'idea di Dio. Non esiste religione, per quanto incompiuta e primitiva, che sia del tutto priva di questa idea, ma dall'altro lato non c'è ancora alcuna religione evoluta che sia stata in grado di affermarla nel suo significato "assoluto" e nella sua piena purezza. L'uomo, non dotato per una conoscenza assoluta del divino, deve accontentarsi di similitudini e immagini. Così, il destino di *ogni* religione è un residuo di antropomorfismo. Non lo possiamo estirpare, ma possiamo e dobbiamo renderci conto che esso non appartiene all'essenza della religione, che di essa

barone Carl de Bildt, erudito svedese, ambasciatore del Regno di Svezia in Italia ad inizio Novecento e membro dell'Accademia Svedese delle Scienze, presenta due raccolte di pensieri e massime della regina. Le due raccolte vengono più volte citate da Cassirer come 1) *Ouvrage du Loisir* e 2) *Sentiments*, seguite dal numero della massima o pensiero secondo l'edizione Bildt. Assieme al lavoro di Arckenholtz, questa raccolta rappresenta la fonte diretta maggiormente utilizzata da Cassirer].

¹¹ *Ouvrage du Loisir* (Bildt 155) – cfr. *ibid.* 152: «La lettura fa parte dei doveri dell'uomo onesto» [in francese nel testo in nota].

forma solo un semplice e casuale momento. Per Cusano, da questa presa d'atto sorge un'imponente universalità e un'imponente tolleranza. Egli parla da credente e da combattente per una chiesa "cattolica" onnicomprensiva, ma da questa chiesa vuole accogliere tutto ciò che si professa di Dio per unirsi a lui nell'amore. Ciò che per lui costituisce il criterio di verità di una religione non è la conoscenza delle singole proposizioni di fede né l'attuazione di determinati riti o cerimonie, ma la potenza e la profondità dell'*amor Dei*. Ed è per questo che egli non fa scandalo della varietà e del contrasto tra le opinioni in materia di fede, non solo tollerando questa varietà, anzi esigendola. Il molteplice appartiene ai segni che, in quanto segni sensibili, non possono che prendere forma in quanto diversi. Noi però non rimaniamo fermi ai segni esteriori, ma cogliamo di essi il senso e il significato, in modo che l'unità si riproponga. «Queste varietà di riti non turberanno più alcuno. Essi sono stati infatti istituiti e ricevuti come i segni sensibili della fede. E i segni possono subire dei cambiamenti, non però la verità che essi significano»¹².

Con questa intuizione, Cusano ha posto il fondamento per una nuova "filosofia della religione", preparandone il metodo ed indicandone il fine. Ma per i due secoli a seguire, nell'epoca che va dal 1450 al 1650, i suoi principi acquisirono ancora un altro significato rispetto a quello puramente speculativo. A quell'epoca, le battaglie per la fede significavano la *pax fidei* più che un problema teoretico, diventando urgentissima esigenza pratica. Non riuscendo a regolare in nessuna maniera questa esigenza, tutto l'ordinamento sociale e morale era minacciato e scosso. Così, la tematica filosofica si trasformava in un tema eminentemente politico. In questo senso viene accolta la dottrina dello stato del Sedicesimo secolo. Jean Bodin, uno dei più significativi teorici del diritto statale del suo tempo, è nello stesso tempo l'autore del *Colloquium heptaplomeres* che segna una nuova fase dello sviluppo del "teismo universale". È l'epoca della lotta agli ugonotti e dell'evento della notte di San Bartolomeo, quello da cui è derivata questa opera. Il *Colloquium heptaplomeres* rappresenta un dialogo dove accanto al cattolico, non prende la parola solo il luterano e il riformato, ma anche l'ebreo e il rappresentante di una semplice

¹² Cusanus, *De pace fidei*, Cap 15. Più approfonditamente su ciò, il mio scritto, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, (Stud. der Bibl. Warburg X), Leipzig 1927, p. 29 e sgg. [in latino nel testo. Il passo in questione citato da Cassirer si trova in Nicolai De Cusa, *Opera omnia*, vol. VII, a cura di R. Klibanski e H. Bascous, Meiner, Hamburg 1959, pp. 51-52; nell'edizione italiana di E. Cassirer, *Individuo e cosmo*, La nuova Italia, Firenze 1974, il riferimento al medesimo passo cusano è a pagina 55, mentre la traduzione italiana riportata nel testo è: N. Cusano, *La pace della fede e altri testi*, a cura di G. Federici Vescovini, Edizioni Cultura della pace, Firenze 1993, p. 124].

religione “naturale”. Fra di loro non vengono evidenziate differenze di carattere dogmatico, e il dialogo si conclude invece nell’esigenza che i seguaci di tutte le religioni si uniscano nel sentimento umano e nell’opera della pietà, e che in ciò debbano emularsi l’un l’altro. Così afferma Senamus a conclusione del dialogo: «Cosa impedisce che noi, tutti insieme e uno per volta, questo imploriamo, con cuore ardente, dal Dio immortale: camminare sulla retta via [?](...). Poiché io da parte mia credo che tutti gli uomini conoscano Dio come il padre di tutti gli dei, benché, a cagione della comunicazione della salvezza, uniscano il creatore con la creatura, e certo si appellano a quei principi (*principem*) che Porfirio e Platone chiamano τῶν θεῶν πατέρα καί παντοχράτερα (...) Ma io, non per dare scandalo, voglio amare tutte quelle ragionevoli religioni in cui, forse, si apre il vero (...). Io entrerei nel tempio dei cristiani, degli ismaeliti e dei giudei, lì dove esso ha sempre origine, e anche in quello dei luterani e degli zwingliani, ed in nessuno desterei scandalo in quanto ateo, o ne assumerei la sembianza come se volessi disturbare la pubblica quiete. Però fra gli dei enumererei tutti gli onnipotenti e i primi! Perché non potremmo anche noi, con preghiere accomunate, muovere quel legislatore e padre della natura intera, a condurci tutti alla conoscenza della vera religione?»¹³.

Il lavoro di Bodin è stato pubblicato in forma di stampa soltanto nel XIX secolo, ma era già diffuso in forma di manoscritto, suscitando effetti notevolissimi. Cristina, che non se lo lasciò certo scappare, era già orientata alla questione della “vera religione” ed alla sua fondazione filosofica, e mostrò il più vivo interesse per l’opera. Chiese ad un insegnante francese, Sarreau, con il quale era in contatto epistolare, di comprare per sé un esemplare del manoscritto dalla biblioteca del presidente del Parlamento di Parigi, de Mesme, e non potendolo questi trovare, si appoggiò alle attente premure di Isaac Vossius. Sembra che inizialmente Cristina poté procurarsi solo il primo libro del *Colloquium*, ma più tardi entrò in possesso di tutta l’opera¹⁴. Tuttavia, nell’un caso e nell’altro, resta stabilito che il movimento spirituale che qui trova la sua espressione, ha esercitato una significativa influenza sulle sue intuizioni religiose fondamentali. Questo movimento non si era ancora esaurito nel

¹³ Si veda l’*Heptaploner des Jean Bodin*, tradotto e pubblicato da G. E. Guhrauer, Berlin 1841, p. 156 e sg. [in tedesco nel testo. Una traduzione italiana accurata del libro è: J. Bodin, *Colloquium Heptaploneres. Le sette visioni del mondo*, traduzione e introduzione di C. Peri, Asefi, Città di Castello 2003, il passo in questione, pp. 637 e sg. L’edizione citata da Cassirer, a cura di Gottschalk Eduard Guhrauer, J. Bodin, *Colloquium heptaploner: es de rerum sublimium arcanis abditis*, porta il titolo completo di *Die Heptaploneres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert der Reformation*, Eichler, Berlin 1841].

¹⁴ Su ciò, le precisazioni di G. E. Guhrauer, *ibid.*, *Prefazione*, p. LXXV e sg.

XVII secolo, avanzando anzi sempre più, ampliandosi a tutti gli Stati e alle dottrine religiose. Nel suo studio su *Il sistema naturale delle scienze dello spirito del XVII secolo*, Wilhelm Dilthey ha mostrato univocamente quale significato raggiunga l'idea di universalismo religioso nel tutto di questo sistema¹⁵. Cristina era ottimamente preparata a questa idea tanto dalla sua impostazione personale che dalla sua educazione religiosa, e perciò predisposta ad essa. Questa educazione religiosa di Cristina cominciò con Johannes Matthiae, che cercò di tenere lontano dal suo insegnamento tutte le dispute di tipo dogmatico, poggiandolo invece soltanto sullo studio e sull'interpretazione della Bibbia. L'impronta che su Cristina ebbe il primo insegnamento di Matthiae, non sembra essersi mai spenta in lei; ancora in età matura, lo ricordava non tanto come un semplice maestro, quanto come amico e confidente¹⁶. In conseguenza di ciò, Cristina ha perciò seguito col più grande zelo e la più forte simpatia, tutti i progetti che portassero ad un'unione delle diverse confessioni cristiane. Ma la sua partecipazione non si limitava a questi tentativi all'interno del cristianesimo. Nel "ritratto" che aveva abbozzato per lei, Chanut sottolinea esplicitamente che non si occupava soltanto dei punti in discussione tra evangelici e cattolici, ma appariva ancor più appassionatamente interessata ad imparare e riconoscere tutte le obiezioni dei filosofi, degli ebrei e dei pagani¹⁷. Questa direzione spirituale poteva facilmente portarla nell'immediata prossimità con una genuina religione "naturale". Sembra sempre essere rimasta lontana dal contenuto dogmatico della fede protestante, per come le era posto nella dottrina e nella predicazione; da piccola aveva già sviluppato una veemente avversione contro le rappresentazioni del Giudizio Universale e le destavano sospetto tutte le altre dottrine dogmatiche a quella collegate¹⁸. Anche dopo la sua conversione al cattolicesimo, non poté mai del tutto piegare la sua inclinazione per una tale religione naturale.

¹⁵ W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17ten Jahrhundert*, Gesammelte Schriften II, Lpz. 1914, p. 90 e sgg. [col titolo de *Il sistema naturale delle scienze dello spirito*, è stato recentemente tradotto in italiano una serie di appunti di Dilthey; cfr. W. Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito (Scritti inediti 1880-1893)*, a cura di G. Ciriello, Federico II University Press, Napoli 2017, p. 445].

¹⁶ Cfr. l'autobiografia di Cristina, Cap. VIII: «Il mio precettore è stato il mio confidente» [in francese nel testo in nota] (Arckenh. III, 55); per l'influenza di Johannes Matthiae sull'educazione e sullo sviluppo religioso di Cristina, si veda C. Weibull, *Drottning Christina*, cit. p. 86 e sgg.

¹⁷ Si veda il ritratto di Chanut in Martin Weibull, *Om Mémoires de Chanut*, <Historisk Tidskrift>, VII, 1887, p. 69.

¹⁸ Cfr. il racconto di Cristina sulla sua formazione religiosa in Bildt, *Christine de Suede et le Cardinal Azzolino*, [Plon], Paris 1899, p. 12 e sgg.

In un colloquio con la madre, tenutosi immediatamente dopo la sua abdicazione e prima della partenza dalla Svezia, Cristina dà enorme scandalo quando improvvisamente chiede alla madre cosa avrebbe detto se avesse affermato che il mondo tutto, tanto il pagano quanto il cristiano, poteva diventare beato¹⁹.

Soltanto dopo queste considerazioni preparatorie siamo in condizione di accostarci al nostro autentico problema. Ora, perciò, possiamo dare alla questione una nuova e più generale svolta: trasferire la sfera del personale in quella dell'oggettivo e del sistematico. In quale direzione si sia mosso l'influsso di Descartes su Cristina, diventa chiaro soltanto se si tiene presente come intimamente stava rispetto alla stessa questione fondamentale di cui lei si era occupata e che l'aveva mossa. Sull'insegnamento filosofico che Descartes ha impartito a Cristina, non siamo univocamente informati, ed allo storico non è dato di integrare liberamente le falle delle sue fonti con semplici supposizioni. Ma qui la storia della filosofia e la storia universale dello spirito è in un'altra e più favorevole posizione che non la semplice storia politica. Essa non ha a che fare soltanto con persone ed eventi, ma con pensieri e idee. E questi non stanno isolati, ma hanno un determinato ordine sistematico, hanno coerenza interna e consequenzialità. Noi non possiamo esser certi in maniera univoca di ciò che Descartes insegna a Cristina, ma possiamo rispondere alla questione non meno importante su ciò che Descartes *poteva o non* poteva insegnare. Possiamo essere certi che una delle prime questioni che Cristina gli pose, riguardava la sua posizione rispetto alla religione.

Tutte le notizie dei contemporanei che possediamo su Cristina, concordano sul fatto che lei ha sempre posto questa domanda e che ha sempre coinvolto in discussioni su temi religiosi tutti gli insegnanti trasferitisi alla sua corte.

Le descrizioni di Chanut, Freinsheim²⁰, Macedo²¹, Malines²² e Casati²³ a questo riguardo suonano unanimi. Ma cosa avrebbe risposto Descartes a

¹⁹ Sul contenuto di questo colloquio, si veda Chanut, *Mémoires*, III, p. 358 e sgg.; cfr anche Grauert, *Christina* I, p. 574 e II, p. 56 e sg.

²⁰ [Johann Freinsheim (1608-1660), erudito tedesco, insegnante ad Uppsala, fu chiamato da Cristina nel 1647 a rivestire gli incarichi di bibliotecario e storiografo di corte].

²¹ [Antonio Macedo, gesuita portoghese, giunto in Svezia come interprete dell'ambasciatore del Portogallo, ebbe numerosi dialoghi con la regina (databili a partire dal 1650) vertenti sulla possibilità della sua conversione].

²² [François de Malines, gesuita, istitutore ufficiale di Cristina].

²³ [Paolo Casati (1617-1707), piacentino, anch'egli gesuita, inviato appositamente da Roma nel 1651 per accertarsi delle reali intenzioni di Cristina in merito alla conversione, restò alla sua corte come confidente ed istitutore

Cristina se avesse parlato con la massima chiarezza e avesse voluto rimanere fedele allo spirito del proprio sistema? Non poteva sostenere Cristina nel suo orientamento verso la “religione naturale” e il teismo universale. Egli infatti rimase fin dall’inizio estraneo a quel movimento spirituale che qui si attuò, e che nel corso del XVII secolo acquistò sempre più forza e ampiezza. L’opera fondamentale di Herbert di Cherbury, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* – un’opera che era apparsa tredici anni prima del *Discorso sul metodo* – lo poneva distante dalla sua impostazione problematica e dalla sua disposizione filosofica. Non ha negato a Herbert di Cherbury una certa attenzione, ma vede il suo errore di fondo nel fatto di non aver posto nettamente la linea di demarcazione tra “fede” e “sapere” e di aver mescolato la verità rivelata con le conoscenze che si possono ottenere mediante deduzione [*Schlußfolgerung*] naturale (*par le raisonnement naturel*)²⁴. Per Descartes il concetto ideale di religione naturale che Herbert aveva delineato è e rimane un ferro ligneo, un ibrido metodologico. L’esistenza di Dio e i predicati dell’essenza della natura divina, la distinzione radicale dell’anima dal corpo, la sua semplicità ed immaterialità: tutto ciò necessita, secondo lui, di una dimostrazione rigorosamente razionale. Ciò che oltrepassa questo procedere, resta inaccessibile alla ragione umana. È ozioso arzigogolare su ciò o voler porre qualsivoglia ipotesi “razionale”: la rivelazione soltanto può dire l’ultima parola sui “misteri” di fede. All’intelletto umano è negato il Giudizio, dunque egli può e deve giudicare solo sul terreno delle idee “chiare e distinte”. Laddove manchino queste idee, per lui vige solo *un* solo comandamento: l’astensione dal giudizio, l’ἐποχή incondizionata. Ed è affare della volontà, secondo Descartes, vegliare a che l’intelletto non si lasci spingere fuori da questa astensione. L’intelletto possiede una naturale inclinazione a giudicare anche lì dove gli manca il fondamento, i fermi sostegni delle idee chiare e distinte; e se insegue questi impulsi, egli cadrà non solo in errore, ma anche nella colpa. Dove i dati che sono a nostra disposizione

²⁴ Si veda la lettera a Eding (agosto 1638), II, 346 [Cassirer fa riferimento a una lettera che la critica posteriore ha riconosciuto invece come diretta a Hogelande (cfr. *Tutte le lettere*, cit., pp. 821-823 e in particolare la nota della curatrice a p. 821]; la lettera a Mersenne del 27 agosto 1639 (A.T. II, 570) [in *Tutte le lettere*, cit., pp. 1041-1043], (anche A.T. II, 647 e sgg.). [In realtà, il riferimento di Cassirer riguarda l’integrazione alla appena citata lettera a Hogelande (che Cassirer, ricordiamo, pensa esser stata inviata invece a Eding) che in A. T. II, compare appunto alle pp. 647 e sgg. Nella corrispondenza cartesiana esistono altre due lettere in cui Descartes fa riferimento diretto all’opera di Cherbury, la prima è in A.T. II, p. 557 (in *Tutte le lettere*, cit., p. 1029), con la semplice notizia dell’avvenuta lettura del *De veritate*; l’altra in A.T. II, 596 (in *Tutte le lettere*, cit., pp. 1053-1063) in cui compare un vero e proprio giudizio teorico sull’opera].

non sono sufficienti a fondare un giudizio evidente e sicuro, è un dovere rinunciare a ogni giudizio: allora è meglio sacrificare il sapere che intrecciarsi all'inganno e alla parvenza²⁵.

Ma se questo tipo di risposta non avesse soddisfatto lo spirito di Cristina, se non si fosse attenuta ai limiti di questa prudenza critica e di questo riserbo, ponendo invece la questione su quale sia, tra le attuali religioni positive, la migliore e la più aderente alla ragione, cosa era in grado di risponderle Descartes? In quanto filosofo, in quanto pensatore rigoroso, non era in dovere di darle la risposta, ma naturalmente la diede secondo un altro punto di vista a partire dal quale poter considerare il problema, non distante da ciò cui Descartes aderiva dall'inizio. Per lui, infatti, la religione non apparteneva soltanto all'ambito dell'interrogazione metafisica, ma possedeva un eminente significato pratico, riferendosi all'ordine etico e a quello politico delle cose, ed era insostituibile per il loro mantenimento. Dubitarne o intaccarla in questa funzione: Descartes non ha mai cercato questo, non era affatto un rivoluzionario nelle cose della fede e in quelle politico-sociali. La sola riforma alla quale aspirava, era una riforma puramente intellettuale e puramente privata. «Non potrei» – così spiega Descartes nel *Discorso sul metodo* – «assolutamente approvare quei temperamenti turbolenti ed inquieti che, pur non chiamati dalla nascita, o dalla fortuna, alla cura degli affari pubblici, non smettano mai di progettare nelle loro fantasie qualche nuova riforma (...). Non ho mai inteso estendere i miei progetti al di là di una riforma dei miei pensieri per costruire su basi interamente mie»²⁶. Ma una simile limitazione al proprio io e all'ambito di ciò che ad esso appartiene, per Cristina non si poteva e doveva dare. Per temperamento e carattere, per posizione e vocazione, ella era destinata a qualcosa d'altro. Quando Descartes si ritirò nel suo “eremo olandese” fino a che non concepì il piano di riforma della scienza, spiegò che d'allora in poi, in tutti gli spettacoli che si giocano sul palcoscenico della vita, voleva essere solo spettatore e non attore²⁷. Cristina, invece, per nascita e rango, era destinata all'azione [*zum Tun*] e non al riflettere, alla vita attiva e non a quella contemplativa. Tutto ciò che toccava, le si trasformava in un problema poli-

²⁵ Cfr. Descartes, *Meditat.* IV, V; *Principia philosophiae*, Lib. I, artt. 30 e sgg. [tr. it. R. Descartes, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, vol. I, Utet, Torino 1994, pp. 669-717; Id., *I principi della filosofia*, vol. II, pp. 81 e sgg. D'ora in poi, segnaleremo la raccolta di testi cartesiano con la dicitura 'Lojacono', seguita dal volume e dal numero delle pagine].

²⁶ *Discours de la méthode*, seconda parte, A.T. VI, p. 14 e sg. [tr. it. Lojacono, vol. I, cit., pp. 507-508].

²⁷ Ivi, p. 28 [ivi, p. 519].

tico, non dandosi per lei alcuna distinzione tra vita pubblica e vita privata, e tanto poco trattava la religione dal lato della sua pura interiorità, quanto ne considerava la sua manifestazione visibile, la sua esistenza esteriore e la sua organizzazione esterna.

Ora, se Cristina a questo riguardo pensava oltre le idee di Descartes, a quale risultato doveva pervenire? La dottrina di Descartes le avrebbe sbarrato l'accesso alla "religione naturale", l'avrebbe persuasa che una forma positiva di religione rivelata non solo non poteva darsi, ma neppure doveva darsi. Ma quale era la vera rivelazione? Si dava un mezzo per riconoscerla e poterla distinguere dalle dottrine religiose erronee? Qui si impone una nuova andatura del pensiero che noi, di nuovo, possiamo ricostruire distintamente soltanto col metodo della deduzione mediata. Il cartesianesimo aveva esposto *un* indice e un criterio fondativo non solo per la verità della religione, ma per tutta la verità per eccellenza. Nulla di più errato – chiarisce Descartes – che l'assunzione che ci siano delle *parti* della verità. La verità è un intero, e può sussistere solo in quanto tale. Si tolga una singola pietra dall'edificio della conoscenza e l'intero edificio dovrà crollare; qui tutto si tiene e si appoggia l'un l'altro. Dove c'è altro, dove, al posto delle rigorose connessioni sistematiche e delle regolari unità, domina la pluralità e il frazionamento, dobbiamo esser certi che non ci muoviamo nel campo della verità, ma nell'errore e nell'inganno. Questo ideale d'unità forma la norma e, in un certo senso, la stella polare dell'intera teoria della conoscenza cartesiana. Ma possiamo estendere questo ideale ancora oltre, possiamo applicarlo anche alla religione? Abbiamo già visto perché Descartes, in quanto filosofo teoretico, si vietava questa applicazione. Per lui, qui vigeva il comandamento della moderazione e dell'astensione dal giudizio, una scelta che gli consentiva di fermarsi alle soglie della religione. Ma come si configura ora il problema, se noi trasferiamo la questione dal terreno della filosofia a quello della *teologia*? Il criterio dell'unità perde improvvisamente, con ciò, la sua forza, o possiamo anche qui affermarlo e salvaguardarlo in senso determinato?

Se vogliamo rispondere a questa domanda, non abbiamo bisogno di appoggiarci a pure costruzioni teoriche. Possiamo trarre la risposta dalla storia; infatti, la storia della teologia ha di fatto attuato, nel corso del XVII secolo, la sintesi qui cercata. *Bossuet* appartiene a quella generazione di teologi riempiti dallo spirito del cartesianesimo; naturalmente, non lo si può indicare senza limitazioni come un cartesiano, e tuttavia il metodo di Descartes ha agito su di lui in modo inconfondibile. Egli cerca di trarre dalla sua metafisica e da quella cartesiana, le armi con le quali conduce la sua lotta per il dogma e per

l'unica verace chiesa universale²⁸. Questo è il punto su cui si innesta il suo attacco al protestantesimo, e qui egli crede d'aver trovato il vero e proprio punto debole dell'avversario: se noi, con Descartes, poniamo l'unità come criterio della verità, dove si trova quest'unità nelle confessioni di fede evangeliche? Non disputano forse l'una con l'altra, e non si combattono con la più grande animosità? Questo è l'argomento più importante che Bossuet mette in campo contro il protestantesimo; all'esposizione e alla costruzione di questo argomento è dedicato uno dei suoi scritti principali, l'*Histoire des Variations des Églises Protestantes*. Ovviamente, il richiamo a Bossuet sembra voler dire un anacronismo in relazione al nostro problema: la conversione di Cristina risale all'anno 1652, mentre l'opera di Bossuet appartiene alla fine del secolo, essendo apparsa soltanto nel 1688. Ma questa differenza temporale non usa sviarci se non tratta della fissazione di influssi storici concreti, ma della conoscenza di connessioni ideali universali. In ciò, molti fatti dicono che lo spirito Cristina si è sviluppato secondo un processo intellettuale e deduttivo simile a quello che incontriamo più tardi in Bossuet in forma esplicita e logica. Cristina non si era mai sentita di casa nell'ambito dell'ortodossia rigorosa, nelle differenze dogmatiche delle singole chiese non vedeva un'opera divina ma un'opera umana, e a lungo sperò che questa diversità potesse finire, per riuscire a trovare definitivamente una confessione di fede unitaria per tutte le chiese evangeliche. Questa speranza le era già stata istillata dal suo primo maestro di religione, Johannes Matthiae. Egli trascorse lunga parte della sua vita attivandosi in questo senso, e la sua opera *Idea boni ordinis* è redatta secondo questo spirito. Ma proprio la sorte di questo suo antico precettore doveva insegnare a Cristina quanto, a quel tempo e allo stato delle cose, tutti gli sforzi di riunificazione all'interno del protestantesimo fossero condannati al naufragio. Johannes Matthiae venne coinvolto dall'ortodossia svedese in un pericoloso processo il cui esito fu la sua condanna. La regina non fu capace di impedire questa condanna, e poté togliere il suo maestro da conseguenze peggiori solo mediante il suo personale intervento²⁹. Questo genere di esperienze dovette rafforzare in lei la convinzione su quanto fosse insanabile il contrasto tra le singole confessioni protestanti. Ma Cristina non era in grado di rinunciare

²⁸ In Bossuet il rifiuto di singole tesi di fondo cartesiane compare innanzitutto nella critica alla dottrina di Malebranche, in una lettera del 21 maggio 1687, mentre l'influsso positivo di Descartes viene chiaramente fuori nel suo *Traité de la connaissance de Dieu*.

²⁹ Sul processo contro Johannes Matthiae, C. Weibull, *Drottning Christina*, pp. 96 e sg. [J.-B., Bossuet, *Trattato sulla conoscenza di Dio e di se stessi*, a cura di E. Todaro, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017].

all'esigenza di questa unità. Questo le fu possibile solo dopo essere entrata in confidenza con le idee fondamentali del cartesianesimo, per le quali l'unità vale come criterio autentico della verità. Seguendo questo percorso, poteva essere condotta meglio verso le stesse conclusioni di Bossuet: la convinzione che la salvezza poteva essere trovata solo nel ritorno a quell'unica chiesa in cui si disponevano sia l'organizzazione che la tradizione del cattolicesimo.

Anche il pensiero *politico* di Cristina la dovette spingere nella stessa direzione; c'è un determinato ideale politico che ha dominato Cristina fin dall'inizio. Ciò a cui aspirava e ciò che fin dall'insediamento al governo cercò di far valere con tutte le forze, era la fondazione e l'assicurazione dell'assoluta potenza imperiale, e tutte le sue azioni mirano a questo grande fine centrale: il suo rapporto con la nobiltà e con i ceti non nobili, la sua lotta per la successione al trono a favore di Carlo Gustavo e la sua intera politica interna era determinata da questo fine³⁰. E tuttavia, se ora con questo fine davanti agli occhi soppesava il contrasto tra protestantesimo e cattolicesimo, a quale giudizio doveva pervenire? Quali erano le tendenze politiche dominanti nel protestantesimo e come hanno agito sulla configurazione politica dell'Europa? La potenza imperiale tedesca era indebolita da trent'anni di lotta, e la stessa Germania dava un'immagine di completa discordia. Sia nella vita statale che in quella ecclesiastica, la decentralizzazione aveva raggiunto il massimo grado, e ugualmente, all'interno delle singole confessioni c'erano molteplici differenze di carattere territoriale-ecclesiastico. Nel corso del XVI secolo in Inghilterra si era stabilizzata un forte potere monarchico, ma anche lì c'erano state lotte di religione nei cui confronti questo potere aveva fallito. La rivoluzione inglese l'avrebbe definitivamente spazzata via, e lo spirito del puritanesimo avrebbe conseguito la vittoria sulle idee monarchiche. Poteva, in questo stato di cose, lo sguardo di Cristina non dirigersi in primo luogo alla Francia, e poteva non vedere qui l'ultima protezione per la monarchia assoluta, attaccata e minacciata da tutti i lati? Eppure, anche qui la monarchia assoluta era ancora impegnata da dure lotte: all'epoca della Fronda, subiva infatti contemporaneamente l'assalto dell'alta nobiltà, del parlamento e della borghesia. Ma, per quanto qui l'esito della contesa non fosse ancora deciso, certamente le ragioni della monarchia erano guidate con lavoro ostinato e continuo. L'opera di Richelieu era stata assunta e portata avanti da Mazarino, ma entrambi erano cardinali della chiesa cattolica e dovevano ringraziare

³⁰ Su questo punto, si confronti l'esposizione di Curt Weibull, *ibid.*, pp. II e sg.

questa loro posizione per gran parte della loro autorità e per le loro influenze politiche. Ranke, nella sua *Storia della Francia*, dice: «L'arbitrio radicale di Richelieu e la scaltra destrezza di Mazarino furono sostenute essenzialmente dalla stima che a loro davano i porporati romani. A entrambi essi trasmisero un certo ardore per gli affari di Stato. Richelieu propugnava la dottrina del diritto di sovranità della corona con una tale consequenzialità che fino ad allora era stata dedicata unicamente alle idee spirituali. Egli combinò una religione della monarchia, e Mazarino vi si riconobbe: attorno a questo vessillo, si unirono i loro sostenitori»³¹. Anche Cristina sembra essere stata toccata ed entusiasticamente mossa dall'idea di una tale religione della monarchia. Nelle sue tarde annotazioni teoretiche, difese sopra ogni altra cosa l'idea che la tesi della sovranità monarchica abbisognava, per la sua effettiva realizzazione e fondazione, dell'integrazione della tesi di un assoluto potere spirituale. Cristina, nel mondano come nello spirituale, rifiuta ogni compromesso, pretendendo per questi due ambiti un ordine rigorosamente monarchico³². Non è affatto inverosimile che questa sintesi si sia sviluppata assai presto nello spirito di Cristina, e che abbia determinato uno dei motivi della sua conversione al cattolicesimo. Ora, se erano di questo genere i processi intellettuali che avevano condotto Cristina alla conversione, si deve riconoscere che il cartesianesimo non fu certo senza influenze, ma che giocò qui solo un ruolo *mediato*. Un tale effetto mediato, possiamo rintracciarlo, ad esempio, in una tarda dichiarazione di Cristina che viene riferita da Pallavicini: fra le diverse religioni – così avrebbe detto Cristina – deve in ogni caso essere *una* quella vera; Dio sarebbe in tal caso un tiranno se, ponendo nel sentimento dell'uomo il bisogno religioso, gliene avesse negato il reale soddisfacimento³³. Qui, seppure in forma modificata, ci imbattiamo in un pensiero ed un argomento fondamentali di Descartes. La logica, la matematica e la metafisica di Descartes riposano sull'autocertezza che giunge alle idee chiare e distinte. Non abbiamo bisogno di assicurarcele per mezzo di una deduzione, ma le riconosciamo per quella intuizione immediata che deriva dalla “pura luce della ragione”. Questo è il punto di vista che Descartes sostiene nel suo primo scrit-

³¹ Ranke, *Französische Geschichte*, Buch XII, Cap. I; 3te Aufl., Lpz. 1877, III, p. 186.

³² Cfr. *Sentiments* (Bildt), No. II et al.

³³ Pallavicini, *Vita Alexandri VII*, Integrazione; citato secondo Ranke, *Digression über Königin Christina von Sweden*, (*Die römischen Päbste*, undicesima ed., Lpz. 1907, III, p. 59). [L'autore dell'opera citata da Cassirer è il Cardinale Sforza Pallavicino (1607-1667) e l'opera utilizzata ha il titolo di *Vita di Alessandro 7. Sommo Pontefice: libri cinque, con un discorso di Pietro Giordani su la vita e su le opere dell'autore*, pubblicata a Milano, Silvestri, 1843. Il lavoro di Ranke è invece in traduzione italiana *Storia dei Papi*, a cura di D. Cantimori, voll. I-II, Sansoni, Firenze 1965].

to metodico, le *Regulae ad directionem ingenii*³⁴. Ma nel progredire del suo pensiero, il dubbio universale si avventura anche in quest'ultimo fondamento di tutto il sapere: non sarebbe possibile che quell'evidenza che assegniamo alle idee chiare e distinte ed a cui dobbiamo necessariamente applicare la nostra disposizione spirituale, garantisca soltanto una certezza soggettiva e non oggettiva? Quella "pura luce della ragione" che si dispiega sulla nostra logica, sulla nostra matematica e su determinate parti della nostra conoscenza metafisica, non potrebbe essere essa stessa falsa ed oscura? E se Dio *volesse* rifiutare e nascondere all'uomo la verità, e lo avesse condannato ad errare, anche lì dove non si affida ai sensi e all'immaginazione, ma all'intuizione intellettuale, all'*intuitus purus*? Descartes rifugge da quest'idea richiamandosi a una nuova istanza: invece che sull'essere divino, si appoggia alla perfezione di Dio. Non possiamo attribuire a Dio la volontà di ingannare: in questo caso, egli non sarebbe un Dio di verità, ma un Dio di menzogna, la sua natura non sarebbe divina e perfetta, ma limitata e demoniaca. Per sfuggire a questa assurdità, dobbiamo di nuovo applicare la 'luce della ragione pura' con il suo diritto; diffidare di essa significa diffidare di Dio stesso. Cristina ha trasposto quest'argomento cartesiano della "*veracitas Dei*" dal piano teoretico a quello pratico. Così come Descartes respinge la rappresentazione di un Dio ingannatore, di un *Deus deceptor*, Cristina respinge il pensiero di un Dio tirannico; e Dio sarebbe un tiranno se, una volta dato all'uomo l'impulso al religioso, installando in lui questa brama, gli avesse anche sbarrato la strada a ogni via che possa portare al riempimento di questa brama. Si vede come gradualmente il problema religioso si sia sempre più intensificato nel forte spirito dialettico di Cristina e come imperiosamente pretenda una decisione. Ci fu un tempo in cui Cristina si era piegata a una sorta di scepsi che pretendeva in ogni caso, da ogni religione *positiva*, l'esigenza della certezza. «Tutto il rispetto, l'ammirazione e l'amore che ho avuto per voi in tutta la mia vita, Signore – così scrive una volta in epoca tarda – non mi hanno impedito di essere molto incredula e poco devota. Non credevo affatto nella religione in cui sono stata allevata. Tutto ciò che mi si diceva in proposito mi sembrava poco degno di

³⁴ *Regulae*, III (X, 368). [Il passo cartesiano della terza regola del trattato cui Cassirer allude è il seguente: «Per intuito non intendo la mutevole attestazione dei sensi né il giudizio fallace di un'immaginazione che non sa comporre, bensì la concezione di una mente pura e attenta, <concezione> così facile e così distinta che non resti proprio alcun dubbio intorno a ciò che comprendiamo; ossia, che è poi la stessa cosa, la concezione sicura di una mente pura e attenta che nasce dal solo lume della ragione e che, in quanto più semplice, è più certa della stessa deduzione, la quale, tuttavia, come abbiamo notato sopra, non può esser fatta male dall'uomo». R. Descartes, *Regole per la guida dell'ingegno*, in *Lojacono*, vol. I, cit., p. 241].

voi. Ho creduto che gli uomini vi facessero parlare alla loro maniera, e che volessero ingannarmi o spaventarmi per governarmi a loro modo»³⁵. Ma gradualmente, il problema della vera religione stava diventando per Cristina il problema della *teodicea*. Le forme della fede non potevano essere *tutte* invenzioni; in tal caso, la colpa di un simile inventare non era solo degli uomini, ma doveva essere addotto a carico di Dio stesso. Una sentenza dello scritto di Cicerone *De natura Deorum*, secondo il quale non tutte le diverse e disputanti tra loro forme di fede sono vere, ma che potessero semplicemente essere tutte *false*³⁶, aveva fatto grande impressione su Cristina.

Ma anche alternative estreme le si chiudevano a mano a mano che la sua via alla conoscenza *filosofica* della religione progrediva. Tanto più profondamente si introduceva nello spirito del sistema cartesiano, tanto meno poteva dubitare dell'esistenza di Dio e della sua perfezione. Il sistema di Descartes poneva l'esigenza di dover trasformare queste proposizioni da semplici verità di fede in pure verità di ragione, convinto com'era di doverle assicurare mediante dimostrazioni metafisiche fisse ed incontrovertibili. Se la perfezione ed il bene divini restavano stabilite e se, concordemente a queste premesse, poteva essere *una* la vera religione, restava solo da scegliere tra le varie forme presenti di religione. Ma, per una simile scelta, una natura come quella di Cristina, non poteva essere determinata dall'esterno, da una da una dottrina o da un'azione semplicemente autoritarie: lei doveva affidarsi alla propria ragione e poter assumere una decisione in conformità ad essa.

Il metodo che praticavano i suoi primi maestri, i gesuiti Malines e Casati, corrisponde in tutto a questo presupposto. Provarono ad iniziarla con un comune insegnamento catechistico, ma ben presto si resero conto che rispetto a *questa* allieva, tale tipo di istruzione non poteva portare ad alcun fine. Con loro stupore, si trovarono davanti una "filosofa" già finita, ed appariva loro come «nutrita con la polpa autentica della filosofia morale»³⁷. Fin dall'inizio, perciò, l'insegnamento doveva essere filosofico, e in questo caso significava muoversi secondo la via scolastica. Ciò che prima di ogni altra cosa i Gesuiti cercavano di dimostrare era la tesi che le verità fondamentali

³⁵ *Autobiografia di Cristina*, Cap. X, in Bildt, *Christine de Suede et le Cardinal Azzolino*, cit., p. 23 [in francese nel testo].

³⁶ Resoconto di Sforza Pallavicini nella sua biografia di Alessandro VII, in Ranke, *Der römischen Päbste*, cit., III, p. 59.

³⁷ [Non è chiaro a chi Cassirer si riferisca virgolettando l'espressione nel testo. C'è però da dire che è molto probabile, visto il contesto, che si tratti sempre della descrizione del carattere di Cristina data da Ranke riprendendo il resoconto di Sforza Pallavicini].

della fede cattolica pur elevandosi sopra la ragione non erano per questo contrarie ad essa³⁸.

Questa è la rigorosa e corretta versione *tomista*, ma per accoglierla a Cristina non occorre rinviare le sue interpretazioni filosofiche, non occorre diventare infedele al suo maestro Descartes. Qui, infatti, c'è uno dei punti in cui Descartes non ha attaccato la Scolastica, ma anzi l'ha sostenuta. Egli poteva e voleva essere un innovatore solo nel campo della scienza e della metafisica, mentre nel campo della fede rivelata si vietava ogni tentativo di rinnovamento, e ugualmente, d'esame³⁹. Il *Discorso* sottolinea che le verità religiose sarebbero sottratte al dubbio metodico e che debbano essere «messe da parte»⁴⁰ come qualcosa di inattaccabile.

Secondo Descartes, la forza della ragione non viene infranta da un tale «mettere da parte», ma viene solo incanalata nel suo campo peculiare⁴¹. Guidata dai suoi maestri Gesuiti, Cristina ha ripercorso queste vie, e se Descartes in ciò non le ha dato un impulso – né poteva darglielo – dall'altro lato la sua filosofia non conteneva alcun mezzo per impedirglielo. Qui, infatti, stava uno dei problemi che Descartes aveva spostato dalla sfera dell'intelletto a quella della volontà, riservandolo ad una libera decisione personale.

Se ora torniamo indietro a guardare ancora una volta all'insieme delle nostre considerazioni, ci risulta, così a me sembra, una più chiara e, contempo-

³⁸ Su ciò, il resoconto di Casati, in Ranke, *ibid.*, III, p. 61 e sg.

³⁹ Che a tale riguardo Descartes sia rimasto tomista, l'ha sottolineato chiaramente egli stesso; cfr. per esempio III, p. 215 e sg. [Quanto accennato è da riferire a una lettera di Descartes a Mersenne del 20 ottobre 1640; in *Tutte le lettere*, cit., dove il passo specificamente richiamato è alle pp. 1309-1311], p. 274 [Qui, dove Tommaso è esplicitamente nominato il riferimento è a una lettera del 31 dicembre 1640, sempre diretta a Mersenne, in *Tutte le lettere*, cit., pp. 1355-1361. Il passo in questione è: «Quanto al mistero della Trinità, giudico, insieme a san Tommaso, che appartenga puramente alla fede e non possa essere conosciuto per lume naturale» (ivi, p. 1357)]. Si veda pure il *Gespräch mit Burman*: «Possiamo invero e dobbiamo dimostrare che le verità Teologiche non contraddicono quelle della Filosofia, ma non dobbiamo in alcun modo sottometerle alla nostra ricerca» (V, p. 176) [in latino nel testo in nota; tr. it. *Colloquio con Burman*, in *Lojacono*, vol. II, cit., p. 571].

⁴⁰ *Discours de la méth.*, terza parte, VI, p. 28: «Dopo essermi così assicurato di queste massime e dopo averle messe da parte insieme alla verità della fede (...) conclusi che potevo del tutto liberamente cominciare a disfarmi di ogni altra mia opinione». [Cassirer riporta in nota il testo in francese; citato qui secondo *Discorso sul metodo*, in *Lojacono*, vol. I, cit., p. 518].

⁴¹ Descartes ha sempre tenuto ferma la distinzione tra due classi diverse di verità religiose, delle quali, la prima – l'esistenza di Dio e la separazione tra anima e corpo – rigorosamente dimostrabile, mentre la seconda, l'Incarnazione e la Trinità – pur non contraddicendo in alcun modo la ragione, non possono mai essere trovate dalla ragione soltanto, e mai essere completamente concepite, ma hanno bisogno di una specifica Rivelazione. Per quanto ne so, questa differenza si trova espressa nel modo più acuto nello scritto contro Regius, cfr. VIII (2), p. 353 e sgg. [Cassirer fa riferimento al breve scritto a cui ora per convenzione si dà col titolo di *Notae in programma quoddam*, tradotto in *Lojacono*, vol. II, pp. 486-516, con *Osservazioni su un certo manifesto*; le pagine richiamate da Cassirer sono nella traduzione italiana a pp. 503-505].

raneamente, più soddisfacente immagine dell'evoluzione religiosa di Cristina e del ruolo giocatovi da Descartes. Nell'autopresentazione che Cristina ha dato di quest'evoluzione, si trova anche il principio di creare, insoddisfatta dalla dottrina luterana in cui era cresciuta, una propria religione: «Quando mi ritrovai adulta, formai per me stessa una specie di Religione»⁴². Questa dichiarazione deve essere presa *cum grano salis* e non può essere assunta in senso rigorosamente letterale. La natura di Cristina era molto conscia e sicura di sé, ma la sua indipendenza non era di quel genere che potesse permetterle di porre una nuova filosofia o di “creare” una nuova religione. Lei non pensava contro il suo tempo, ma calandosi in esso, e il suo istinto per il sapere era così vario da non chiuderle mai completamente un'iniziativa qualsiasi posta nella sua epoca. «Avevo un desiderio insaziabile di sapere tutto, ero capace in tutto; intendevo tutto senza sforzo»; così ha detto di se stessa nei suoi schizzi autobiografici⁴³. In questo modo, noi potremmo adoperare il suo percorso formativo [*Bildungsgang*] come uno specchio in cui si riflette l'immagine [*Bild*] di uno dei più importanti movimenti spirituali che dominano il XVII secolo. Il suo spirito, per così dire, somiglia a uno strumento massimamente sensibile che coglie le più raffinate vibrazioni dell'atmosfera e registra tutte le sue scosse. Il movimento universale delle idee filosofiche del XVII secolo, le sue tendenze morali e religiose, le sue idee e i suoi ideali estetici, la nuova direzione che prendono gli studi scientifici ed umanistici: tutto ciò ha agito inconfondibilmente su Cristina. Nel molteplice intreccio di questo tessuto, il cartesianesimo da forma solo ad un singolo filamento, che può essere isolato soltanto sul fondamento di un'analisi accurata. Siffatta analisi rivela che l'insegnamento di Descartes, pur nella sua brevità, ha lasciato in Cristina delle tracce profonde che l'hanno sollecitata fino alla vecchiaia. Ma, parimenti, l'analisi mostra pure che l'influenza di Descartes sulle sue visioni religiose è stata decisamente mediata. Ed anche le testimonianze esteriori che abbiamo della conversione al cattolicesimo, non contraddicono in alcuna maniera questa interpretazione. Infatti, da un lato, lo possiamo desumere dall'ultimo, decisivo passo compiuto solo pochi anni dopo la morte di Descartes e in modo autonomo dalla sua personale influenza; ma, dall'altro lato, questo significa pure che la tarda testimonianza della parte che Descartes avrebbe avuto nella sua conversione

⁴² Comunicata da Galdenblad, vedi Arckenholtz, cit., III, p. 210 n.

⁴³ *La Vie de la Reine Christine faite par elle-même*, Arckenholtz III, p. 55. [Una molto parziale traduzione italiana delle memorie di Cristina – da cui è tratto il succitato passo – è: Cristina di Svezia, *La vita scritta da lei stessa*, a cura di M. Conforti, Cronopio, Napoli 1998, qui, p. 70.]

religiosa, in nessun modo è ciò con cui di solito si ha familiarità. Anche qui non c'è alcun segno del tentativo di conversione da parte di Descartes: viene detto soltanto che Descartes “avrebbe molto contribuito” alla sua conversione e che Cristina gli era debitrice di una “prima luce” (*les premières lumières*)⁴⁴. Ancora più chiaramente e univocamente la regina si è espressa più tardi in un dialogo privato circa il ruolo giocato da Descartes nella sua conversione: qui Cristina non dice altro che l'insegnamento filosofico di Descartes le avrebbe sgombrato la via da quelle difficoltà che prima le avevano ostacolato di accettare la religione cattolica⁴⁵.

Abbiamo finora cercato di indicare quali fossero queste difficoltà e in quale direzione si muovesse l'influenza di Descartes; ma la nostra riflessione ha ugualmente indicato che erano percorsi intellettuali assolutamente autonomi quelli che Cristina collegava agli incitamenti che aveva ricevuto da Descartes, e che sono stati i primi a decidere del suo passaggio al cattolicesimo, a partire

⁴⁴ Vedi il tono delle testimonianze in Arckenholtz IV, p. 19 n. (cfr. XII, p. 600).

⁴⁵ «La facilità con la quale ella si era arresa alle molte difficoltà che la allontanavano inizialmente dalla Religione dei Cattolici» – così suona questa seconda dichiarazione di Cristina – «era connessa a qualcosa che ella aveva da dire al Signor Descartes» [in francese nel testo in nota] (Poisson, *Relat. Ms. de son entretien avec la Reine de Suède à Rome, en 1677*, cfr. Baillet, *Vita di monsieur Descartes*, cit., p. 279). È evidente che questa seconda dichiarazione non concordi col *tono* della prima e che dica ancor meno. Con ciò, per la ricerca storica, sorge la questione relativa a quale delle due si debba attribuire maggior significato e maggiore forza argomentativa. A tale problema è stato risposto secondo modalità le più diverse, e il genere di risposta era in ultima istanza determinato dall'atteggiamento personale del singolo autore. Kuno Fischer, che, in merito a ciò, giunse a ridimensionare ogni cooperazione di Descartes alla conversione di Cristina, richiama la differenza tra le due dichiarazioni come motivo per respingere la testimonianza di Cristina: «La testimonianza della regina» – così scrive – «era sbagliata e data a partire da frivola cortesia; su questo punto, si era già espressa con sufficiente sincerità in privato» (*Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 266; cfr. anche prima, pp. 181 e sg.). Tutt'altro, secondo Baillet; egli infatti scrive da devoto cattolico, e la sua visione sottolinea tutto ciò che può mettere in luce la pietà e la rettitudine di fede di Descartes. Egli dice che la riservatezza che Cristina si era imposta nei suoi commenti privati e in special modo a partire dal soggiorno in Italia, aveva ragione nell'appariscente freddezza con la quale si curava di esprimersi su ciò che stimava al massimo grado («Cristina era affettata nel parlare sempre molto freddamente di coloro che stimava di più, soprattutto da quando aveva fissato la propria dimora in Italia». Baillet, *Vita di monsieur Descartes*, cit., p. 257) [in francese nel testo in nota]. Queste parole suonano giustamente oscure: cosa doveva infatti predisporre la regina a tale “affettazione” [*Affektation*]? Voleva intendere Baillet che Cristina, per compiacere i pregiudizi nazionali degli italiani, non voleva che a Descartes – un francese – spettasse il merito di aver giocato il ruolo decisivo nella sua conversione? Ma questo non sarebbe credibile non solo in sé, ma diviene ancora più inverosimile se si riflette che la dichiarazione e ciò di cui tratta, è tenuta con Padre Poisson, un oratoriano francese. In verità, le due dichiarazioni di Cristina – quella ufficiale e quella privata – si possono portare molto bene ad accordarsi se si tengono presenti le condizioni particolari sotto le quali sono state espresse. La testimonianza ufficiale era senza dubbio inesatta, ma perseguiva uno scopo determinato: doveva servire a dimostrare alle autorità ecclesiastiche l'ortodossia della fede di Descartes. La dichiarazione privata era invece libera da qualsiasi secondo fine: si rivolgeva, per così dire, immediatamente alla posterità. Infatti, si era tenuta nel mezzo di un colloquio con Poisson, un uomo che a Cristina era lecito pensare come al futuro biografo di Descartes, avendole fatto riconoscere il vivace desiderio di poterne scrivere una biografia (cfr. ivi, p. 8 e sg.). A queste condizioni, non si può mettere in dubbio il carattere oggettivo della dichiarazione privata, e deve esserle applicato valore storico particolarmente elevato.

da conclusioni tratte da lei stessa. E c'è ancora un punto su cui si deve dirigere la nostra attenzione: a un primo sguardo potrebbe colpire che noi parliamo di “percorsi intellettuali” di Cristina, nel senso di renderli responsabili della sua conversione. Siccome una vera svolta religiosa autentica si propone di cogliere e far proprio qualcosa di diverso, non si vede mai in lei il semplice risultato di processi intellettuali e deduttivi; da una conversione, ci si attende e si richiede che a questa sia partecipe l'intera personalità, con tutte le sue forze d'animo, con la sua sensazione, col suo sentimento, con la sua volontà e la sua fantasia. Di tutto ciò, in Cristina si rintraccia poco o nulla. Si deve contrapporre la storia della sua conversione alle più grandi e profonde nature religiose, per accorgersi dell'enorme differenza che qui domina. Nulla indica in lei una qualche faticosa crisi interiore che troviamo, invece, in Agostino, in Lutero, in Pascal; tutto si manifesta in lei con calma e tranquilla consequenzialità, senza che si attuino violenti scossoni spirituali. Solo così era possibile per lei riuscire a nascondere tutto questo processo interiore evolutivo, non lasciando passare nessun segno fuori di sé. Il suo ambiente immediato e i suoi stessi amici e confidenti più prossimi non sapevano e non rintracciavano in lei difficili lotte spirituali, e in tutto questo tempo lei, come sempre, aveva condotto la politica di governo con la stessa sicurezza e con la stessa calma autorevolezza. Questo poteva accadere solo perché qui si trattava di un'evoluzione religiosa che non si fondava su oscuri impulsi irrazionali, né su un sentimento mistico, ma si attuava nella chiara luce della “ragione” stessa, sotto la sua guida e il suo controllo. Cristina non ha improvvisamente “vissuto” il cattolicesimo come unica via alla beatitudine, ma lo ha, in una certa qual misura, “inseguito”. In ultima analisi, il cattolicesimo risulta in lei come l'unico principio logicamente possibile a partire da un intero di presupposti intellettuali e spirituali molto aggrovigliati. Come si è mostrato, molti di questi presupposti appartengono interamente a lei e non alla filosofia cartesiana. Anche in tutto ciò, quel che sappiamo dai Gesuiti Malines e Casati circa l'educazione religiosa di Cristina, ha a che fare con la sua autonomia spirituale. Cristina non era ricettiva per una conversione mediante semplici effetti esteriori, l'aveva fortemente cercata. Nulla era più estraneo alla sua essenza che affidarsi ciecamente alla guida di altri. Fin dalla prima giovinezza aveva detestato le prediche, e questa sua avversione sembra non di meno aver contribuito al suo estraniamento dalla fede luterana⁴⁶. Più tardi negli anni, ad un ecclesiastico luterano che le aveva chie-

⁴⁶ Si veda la nota di Galdenblad, all'autobiografia di Cristina, in Arckenholtz, III, p. 209.

sto le ragioni della sua conversione, Cristina rispose bruscamente che erano state proprio le sue prediche a scacciarla e ad avere causato l'allontanamento⁴⁷. Pure, era incapace di affidarsi senza condizioni ad una guida e ad una condotta puramente autoritarie nelle cose dello spirito: ancora dopo la sua conversione, ha rivolto parole dure contro la guida incondizionata pretesa dai preti e dai confessori⁴⁸. Cristina ha sempre respinto il *Directeur* in senso proprio, e già il solo nome lo avvertiva come sconveniente⁴⁹.

Ad una tale natura, Descartes non poteva mai contrapporsi come “convertitore” [“*Bekehrer*”], anche se proprio a siffatto scopo si riteneva inviato e chiamato⁵⁰. Noi riterremo non solo possibile, ma persino decisamente necessario, che Descartes invece di impartire a Cristina determinate dottrine di cui lei si appropriava e problemi di cui si occupava incessantemente, adoperò il problema del sommo bene e della verità religiosa: come avrebbe potuto essere altrimenti con un tale maestro e una tale allieva? Descartes non le ha dato una conclusione pronta e accettata, ma certo poteva darle singole premesse che lei poteva rielaborare ancora e dalle quali in modo autonomo e autoresponsabile poter trarre le conseguenze. E la dottrina di Descartes era in grado di destare in Cristina ancora un'altra convinzione, la convinzione che la battaglia intellettuale che lei conduceva potesse non essere inutile e senza speranza, che potesse portarla, alla fine, a trovare una via d'uscita e a raggiungere una decisione sicura. Aveva bisogno di seguire Descartes sulla sua via, per non abbandonarsi alla rassegnazione scettica, poiché la filosofia di Descartes è scettica solo nel suo metodo, mentre è rigorosamente razionalistica nel suo risultato. Essa inizia col dubbio radicale per finire col trionfo della ragione e del pensiero puro; questo trionfo, naturalmente, secondo Descartes, non può essere immediatamente esteso alla verità religiosa. Infatti, tra le proposizioni che possono essere esaminate dalla ragione pura e il contenuto delle fede rivelata, c'è una rigida separazione, ma, certo, fra i due non c'è alcun insormontabile

⁴⁷ Cfr. C. Weibull, cit., p. 93.

⁴⁸ Si confronti *Sentiments*, Bildt, p. 264 e p. 265; *Ouvrage du loisir*, Bildt 1057, 1058.

⁴⁹ «Il nome di Direttore deve risultare insopportabile ad un uomo di spirito». [in francese nel testo in nota].

⁵⁰ Quanto poco Descartes poteva e voleva agire, secondo la sua sensibilità e il suo modo di pensare, come “convertitore”, lo mostra quel documento che forse è il più importante ed istruttivo per giudicare sul suo carattere personale: lo scambio epistolare con la Principessa Elisabetta. A lei lo uniscono relazioni molto più strette di quelle che egli aveva mai intrattenuto con Cristina. Egli ne aveva guidato l'educazione ed aveva esercitato un'influenza decisiva sul suo percorso formativo spirituale. Quanto le stesse personalmente vicino e quanto la valutasse, lo mostra il tono delle lettere a lei e la dedica della sua opera fondamentale, i *Principia philosophiae*. Ma mai si trova in Descartes il minimo tentativo di fare vacillare Elisabetta dalla sua fede riformata a cui era fortemente affezionata.

abisso. Infatti, la specifica dottrina della “*veracitas Dei*” impedisce ogni ricaduta in una teoria della doppia verità. La verità per l’uomo si presenta sì in due forme diverse e deriva da diverse fonti, ma, nondimeno, è compiuta ed in sé unitaria in quanto al suo contenuto. Noi possiamo assicurarci di questa sua compiutezza tanto nell’ambito della conoscenza filosofica e scientifica, quanto in quello della conoscenza religiosa. Rivelazione e ragione non stanno affatto in rapporto contraddittorio; piuttosto, è la ragione stessa che è di genere e di origine divine. In questo modo, uno spirito come quello di Cristina poteva giungere alla fede rivelata non per mezzo di esperienze “mistiche”, ma col metodo della riflessione rigorosa, della deduzione logica, per acquisire, infine, la convinzione che questa si esprime nel più puro e chiaro dogma cattolico. Poteva facilmente apparire, questo metodo, come strano e peculiarmente ingarbugliato, ma per una natura così curiosa e complicata come era quella di Cristina, non ha alcuna stranezza o inverosimiglianza. Difficilmente possiamo presupporre per lei un’evoluzione che si sviluppa secondo vie comuni non appena teniamo conto delle straordinarie e molteplici forze educative [*Bildungsmächte*] che, concorrendo e confrontandosi fra di loro, hanno operato su Cristina fin dalla prima giovinezza.

In merito a ciò, ecco un altro momento che rende meno strana questa evoluzione di quanto forse può apparire ad un primo sguardo. In precedenza, abbiamo citato il nome di *Pascal*, e sotto ogni aspetto Pascal significa il polo opposto al tipo di pensiero di Cristina e alla sua interpretazione della religione. Egli ha reagito con estrema decisione contro l’intellettualismo cartesiano, respingendo qualsiasi tentativo teso a rendere oggetto di dimostrazioni metafisiche le verità fondamentali della religione. Secondo lui, queste verità non si possono mai dimostrare [*beweisen*], né possono venire concepite [*begriffen*]; possono soltanto venire “abbracciate” [*ergriffen*], e lo strumento per questo abbraccio non è l’intelletto umano, ma il cuore dell’uomo. È questa la ragione per cui non c’è alcuna misura comune tra la verità religiosa e quella scientifica o metafisica. «È il cuore che sente Dio, e non la ragione: ecco cos’è la fede. Dio sensibile al cuore, non alla ragione»⁵¹. Il progetto dei *Pensieri* di Pascal consiste nel mostrare la ragione nella sua debolezza e impotenza, nello spezzarne

⁵¹ [In francese nel testo. Per i *Pensieri* pascaliani, si veda la seguente edizione: B. Pascal, *Pensieri*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2004, qui p. 533. Cassirer, come nella presente occorrenza ed anche in seguito, virgoletta senza numerare o citare il passo del testo di Pascal. Inoltre, riporta in tedesco un passo che di qui a poco comparirà. Ciò ha reso necessaria un’attenta lettura dei passi pascaliani (in francese) per individuare correttamente il brano in questione].

l'orgoglio e piegarla al volere di Dio. «Umiliatevi, ragione impotente (...) e ascoltate dal vostro Maestro la vostra vera condizione, che ignorate. Prestate ascolto a Dio»⁵². E, certamente, Pascal stesso, con tutto il suo “pirronismo” e “irrazionalismo”, appartiene alla sua epoca, appartiene a quel XVII secolo che aveva scoperto l’“autonomia del pensiero” e che, come nella scienza e nella filosofia, voleva dare forma espressiva di questa autonomia anche nella poesia e nella religione. Anche per lui resta fermo che il carattere proprio e peculiare dell'uomo sta nel pensiero e che proprio qui si vede la sua dignità e la sua grandezza. «L'uomo è solo un giunco, il più debole della natura, ma è un giunco pensante. Non è necessario che l'intero universo gli si armi contro per schiacciarlo. Un respiro, una goccia d'acqua basta per abbatterlo. Ma anche se l'universo stesso lo annienta, l'uomo resta sempre ancora più nobile di ciò che la morte gli cagiona perché egli sa che muore, e perché egli conosce la potenza dell'universo su di lui. Di ciò, l'universo nulla sa»⁵³. Anche per Pascal tutto ciò produce una morale che porta dignità al pensiero e che da quello vuole trarre la massima forza: «Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero (...). Studiamoci dunque di pensare bene. Ecco il principio della morale»⁵⁴. Nel XVII secolo Descartes era il grande maestro di questa morale che neppure una natura come quella di Pascal poteva negare. Anche Cristina sentiva di appartenerele, legata intimamente a lei, e ci si deve attendere che non le sia stata infedele, anche nella sua evoluzione religiosa.

Mi pare che riflettendo su tutto questo possiamo pervenire a una presentazione oggettiva e ad un'oggettiva comprensione. Non abbiamo bisogno, per riempire le falle di una spiegazione psicologica, di appesantire le accuse contro Descartes o di toccare il carattere personale di Cristina. Così come non abbiamo bisogno di accettare che Descartes abbia misconosciuto il compito che si era posto, diventando, da maestro di filosofia, missionario del cattolicesimo, tanto meno occorre presumere che Cristina, con la sua spensieratezza e la sua “frivola cortesia”, abbia messo in mostra una testimonianza falsa. Tutto ciò si tiene insieme non appena ci riesce di trasferirci nel cuore della *problematica*

⁵² [In francese nel testo. B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 101].

⁵³ [In tedesco nel testo. *ivi*, p. 173. La traduzione italiana di Pascal qui utilizzata rende: «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per stritolarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo stritolasse, l'uomo sarebbe anche allora più nobile di ciò che l'uccide, poiché egli sa di morire e la superiorità che l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla»].

⁵⁴ Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, Sect. VI, No. 347 [Per la prima volta, qui, Cassirer fa menzione della sua edizione di riferimento pascaliana; in francese nel testo, tr. it. B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 173].

da cui Cristina era interiormente mossa, una problematica che naturalmente è lontana dal nostro moderno pensiero, e che si può cogliere solo se teniamo davanti agli occhi le particolari condizioni culturali da cui si è sviluppata. Naturalmente, noi non ci nascondiamo che se si accetta la nostra spiegazione, il problema perde parecchio di quel pungolo romantico che lo ha sempre circondato. Cristina, da sempre, è stata ritenuta un «enigma vivente»⁵⁵. Un contemporaneo che aveva scritto una storia della sua conversione dice che questa storia aveva tale disposizione estetica da essere più appassionante e più interessante di qualsiasi romanzo⁵⁶. L'interesse diminuisce ad ogni progressiva riflessione e analisi; la logica, infatti, non è romantica. Ma il processo interiore che ha portato alla conversione di Cristina non diventa qualcosa di meno significativo, ma anzi ottiene un significato solo se lo si tiene davanti allo sguardo unendo la motivazione psicologica e quella logica. In questa riflessione, ciò che si perde in magia romantica, lo si guadagna in interesse storico. Quest'ultimo, perciò, sta nel fatto che l'evoluzione che qui si attua, pone una testimonianza caratteristica non soltanto per la personalità di Cristina, ma anche per il modo di pensare e di sentire di tutta la sua epoca.

3. *La rinascita dello stoicismo nell'etica dei secoli XVI e XVII*

Se già l'esposizione della qualità intellettuale di Cristina e del suo percorso educativo ci mette davanti compiti difficili, queste difficoltà crescono ulteriormente se ci si interroga sulla sua personalità e sul suo carattere. Qui i giudizi ci stanno di fronte bruschi e diretti: le differenze e le divergenze che risultano da prese di posizione politiche e religiose, hanno da tempo influenzato ogni giudizio. La moderna ricerca storica ha rimosso molti degli impedimenti e dei pregiudizi che qui c'erano da superare⁵⁷, ma non sembra essere arrivata del tutto a un'interpretazione unanime. Qualcuno dei giudizi della lettera-

⁵⁵ «Ella ha attraversato l'Europa come un enigma vivente, errando talvolta senza una meta apparente da un paese all'altro operando senza fare indovinare il motivo delle proprie azioni e lasciando dietro di sé solo il ricordo di un'apparizione eccentrica e misteriosa» [in francese nel testo in nota]. Bildt, nella prefazione alla sua edizione dello scambio epistolare di Cristina col Cardinale Azzolino, Parigi 1899. Come fatto curioso sul piano storico-letterario, qui poteva ancora venire menzionato che il primo scritto in prosa che possediamo di Ernest Renan, si occupa dell'«enigma» di Cristina. Cfr. Renan, *Valentine de Milan, Christine de Suède. Deux Énigmes Historiques. Éd. Originale avec une préf. de Jean Psicharie* (Les Amis d'Edouard, No. 48).

⁵⁶ Una dichiarazione di Pallavicini; cfr. Grauert, *Christina*, II, 57.

⁵⁷ Cfr., in particolare, la presentazione di Curt Weibull, p. 79 e sgg.

tura polemica del XVII secolo – una letteratura ricca di travisamenti e di sospetti senza contenuto – sono ancora oggi affermati e sono anche impressi nelle esposizioni di storia della filosofia. Nella sua presentazione dei rapporti tra Descartes e Cristina, Kuno Fischer parla delle «bizzarre inclinazioni, della natura lunatica ed instabile, delle manie di grandezza false e teatrali»⁵⁸ a cui la regina avrebbe immolato con cieca spensieratezza la sua sorte. Questo è senza dubbio falso e unilaterale: contraddice non solo le più affidabili testimonianze contemporanee sul carattere di Cristina, ma anche l'impressione che ricaviamo dai suoi scritti. Sotto molti aspetti Cristina poteva sembrare “bizzarra”, ma non si può semplicemente indicare la sua natura come lunatica e instabile. Raramente pensa e agisce partendo da un semplice impulso momentaneo. Cristina è di natura riflessiva e cerca di porsi da sé il suo agire e il suo dovere di governo, volendolo regolare secondo determinate massime. Per rendere giustizia ad una simile personalità, non dobbiamo giudicarla soltanto per le sue azioni, ma anche per queste massime. Lo storico è libero di respingere come falsi ed erronei gli ideali e gli imperativi etici dai quali Cristina si lasciava guidare, ma innanzitutto li deve riconoscere in quanto tali e comprenderli nel loro senso autentico. Tutte le riflessioni etiche che Cristina si forma e che l'hanno contraddistinta alla conclusione della sua vita, mostrano una determinata connessione interna: il *Sapere aude* resta il suo motto [*Wahlspruch*] più proprio, ed esso richiede la concordanza di pensiero e azione, l'unione di visione chiara e coraggio morale.

Una tale natura può errare sotto l'aspetto intellettuale come sotto quello pratico, ma non si agita senza un contenuto perseguendo la sua via fino alla fine.

L'etica di Descartes è fondata in un “idealismo della libertà”. L'idealismo teoretico che si esprime nel *Cogito ergo sum*, vi trova la sua eco e perviene, tramite lui, alla sua interna perfezione. La potenza della ragione che dà prova di sé nella costituzione di una conoscenza pura in campo logico, matematico e metafisico, non resta chiusa all'interno di questo cerchio: trova nuova espressione lì dove la ragione passa a condurre il volere dell'uomo a quel fine che ha riconosciuto vero e puro, quello solo essenziale. Solo così è raggiunto l'epilogo armonioso del sistema cartesiano; esso, da potenza intellettuale [*gedanklichen Macht*] è diventato ora effettiva potenza vitale [*Lebensmacht*]. La ragione viene dichiarata sovrana non solo nel regno della conoscenza, ma anche in quello

⁵⁸ [Per il riferimento a Fischer, si veda *supra*, p. 30, n. 5].

dell'azione. «Descartes – così dice Dilthey – incarna l'autonomia dello spirito fondata sulla lucidità del pensiero. In lui si accoppiano in modo originale connessione di coscienza della libertà e senso della potenza del pensiero. E da ciò appunto deriva in lui la maggior tensione di una coscienza della propria sovranità che mai un uomo abbia avuto»⁵⁹. *Conoscere* la coscienza morale [*sittliche Bewußtsein*] nella sua essenza e nella sua origine autentica, per Descartes significa poggiarla interamente su se stessa. La ragione pratica [*sittliche Vernunft*] si vede di fatto posta nel mezzo del mondo e non può togliersi dal mondo, non può e non deve seguire la via dell'ascesi, ma è tuttavia chiamata a non lasciarsi fuorviare dai beni mondani ed a non lasciarsi abbagliare dal loro splendore. Dalla semplice rappresentazione, essa penetra il sapere attraverso il bene: al posto dei convenzionali beni e valori apparenti, essa pone i valori essenziali. E come, per Descartes, tutto il sapere teoretico si può alla fine ricondurre ad *un* principio fondamentale, così anche tutto il sapere pratico è in fondo uno solo. Questo vuol dire che fortuna e valore non toccano l'uomo dall'esterno, ma che li ha prodotti egli stesso. Ma solo una natura nobile, solo l'*homme généreux* è capace di questa produzione. Solo a lui infatti riesce la piena concentrazione sulla propria coscienza che lo protegge di fronte ad ogni dipendenza esteriore dai beni del mondo, dalle opinioni e dai pregiudizi. Descartes ha già indicato questo ideale nella celebre lettera a Cristina dell'anno 1647, e lo ha sistematicamente fondato e portato avanti nel suo scritto *Les passions de l'âme*, composto in poco tempo e spedito alla regina in forma di manoscritto. Il sommo bene sta nella ferma volontà di fare il giusto e nell'intimo autogodimento che scaturisce da questa volontà. Questo bene è l'unico che è nella nostra piena potestà, e tutto ciò che viene altrimenti celebrato come "virtù" e in quanto buona sorte, dipende interamente da lui⁶⁰. Ogni riga delle sue annotazioni propriamente filosofiche rivela quanto fortemente abbia agito su Cristina questa visione fondamentale. Lei cerca prima di ogni altra cosa, di ambire all'ideale dell'*homme généraux* che si determina liberamente a partire da se stesso e che, rispetto a questa sua intima priorità, tutto il resto stima di alcun conto. Il valore dell'azione deriva da quel valore che la persona sa dare a se stessa⁶¹. A partire da qui, ognuno deve scegliere e determinare la propria

⁵⁹ Dilthey, *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus* etc., cfr. Ges. Schriften II, 349. [tr. it. W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, traduzione di G. Sanna, voll. I-II, La Nuova Italia, Venezia 1927, qui vol. II, p. 129].

⁶⁰ *Les passions de l'âme*, Art. 154, XI, 446 [tr. It. *Le passioni dell'anima*, in *Lojacono*, vol. II, cit., pp. 577-702].

⁶¹ *Ouvrage du Loisir* (Bildt 37) «Il merito della persona dà il prezzo alle sue azioni». [in francese nel testo in nota].

via, «bisogna trovare in se stessi il motivo per cui cominciare e finire gloriosamente la propria carriera»⁶². Quello che noi chiamiamo grandezza e fama storica è qualcosa di futile se non regge di fronte a questo metro di misura. I veri eroi della storia universale [*Weltgeschichte*] non sono coloro che fanno le azioni più grandi, ma quelli che hanno posseduto e dato prova della più grande potenza interna rispetto al dominio di sé. La reale grandezza, infatti, non sta nel fatto che si porta a compimento ciò che si vuole, ma nel fatto che la volontà si dà un fine giusto, imponendosi contro tutte le resistenze⁶³. In ciò, conta meno quale sia lo stato in cui si è nati e sotto quali particolari condizioni la vita⁶⁴.

Si può essere liberi nella schiavitù, e d'altra parte si è re su un trono solo se si possiede realmente cuore e spirito. Ciro, Alessandro, Cesare erano grandi, ma non lo erano per il bene che il destino aveva loro dato in sorte, ma per la grandezza e la forza delle loro anime: «Le loro anime erano ancora più grandi della loro fortuna»⁶⁵. Naturalmente Cristina – ed anche questo è un tratto tipicamente cartesiano – spiega che la grandezza d'animo è una disposizione originaria dello spirito; la si può ottenere, ma la si ottiene soltanto se, in un certo qual senso, si è nati con lei. Descartes voleva designare questa virtù, che egli ritiene la più alta, non col nome futile di *magnanimité*, ma con quello di *générosité*, e con ciò intendere che essa presta ascolto a una direzione originaria della volontà e che gli è propria fin dalla nascita⁶⁶. Gli uomini che sono nati con questa disposizione si riconoscono e si fanno uno per uno, nonostante tutte le diversità di condizione, nazione o epoca, in una certa misura sostengono un onore comune⁶⁷. Fina dall'inizio, l'ambizione di Cristina stava nell'appartenere a questa comunità di “spiriti grandi” che si estende su tutte le terre e in tutte le epoche. Questo era il riconoscimento a cui aspirava e che aveva

⁶² *Ouvrage du Loisir*, in Arckenholtz, Première Centurie, No. 42 [in francese nel testo].

⁶³ «La vera grandezza consiste non nel fare tutto ciò che si vuole, ma nel volere unicamente ciò che si deve» [in francese nel testo in nota]; *Sentiments*, (Bildt 130). Pure *Ouvrage du Loisir*, Bildt 147.

⁶⁴ «Importa poco in quale stato o in che modo si trascorra questa vita. Se la si considera semplicemente in se stessa, essa non vale né le pene né le preoccupazioni che le si danno» (*Sentiments*, Bildt 30). [in francese nel testo in nota].

⁶⁵ *Sentiments*, Bildt 34. [in francese nel testo].

⁶⁶ Cfr. *Les passions de l'âme*, Art. 161, XI, 453; [tr. it. *Le passioni dell'anima*, in Lojaco, cit., vol. II, p. 679]. Cfr. Christina, *Ouvrage du Loisir*, Bildt 17. «Il merito nasce con gli uomini; fortunati coloro con i quali esso muore» [in francese nel testo in nota]. Ibid. (Bildt 15), «non si saprebbe dare del merito a coloro che non ne hanno»; «il merito vale più dei troni» (Bildt 2) [in francese nel testo in nota].

⁶⁷ C'è una stella che unisce le anime di prim'ordine, malgrado i luoghi ed i secoli che le separano» (*Ouvrage du Loisir*, Bildt 157). [in francese nel testo in nota].

posto più in alto che non tutti i diritti che la sua nascita le aveva conferito: «il merito personale» – così scrive verso la fine della sua vita – «e non i loro Stati, fa la differenza tra i re»⁶⁸. Si può seguire questa sua disposizione d'animo fino al dettaglio, fino ad una concreta teoria della virtù, ed anche qui incontrare, su tutto, l'affinità con Descartes. Descartes indica il sentimento della brama di vendetta come quello di un'anima eroica ma indegna; l'anima realmente grande non pensa alla bramosia, e non perché essa perdoni l'ingiuria che le fosse stata rivolta, ma perché non la avverte in quanto tale. Essa infatti sa che nulla può recarle danno o ingiustizia, in quanto è salda contro ogni offesa che le giunge dall'esterno. Così questa grande anima non si preoccupa di rispondere all'offesa con odio o brama vendicativa, ma può trattarla con disprezzo⁶⁹. Anche questa visione ritorna sempre nelle massime e nelle riflessioni etiche di Cristina⁷⁰: l'unica brama che si addice ad un'"anima eroica" – così ella spiega una volta – è la brama di fare il bene⁷¹.

Potremmo concentrarci unicamente su questa concordanza tra le "massime" di Cristina e i principi fondamentali dell'etica cartesiana, ma prima di poter trarre da qui ulteriori conseguenze per il nostro problema, dobbiamo arrestarci un attimo. Sarebbe una conclusione affrettata se noi, sul terreno dei risultati precedenti, assumessimo che Cristina era debitrice nei confronti di Descartes e del suo insegnamento, per la sua filosofia morale. Non era stato infatti Descartes ad impiantare i primi solidi principi fondamentali dell'agire morale in Cristina e ad averle offerto una "filosofia" della morale. Nel suo incontro con Descartes, Cristina rispetto a ciò non si trovava come una semplice allieva, ma, nonostante i suoi ventitre anni, si era già addentrata nello studio di problematiche etiche fondamentali; fin dalla prima giovinezza ebbe a cuore la questione del "sommo bene": il celebre "ritratto" [*Portrait*] di Cristina di Chanut, risale al 1648 ed è dunque redatto anche prima dell'arrivo di Descar-

⁶⁸ *Sentiments*, Bildt 117. [in francese nel testo].

⁶⁹ Descartes, *Les passions de l'âme*, Art. 156, 203 et. al. (XI, 447 e sgg.). [tr. it. *Le passioni dell'anima*, in *Lojacono*, vol. II, cit., p. 675].

⁷⁰ *Ibid.*, Art. 203 (XI, 481) [Ivi, p. 697 «Ma siccome non c'è niente che la renda <l'emozione> più eccessiva che l'Orgoglio, credo che la Generosità sia il rimedio migliore che si possa trovare contro i suoi eccessi; perché, facendo in modo che si stimino pochissimo tutti i beni di cui si può essere privati e, al contrario, si stimi molto la libertà e il dominio assoluto su se stessi, che si cessa di possedere quando si può essere offesi da qualcuno, essa fa sì che si abbia soltanto disprezzo, o, tutt'al più indignazione, per le ingiurie per cui abitualmente si offendono gli altri»; in francese nel testo in nota]. Cfr. Anche qui Cristina, *Sentiments*, (Bildt 227) : «Nulla può offenderci di più che noi stessi, siamo al sicuro da tutto ciò che ci viene dal di fuori». *Ouvrage du Loisir*, 24, «Il disprezzo vendica nobilmente i grandi cuori»; *ibid.*, 26, «Il piacere della vendetta non è fatto per i grandi cuori», [in francese nel testo in nota].

⁷¹ *Sentiments* (Bildt 75).

tes a Stoccolma. Qui è detto: «Di tanto in tanto si compiaceva di parlare, alla maniera degli stoici, di quella sovranità e solennità della virtù che ci procura il più elevato bene della vita... è un godimento straordinario vederla porsi la corona ai piedi e ascoltarla dire che la virtù è l'unico bene a cui gli uomini devono aspirare, senza poter trarne vantaggio dalla nascita o dalla condizione»⁷². Da questa presentazione, osserviamo che prima dell'etica cartesiana, su Cristina ha agito l'*etica stoica*; questa è ciò che ha dato fin da subito al suo pensiero una determinata direzione e alla sua volontà una determinata impronta. Era in intima familiarità con tutti i classici dello stoicismo antico e, primi fra questi, Seneca ed Epitteto appartenevano ai suoi autori prediletti. Lo studio di Epitteto ci è testimoniato da Chanut⁷³, e Isaac Vossius scrive a Nikolaus Heinsius nel 1649, che la regina attendeva con trepidazione la pubblicazione, da parte di Gronovius, delle opere di Seneca⁷⁴. Cristina dovette però essere colmata da un amore e una venerazione particolari per Marc'Aurelio. Infatti, in questo "stoico su un trono imperiale", le si mostrava un grande e degno esempio di ciò che lei chiedeva a se stessa e per se stessa. Quando Freinsheim, nell'ottobre del 1648, rivolge a Isaac Vossius l'invito a nome della regina di venire a Stoccolma, vi unisce anche la raccomandazione di non dimenticare di portare con sé tre esemplari delle autoriflessioni di Marc'Aurelio che erano già apparse a Londra nell'edizione di Casaubon: un dono più bello e più desiderato di quello che lei considerava il modello più nobile e meraviglioso per tutti i principi, egli non poteva fare alla regina⁷⁵. Joachim Gerdes, che fu chiamato da Rostock a Stoccolma per impartire alla regina lezioni di letteratura greca, riporta che lei aveva mostrato grande bravura in questi studi: prima di tutti gli altri scritti, aveva amato il Nuovo Testamento, Marc'Aurelio ed Epitteto, che erano appartenuti al suo nutrimento spirituale quotidiano⁷⁶.

⁷² *Chanuts Portrait*; cfr. M. Weibull, *Om Mémoires de Chanut*, cit., p. 70. [in tedesco nel testo].

⁷³ Cfr. la lettera di Chanut a Mazarino del 12 ottobre 1648 (XII, 530).

⁷⁴ Cfr. Grauert, cit., I, 374.

⁷⁵ Lettera di Freinsheim a I. Vossius dell'ottobre 1648 (in Arckenholtz IV, 236).

⁷⁶ «*Eam in Graecis exercitatissimam fuisse atque in deliciis praecipuum habuisse Novum Testamentum, M. Antoninum et Epictetum, ut libri isti fuerint quotidie mensae ejus ornamento*» (Plantin, in Arckenholtz I, 345). [Ci pare utile, qui, qualche precisazione. Joachim Matthias Gerdes è un insegnante invitato in Svezia, presumibilmente grazie al consiglio di Vossius, per impartire lezioni di greco a Cristina. Chi tuttavia introduce effettivamente al greco la regnante è in realtà lo stesso Vossius, che a sua volta è segnalato a corte da Saumaise nel 1648. Vossius in seguito prenderà il posto di bibliotecario ufficiale della regina, sostituendo un altro dei più intensi corrispondenti di Descartes di questi anni, Johannes Freinsheim. Si noti l'ampiezza e la qualità dei conversanti di cui si circonda Cristina. Per 'Plantin', Cassirer fa riferimento alla celebre stamperia fondata dal franco-fiammingo Christophe Plantin, ed è secondo questa edizione che Arckenholtz riporta il passaggio citato da Cassirer. Quest'ultimo si trova nella dedica che Gerdes premette alla sua traduzione tedesca della *Tabula Cebetis*, uscita a Stoccolma nel 1649,

Se si vuole giungere a chiarire il genere di “incontro” spirituale che si è attuato tra Cristina e Descartes nel campo della filosofia morale, non si deve perdere di vista l’anello di congiunzione che qui si manifesta: si deve porre la questione se Descartes sia stato in grado di dare alla scolara della Stoa, nuovi atteggiamenti in riferimento a questo ambito. Che proprio *questi* atteggiamenti fossero ciò che Cristina sperava da Descartes, ci è indicato esplicitamente. L’invito a Stoccolma per Descartes va riportato al fatto che Cristina assistette nel 1647, ad una disputa di Freinsheim sul “sommio bene”, e che, mossa dagli esiti di questa disputa, indusse Chanut a chiederne a Descartes, che ne aveva trattato in modo più fondamentale e che l’aveva seguita sin nelle sue ultime propaggini⁷⁷. Ciò che Cristina desiderava prima di ogni altra cosa, e ciò che in nessun altro pensatore tranne che in Descartes credeva di poter trovare, era non tanto il contenuto di una nuova teoria della morale, quanto piuttosto una nuova fondazione metodica e di principio. E tuttavia, per comprendere cosa Descartes, e lui soltanto, era in grado di darle a questo riguardo, dobbiamo ricorrere ad altro, e rammentarci delle singolari condizioni generali e dello sfondo storico-spirituale della filosofia morale del XVII secolo.

Dal Rinascimento in poi, la ripresa della dottrina dello stoicismo era in costante crescita. L’intera “teoria dell’uomo” prende una nuova forma sotto l’influsso degli ideali e delle idee stoiche. Nei suoi studi sulla storia spirituale del XVII secolo, Dilthey ha mostrato in particolare come la forma [*Form*] di una nuova “antropologia” prenda sostanza sul terreno di queste idee, come l’antropologia e la teoria della condotta di vita, assumendo la loro peculiare configurazione [*Gestalt*], si differenzino dalla scolastica e dalla visione del mondo medievale⁷⁸. Questo movimento s’impone in Italia e in Spagna, dove esso è contrassegnato da nomi come Telesio, Cardano, Lodovico Vives. Ma tutto questo forma soltanto un preludio al vero e proprio stoicismo rinascimentale: solo nella Francia del XVI secolo, solo con gli *Essais* di Montaigne, questo rinascimento raggiunge il suo punto più alto, portandosi alla sua specifica forma moderna. Non si tratta più, ora, di una semplice ripresa di un

un testo all’epoca assai noto e circolante, di stampo neo-pitagorico e stoico, attribuito al Cebete tebano del IV-V secolo a.C., più verosimilmente opera del Cebete allievo di Virgilio del I secolo d.C.].

⁷⁷ «Dopo aver ascoltato questa orazione, aveva detto che quella gente si limitava a sfiorare appena gli argomenti e che conveniva conoscere la mia opinione», Descartes, Lettera alla Principessa Elisabetta del 20 novembre 1647 (V, 89). [tr. it. in *Tutte le lettere*, cit., p. 2491].

⁷⁸ Su ciò, Dilthey, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16ten und 17ten Jahrhunderts* (Ges. Schriften II, pp. 416 e sgg.) [tr. it. *La funzione dell’antropologia nella cultura dei secoli decimosesto e decimosettimo, in L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura*, cit., vol. II, pp. 210-239].

antico retaggio, ma ancor meno qui dev'essere cercata una nuova creazione in senso rigorosamente teoretico. Infatti Montaigne, in quanto pensatore etico, è rimasto fedele al proprio slogan: «Cosa so?» [*Que sçais-je?*] [*sic.*]. Egli non vuole imporre alcun dogma etico, rifuggendo pure da qualsiasi esposizione di una dottrina etica onnicomprensiva. Tanto meno è un interesse di mera erudizione a ricondurlo alle fonti della saggezza stoica. Naturalmente le citazioni dalla letteratura classica sono sparse in tutta la sua opera, e dal suo autore prediletto, Seneca, ha affermato che egli, come con le Danaidi, ne ha incessantemente attinto⁷⁹. Ma tutto ciò è molto distante da una semplice imitazione, e va anche oltre le vecchie forme di ricezione umanistica delle dottrine antiche, che Montaigne, in un celebre capitolo dei suoi *Essais*, ha indicato e respinto come “pedanteria”: «A che cosa ci serve aver la pancia piena di cibo, se non lo digeriamo? Se esso non si trasforma in noi, se non ci fa crescere e non ci rende più forti? (...) Noi ci lasciamo andare così bene nelle braccia altrui in modo da annientare le nostre forze (...) Io non amo affatto questa sufficienza relativa e mendicata: anche qualora fossimo sapienti del sapere altrui, non possiamo essere saggi che della nostra saggezza»⁸⁰. In queste parole si presenta la svolta decisiva che Montaigne attua: si potrebbe dire che in lui, al posto delle passate interpretazioni umanistiche della Stoà, è avanzata per la prima volta un'interpretazione puramente “umana”. Tutto, in lui, sta nel segno di un'interpretazione personale, di un'appropriazione e di un significato individuali; egli non vuole proporre vincolanti regole universali, ma soltanto raccontarsi e comprendersi per se stesso: «della conoscenza che ho di me stesso, trovo abbastanza di che farmi saggio»⁸¹. Intesa nel senso del sapere, questa limitazione al proprio sé, sembra significare una rinuncia scettica, ma in senso etico, esattamente questa sola rinuncia svela la forza fondamentale dell'io. Infatti, presentandosi in ogni personale qualità, in questa particolarità si imprime contemporaneamente anche la “forma” universale dell'umano. Questa compenetrazione dell'individuale con l'universalità – quella che Montaigne stesso ha considerato elemento di tutte le particolarità ed accidentalità – è ciò che costituisce il suo distintivo carattere come pensatore e come scrittore. «Gli

⁷⁹ *De l'institution des enfants*, in *Essais*, Lib. I, cap. 25. [Nella traduzione italiana qui utilizzata, il riferimento espresso da Cassirer non si trova nel cap. XXV degli *Essais* montaigneani ma in quello successivo, il XXVI: Montaigne, *Saggi*, voll. I-II, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 1992, qui vol. I, p. 191].

⁸⁰ *Du Pedantisme*, in *Essais*, Lib. I., cap. XXIV. [in francese nel testo. Anche qui il riferimento di Cassirer non coincide con quello della nostra edizione italiana: il capitolo è infatti il XXV (*Della pedagogia*), vol. I, p. 180].

⁸¹ *De l'Experience*, in *Essais*, Lib. III., cap. XIII [in francese nel testo; tr. it. cit., vol. II, p. 1435].

autori si presentano al popolo con qualche segno particolare ed esteriore; io, per primo, col mio essere universale, come Michel de Montaigne, non come grammatico o poeta o giureconsulto»⁸².

Pierre Charron, l'amico e ultimo allievo di Montaigne, ha fatto ancora un passo avanti; il suo scritto, *De la sagesse* segue innanzitutto le tracce di Montaigne, e si trovano forti reminiscenze degli *Essais* in ogni parte della sua opera, ma tanto la forma dell'esposizione quanto il piano che segue sono diventati altri. Charron infatti, pur conservando il contenuto scettico, sottolineando continuamente la debolezza e l'incertezza di tutto il sapere umano, aspira ad andare oltre Montaigne per l'interna sistematica di questo sapere. Egli vuole proporre una teoria del bene e delle affezioni in sé connessa, e nella costruzione di quest'ultima si avverte, accanto alle influenze degli stoici, l'avvento di un nuovo spirito teorico. Qui si trovano i primi inizi di quell'evoluzione che ha trovato conclusione con lo scritto di Descartes sulle passioni dell'anima. Prima di ogni altra cosa, è il rapporto di intelletto e volontà che in Charron viene colto fin da subito in puro stile cartesiano. Infatti, da un lato si conclude che ciò che è proprio dell'uomo e che lo realizza e gli appartiene incondizionatamente è, prima di ogni altra cosa, la sua volontà. Tutto ciò che egli per altro possiede – l'intelletto, la memoria, l'immaginazione – può apprenderlo, oppure può essere disturbato da migliaia di condizioni esterne. Al contrario, nella volontà si rivela il sé autentico e indistruttibile, e da lei dipende il valore specifico dell'uomo⁸³. Ma dall'altro lato, per Charron rimane fermo che la volontà non si realizza da se stessa, e non è capace di imporsi ai fatti se in ciò non si affida alla guida dell'intelletto. Il giudizio dell'intelletto deve illuminare preliminarmente la volontà e guidarla in tutti i suoi passi. La volontà non deve prendere la sua decisione fra i diversi contenuti a cui si dirige senza che prima abbia imparato a fare una chiara e sicura differenza. Questa differenza, questa ponderazione tra valore e disvalore la può attuare soltanto la capacità di giudizio (*le discours*). Deve essere garantita la vera libertà della volontà, e così, soltanto in riferimento a quest'ultima, possiamo aver acquisito la piena libertà. Dobbiamo rimanere in noi stessi, dobbiamo ripulirci da tutto ciò che la convenzione e l'abitudine ci hanno impiantato, ed osare vederlo con i propri occhi e dirigerlo col proprio intelletto. Naturalmente ci sono molti casi in cui non ci sono note tutte le condizioni, ed in cui, fra motivazioni pro o contro,

⁸² *Du Repentir*, in *Essais*, Lib. III., cap. II. [in francese nel testo, tr. it. cit., vol. II, p. 1068].

⁸³ Charron, *De la Sagesse*, Lib. I, cap. XIX (Ed. Paris 1783, I, pp. 147 e sgg.).

non possiamo pervenire a una decisione del tutto chiara. Ma pure allora possiamo sfuggire all'errore lasciando in sospeso la decisione lì dove mancano i presupposti per un giudizio sicuro; è infatti meglio astenersi del tutto piuttosto che prenderla sul terreno di rappresentazioni non chiare e di impulsi confusi. In questa sua dottrina, fondata e presentata con accuratezza⁸⁴, Charron non crede di star facendo altro che rinnovare l'antica esigenza scettica della sospensione del giudizio, ma se si considera più da vicino il genere di questa sua fondazione, si riconosce che qui è già intrapresa la via che dal pirronismo di Montaigne doveva sfociare nel razionalismo di Descartes. Infatti nella riflessione di Charron, l'unica forza dello spirito umano è l'intelletto (*entendement*), che è dichiarato come sovrano autentico: dal suo retto utilizzo dipende la libertà dello spirito, che è la condizione di ogni beatitudine⁸⁵.

In tutto ciò, si tratta della riformulazione di certi grandi motivi spirituali di fondo che, portando in sé un contenuto così universale, sopravvivono ai cambiamenti delle epoche. Ogni epoca configura [*bildet*] nuove forme [*Formen*] a sua misura, ma in tutte queste forme ritorna un determinato contenuto intellettuale di ugual genere. Qui non c'è alcun salto o frattura repentina, fra i secoli si può sempre di nuovo produrre la comunanza immediata e l'immediata comprensione. Da questo contesto si spiega perché la ricezione dello stoicismo nei secoli XVI e XVII, si è attuata in modo quieto e costante. Non c'è traccia di qualcosa di simile a delle lotte intestine: il movimento che qui si impone, si estende a tutte le parti, e procede conformemente senza un attrito interno; eppure, all'interno di questa evoluzione così apparentemente lineare e uniforme, si nasconde un difficile problema: se, infatti, la nuova filosofia, la moderna psicologia, l'etica potevano agevolmente agganciarsi alla Stoà, dal punto di vista della teologia doveva certamente risultare un pesante conflitto. La dottrina della fede non poteva assimilare il contenuto dell'etica stoica senza con ciò sconvolgere i fondamenti del sistema dogmatico medievale. Questo sistema, che si richiama alla dottrina agostiniana della grazia, è in contrasto durissimo con l'ideale stoico della sovranità e dell'"autarchia" del volere. Naturalmente, ai primi rinnovatori e pionieri dello stoicismo questo contrasto non

⁸⁴ Cfr. specialmente *De la Sagesse*, Lib. II, cap. 2.

⁸⁵ «Così nell'uomo l'intelletto è il sovrano, che ha sotto di sé una potenza estimativa ed immaginativa per conoscere e giudicare, come un magistrato, mediante il rapporto coi sensi, le cose che si presenteranno, e per muovere le nostre affezioni all'esecuzione. Per la sua condotta e regola nell'esercizio della sua carica, gli è stata data la legge e il lume naturale: e inoltre, in ogni dubbio, esso <l'uomo> ha modo di ricorrere al consiglio dell'intelletto, suo superiore e sovrano: ecco l'ordine del suo essere felice». *De la Sagesse*, Lib. I, cap. 20. Su ciò si confronti Du Vair, *Philosophie Morale des Stoïques*, p. 282 e sg.

è arrivato a coscienza in quanto tale, oppure non è stato certamente avvertito nel suo intero spessore: loro stessi sono in gran parte teologi, ecclesiastici o alti dignitari della chiesa. Charron era un prete; du Vair, ai cui scritti Charron si agganciava ed alla cui traduzione di Epitteto si deve la maggior diffusione in Francia delle idee stoiche, era vescovo. In entrambi è lontana la tendenza polemica contro la dottrina della chiesa; piuttosto, essi credevano alla possibilità di un'armonizzazione completa e volevano prepararle la via⁸⁶. Tuttavia, nell'ulteriore progredire dell'opera di Charron, si apre spontaneamente il conflitto latente che giaceva nel fondo. Infatti, lì dove Charron sviluppa il suo proprio ideale e prova a verificarlo, non può fare a meno di contraddire determinate rappresentazioni, più o meno convenzionali e tradizionali, della morale teologica. Questa morale deve fondare tutti i precetti della moralità nel volere di Dio: il Bene è buono solo nella misura in cui è voluto da Dio e da lui sanzionato. Ma contro questa interpretazione, Charron solleva la protesta più pungente: per lui la pura sapienza sta insieme alla libertà interiore, e ciò è dato e garantito solo lì dove la comprensione [*Einsicht*] e il volere danno a se stessi la legge, invece che accoglierla dall'esterno. Nella lotta tra "eteronomia" religiosa e autonomia etica, Charron sta incondizionatamente dalla parte dell'ultima. Una morale, afferma, che avesse bisogno di una fondazione trascendente, anche solo per attenersi ad essa rettamente, sarebbe destinata al sostegno del dogma: «La vera rettitudine (*preud'homme*) che io richiedo è libera e aperta, virile e vigorosa, serena e gaia, solida e uniforme. Incede con passo sicuro fiera e conscia di sé, segue il proprio cammino senza guardarsi a lato o indietro. Non si lascia fuorviare dal vento o dal tempo, non da un cambiamento di circostanze. Infatti, giudizio e volontà appartengono all'anima, e questa è il luogo e il posto autentico della moralità. La sua forza motrice è la legge di natura, ossia la legge dell'equità e della ragione universale che riluce in ognuno di noi... Perché cerchi altrove legge e regola? Cosa ti si potrebbe dire, e da cosa ti lasceresti guidare che tu non possa trovare da te stesso nella tua interiorità, solo se tu lo cercassi e volessi ascoltarlo? Tutte le tavole della legge, la legge mosaica, le 12 tavole, tutte le leggi buone del mondo sono solo

⁸⁶ All'interno dei circoli dell'ortodossia teologica, furono naturalmente combattuti nel modo più duro tutti quei tentativi di armonizzazione, e per loro il *De la Sagesse* di Charron valeva come un'opera pericolosamente "atea e libertina". Su ciò, caratteristiche sono non soltanto le selvagge invettive che Padre Garasse aveva indirizzato contro quella nel suo scritto *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (Paris 1623), ma anche lo scritto di Mersenne *Impiété des déistes et des athées* (Paris 1624), che già nel suo titolo pone Charron al livello di Cardano, di Giordano Bruno e della dottrina dei "Deisti".

immagini e richiami di una legge nascosta originaria che tu porti dentro di te (...). Questa è la moralità essenziale, radicale e fondamentale che cresce alta dalle sue proprie radici, che potenzia i semi della ragione universale che giacciono nell'anima, così come la molla e il bilanciere stanno in un orologio (...). Coloro che vogliono che la rettitudine segua e stia al servizio della religione, che non riconoscono altro che quell'agire morale che deriva dai comandamenti religiosi, non conoscono né la vera religione, né la vera moralità. Io voglio un uomo che sia giusto senza paradiso e inferno, e che le parole: "se io non fossi cristiano, se non temessi Dio e la dannazione eterna, farei questa o quella azione", queste parole mi sono di disgusto e di timore. O tu più povero e più indigente, quale ringraziamento ti si deve riconoscere per tutto ciò che fai? Non sei malvagio – e infatti non osi temere senza un castigo. Io voglio che tu osi, ma non vuoi (...). Tu interpreti l'onestà, e di ciò ti si ripaga e ti si dice grazie. Io voglio che sia tu a chiedere il perché della Natura e della Ragione, che tu domandi dell'ordine e della costituzione del mondo di cui tu sei una parte (...). Io non voglio una religione e una pietà che producano, effettivo o provochino la moralità, ma che, in quanto è qualcosa di piantato (*Gepflanztes*) in noi dalla natura, la approvi, la attesti, la incoroni. La religione segue la moralità; la moralità dovrebbe agire e provocare in noi la religione, poiché essa è la prima, è più antica e più naturale. Questo significa trasformare il puro ordinamento delle cose, se queste seguono la rettitudine della religione o se possono mettersi al suo servizio»⁸⁷.

L'opera di Charron *De la sagesse* esce alle soglie del XVII secolo: la sua prima edizione è apparsa a Bordeaux nel 1601. In essa si esprime il puro spirito del Rinascimento francese e, contemporaneamente, agisce come messaggera e precorritrice della filosofia cartesiana. Mediante questa preparazione, che proviene non solo dall'ambito della speculazione filosofica, ma anche da quella religiosa e teologica, si spiega l'effetto straordinario che il cartesianesimo, sin dai suoi primi inizi, ha saputo esercitare sull'educazione spirituale francese. Tutti gli attacchi dal lato dell'ortodossia non poterono attenuare questo effetto: la nuova dottrina trovò difesa e alleanza all'interno della chiesa e della

⁸⁷ P. de Charron, *De la sagesse*, L. II, Cap. 3 e 5 [in tedesco nel testo]; il passo si basa essenzialmente su Montaigne, *Essais* III, 12: *De la Physionomie*. Entrambi, Montaigne come Charron subiscono, nelle loro impostazioni fondamentali, l'influenza di Pietro Pomponazzi che per primo nel mondo moderno, osa proporre il postulato di una moralità "autonoma". Si confronti il mio *Erkenntnisproblem*, 3 ed., Vol. I, p. 114 e sgg.; [tr. it. *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, Einaudi, Torino 1952, pp. 133-135] e Henry Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française*, Paris 1922.

teologia stessa. Ora sorge una nuova generazione di teologi che non contesta il cartesianesimo, ma che anzi cerca di ricavare dalla logica e dalla metafisica di Descartes le armi per la lotta alla miscredenza. Certamente all'inizio questa connessione tra filosofia e teologia si fonda su un terreno incerto. Infatti essa esigeva un riconoscimento dell'autonomia e dell'autorità della ragione che non poteva venire attuata senza intaccare, nelle sue essenziali determinazioni fondamentali, la dottrina religiosa centrale, la dottrina della grazia.

La teoria agostiniana della grazia annunciava già il luogo centrale di tutte le lotte che nel XVI secolo vennero condotte tra Rinascimento e Riforma, tra etica umanistica ed etica religiosa. A questo riguardo, la grande contrapposizione tra Lutero ed Erasmo sul tema della "libera volontà" è un tipico esempio. All'interno del cattolicesimo, questo contrasto era ancora nascosto: si tendeva a un accomodamento e a un compromesso, ma tutti questi tentativi di soluzione si mostrarono inattuabili in quanto si iniziava a vedere il problema in tutta la sua acutezza. In questo contesto, Giansenio, nella sua grande opera su Agostino (1640), riproponendo la dottrina agostiniana della grazia e spiegandola nella sua forma più radicale come dogma fondamentale, ha spezzato i ponti tra filosofia e teologia. Da qui in poi, tutto entrò a far parte della più acuta contrapposizione e dell'ultimo grande confronto tra ragione e rivelazione, tra sapere e fede, tra natura e grazia. Dalla posizione che si assumeva all'interno di questo confronto, doveva essere determinato e influenzato non solo il pensiero teoretico, ma anche quello pratico e politico, non solo la religione in quanto tale, ma anche l'intera forma di vita [*gesamte Lebensform*].

Quando Descartes giunse a Stoccolma nel 1649, queste lotte erano ancora ai loro inizi, e l'acutezza del contrasto non era stata ancora del tutto riconosciuta dai due lati. Descartes stesso era in stretta relazione con uomini che diventeranno poi i primi maestri e sostenitori del giansenismo. Antoine Arnauld faceva parte di quei saggi a cui Descartes anticipò le sue *Meditazioni* prima della pubblicazione ed alla cui impostazione prestò la sua opera. In questa impostazione la discussione si muove con formule di calma amichevolezza e tono personale. Più tardi, la *Logica di Port Royal*, progettata da Arnauld e portata avanti da Nicole, sarebbe diventato un manuale cartesiano. Contro gli attacchi che erano diretti contro la dottrina cartesiana da parte dell'ortodossia, Arnauld ne aveva preso esplicitamente le difese, sostenendone la correttezza nel campo della fede⁸⁸. E, certo, quello che era stato intrapreso

⁸⁸ Cfr. lo scritto di Arnauld *Examen d'un Ecrit qui a pur Titre: Traité de l'essence des Corps* (1680).

tra due potenze spirituali del tutto diverse, era un'alleanza innaturale, un'alleanza che non poteva avere una durata stabile. Ciò che Arnauld e Nicole avevano ancora cercato di unificare, viene in breve separato da Pascal con un brusco passo. Pascal è un logico e un matematico, e, in quanto tale, un cartesiano, ma egli contemporaneamente vede l'abisso che separa la dottrina della grazia e il giansenismo non solo dal cartesianesimo, ma anche da ogni "filosofia", da ogni pura teoria della ragione in generale. Fra la dottrina della grazia e la tesi della sovranità ed autosufficienza della ragione, non c'è mediazione. Nella sua conversazione con M. de Saci, Pascal aveva talmente lacerato il baratro tra le due dottrine – che, ancora, si cercava in qualche modo di riconnettere – che non era più sanabile: egli aveva posto la filosofia morale e la filosofia della religione di fronte a una determinata decisione, di fronte a un aut-aut che non era evitabile⁸⁹.

Quale sarebbe stata la decisione di Descartes, quale quella di Cristina, se il problema si fosse presentato di fronte a loro in questa forma? In riferimento a Descartes, la risposta a questa domanda non presenta dubbi: per ciò che riguardava il contenuto della sua dottrina, era pronto a qualche concessione per evitare il conflitto con la chiesa, ma per le questioni riguardanti la teoria del metodo e la teoria dei principi della conoscenza, per lei non c'era passo indietro. Le due teorie stanno nel più duro contrasto, formando una comune protesta contro la premessa su cui Pascal poggia tutte le sue deduzioni filosofiche e teologiche: l'assunto della *raison corrompue*. Il sistema di Descartes sta e cade con l'assunto che la ragione, lì dove si attiene ai limiti che essa stessa si assegna, lì dove poggia in modo puro ed esclusivo sulle idee chiare e distinte, lì la verità assoluta è ammessa, ed è capace di raggiungerla a partire da una forza sua propria. E la stessa incondizionata autonomia viene riconosciuta alla volontà morale⁹⁰. Già nella prima lettera inviatale, Descartes aveva riferito a

⁸⁹ Si veda Pascal, *Entretien avec M. de Saci* (1654/55); *Pensées de Pascal*, ed. E. Havet, 5. éd., Paris 1897, T. I, p. CXXI e sgg.; per la svolta storico-spirituale che si esprime in questo dialogo, si confronti Sainte-Beuve, *Port-Royal*, L. III, cap. 1 (5 éd., Paris 1888, II, 379 e sgg.). [Nella traduzione italiana che si sta qui adoperando, non è riportata la parte dei *Pensieri* pascaliani cui Cassirer sta qui facendo riferimento. Un'edizione italiana che contiene anche il *Colloquio con M. de Sacy*, è B. Pascal, *Pensieri*, traduzione e note di P. Serini, Einaudi, Torino 1962].

⁹⁰ Descartes a Cristina, 20. Novembre 1647, A.T. V, 85 [tr. it. *Tutte le lettere*, cit., pp. 2485-2489]. Per quello che riguarda la questione teologica riguardo alla compatibilità di libero arbitrio umano e di prescienza divina, Descartes, fedele alla sua massima di rimuovere tutti i problemi puramente teologici, ha evitato di discuterli nelle sue principali opere filosofiche. Per la ricostruzione della sua visione su questi punti, siamo rimessi a documenti biografici, alla sua corrispondenza e a dialoghi discorsivi. Da questi, come E. Gilson ha mostrato nel suo scritto *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris 1913, non risulta affatto un'immagine unitaria. Si tratta di discorsi occasionali che sono determinati da motivi accidentali e da rivisitazioni personali. Recentemente l'interpretazione

Cristina questa dottrina, e lei, da subito, la accolse con entusiasmo; infatti, qui fin da principio, era sullo stesso terreno di Descartes, non essendo mai stata capace di sottomettersi al dogma teologico della volontà asservita. Più tardi Cristina ha sempre respinto il giansenismo, e sentiva un'intima e decisa avversione per la dottrina calvinista della predestinazione⁹¹. Ma in quella forma di cattolicesimo che innanzitutto imparò a conoscere, non si trovò questo dogma davanti: tutti i suoi maestri erano gesuiti e appartengono, dunque, a quella direzione religiosa che, sia prima che dopo, si assumeva con tutte le forze, la lotta contro la dottrina della volontà asservita; in questo modo e su questo punto, lei non vedeva alcuna frattura con i suoi ideali stoico-antichi. Fu a Roma che il problema che fin dall'inizio aveva riconosciuto con chiarezza e forza, volse a risolversi. Nella *Istruzione* che Malines e Casati conservavano per l'insegnamento di Cristina, viene detto esplicitamente che la regina aveva interesse maggiore per la letteratura greca e per la filosofia antica: durante il viaggio, i due padri gesuiti si dovevano occupare continuamente di studi greci per prepararsi alla peculiare missione di Cristina⁹². Cristina, a questo riguardo, non avvertiva la differenza tra etica stoica ed etica cristiana, e credé di poter superare ancora in ciò il suo modello preferito, Marc'Aurelio, connettendo la sua dottrina filosofico-morale con il cristianesimo⁹³.

Naturalmente, ammesso che credessero in una tale armonia tra le esigenze della ragione e quelle della dottrina dogmatica della chiesa, oggi avvertiamo che tanto Descartes quanto Cristina vedevano il problema con troppa facilità, tanto da incorrere qui in un autoinganno che, a prima vista e in riferimento a un pensatore così acuto e critico come Descartes, provoca grande sorpresa. Ma anche questo si chiarisce se prendiamo in considerazione le condizioni particolari che offriva la situazione storico-spirituale della prima metà del XVII secolo. Non si era ancora giunti ad una separazione più acuta dei due fronti che in futuro dovevano contrapporsi su tale questione: non Descartes,

di Gilson è stata contestata da J. Laporte in un saggio (*La liberté selon Descartes*, in <Revue de Métaphysique et de Morale> (1937), pp. 101-164, che però, a me pare, non ne sia stata seriamente scossa. Non posso perciò accettare, dai testi riportati da Laporte, che Descartes avesse suggellato e fissato un'interpretazione unitaria su questo punto e che la sua teoria fosse orientata in senso rigidamente "antimolinistico". Recente, su questi punti, è pure R. Amerio, *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio*, in <Rivista di Filosofia Neo-Scolastica> (Suppl. Spec. al vol. XXIX), Milano 1937, in particolare pp. 33 e sgg.

⁹¹ Cfr. su ciò il ritratto di Chanut (in M. Weibull, cit., p. 69).

⁹² *Istruzione ai due Padri da mandarsi nella Svezia*, da C. Weibull, cit., p. 116.

⁹³ Cfr. la lettera sopra citata di Freinsheim dell'ottobre 1648 (Arckenholtz IV, p. 236): «*Sic illa amat Principem omnium praestantissimum, ut studeat aemulari: sic aemulatur, ut studeat supergredi, quod a se postulari posse ait, quum Christiana sit*».

ma Bayle dà qui forma all'autentico limite spirituale; non il *Discours de la méthode*, ma solo il *Dictionnaire historique et critique* ha diviso l'uno dall'altro fede e sapere in una maniera più rigorosa e radicale. In tal modo, si poteva giungere al risultato paradossale che Descartes, per ottenere la via d'uscita dai suoi dubbi, fece il voto del pellegrinaggio a Loreto, dove effettivamente andò dopo essersi assicurato il suo nuovo metodo. Spesso, riguardo a ciò, gli sono stati rivolti pesanti rimproveri, accusandolo di disonestà intellettuale o quantomeno di mediocrità [*Halbheit*]. Ma un tale giudizio, considerato da un punto di vista storico e psicologico, non è giusto: esso addossa a Descartes un metro di misura che si è *sviluppat*o a partire dalla sua filosofia, ma che per lui stesso non c'era ancora. Noi, qui, dobbiamo differenziare tra personalità e dottrina, e non dobbiamo attenderci che Descartes traesse da se stesso tutte le conseguenze che erano implicitamente decise nelle premesse del suo sistema⁹⁴. Se vogliamo osservare Descartes all'interno della sua epoca, non dobbiamo guardare al di là dei legami che valevano per questa epoca, e se vogliamo emettere un giudizio storicamente obiettivo dobbiamo imparare a conoscere e a comprendere il genere di questi legami.

4. *La teoria cartesiana delle affezioni [Affektenlehre] e il suo significato storico-spirituale*

Descartes vuole mostrare una via tutta nuova anche come pensatore etico. Perciò, in questo ambito, non vuole affidarsi più ad una qualche autorità, credendo di aver definitivamente spezzato dentro di sé, i ponti con la filosofia antica e medievale. «Non c'è nulla che potrebbe mostrare più facilmente che la scienza che il medioevo ci ha tramandato è manchevole, quanto ciò che gli antichi hanno scritto sulle passioni». Così Descartes comincia lo scritto *Les passions de l'âme*. «Infatti, quantunque sia questo un oggetto alla cui conoscenza ci si è adoperati con zelo costante..., tutto ciò che gli antichi hanno insegnato su questo punto è talmente insignificante e al massimo così poco credibile, che io, posso sperare di raggiungere la verità solo se mi allontano dalle vie che essi hanno imboccato. Proprio per questo mi costringerò a scrivere,

⁹⁴ Sulla necessità di differenziare in questo senso tra Descartes e il "cartesianesimo", ha particolarmente richiamato l'attenzione H. Gouhier; cfr. il suo scritto *La Pensée Religieuse de Descartes*, Paris 1924, e *Descartes et la Religion*, in <Rivista di Filosofia Neo-Scolastica>, Suppl. al vol. XXIX, Milano 1937, pp. 417 e sgg.

in quanto parlerò di un tema che nessuno prima di me ha mai trattato»⁹⁵. Ma su che cosa si basa questa fede di Descartes nell'assoluta originalità della sua etica? Non può basarsi sul suo *contenuto*; qui, infatti, è inconfondibile prima di ogni altra cosa il collegamento con la Stoà. Ciò che forma propriamente il nuovo e ciò su cui poggia il valore decisivo, non è il contenuto di proposizioni singole, ma il genere della loro fondazione. Qui, di fatto, Descartes batte nuove vie, perché questa fondazione si basa su presupposti metafisici e di filosofia naturale che erano estranei alla Stoà. Neppure, però, Descartes poteva fare astrazione dalla tradizione stoica, in quanto quest'ultima nel XVII secolo aveva attecchito con una forza tutta rinnovata, circondandolo da ogni lato e determinando fin dall'inizio l'atmosfera etico-spirituale nella quale viveva e cresceva. Il suo soggiorno olandese poteva soltanto rinforzare ed approfondire questa sua impressione giovanile: infatti l'Olanda era la terra in cui lo stoicismo stava giungendo ad una nuova fioritura di tipo umanistico, e la grande scuola filologica olandese del XVII secolo, interpretò un ruolo significativo anche sotto l'aspetto filosofico. Justus Lipsius, Gerard Vossius, Scioppius e Heinsius sono le figure guida di questa scuola e, tramite loro, il patrimonio dell'eredità stoica viene in certo qual modo riadattato: esso è concepito in modo da farlo immediatamente giungere in forma universale, attribuendogli un'impronta specificamente moderna. Lo scritto di Justus Lipsius *De constantia* (1584), la sua *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, la sua *Physiologia Stoicorum*, hanno agito secondo questa modalità. A questi si accodano lo scritto *De theologia gentili* di Gerard Vossius e quello di Scioppius *Elementa philosophiae Stoicae moralis*. «Questo movimento» – così afferma Dilthey – «aveva dato forza straordinaria alle idee morali; e sorse allora il desiderio di dare ad esse una base di valore universale. Quella "luce naturale", ch'era stata tanto apprezzata dai Romani, fu ciò che soddisfece a un tempo i seguaci delle dottrine stoiche, gli idealisti cristiani e tutti i grandi filosofi. E quindi si verificò anche ora (...) un nuovo ripiegarsi dell'uomo in se stesso, nel più intimo del suo essere»⁹⁶.

⁹⁵ *Les passions de l'âme*, Art. I, A. T. XI, cit., p. 327 e sg. [in tedesco nel testo; tr. it. *Le passioni dell'anima*, in Lojacono, vol. II, cit., p. 597: «Nessuna cosa mostra meglio quanto le scienze che ci vengono dagli Antichi siano difettose, di ciò che essi hanno scritto sulle Passioni. Infatti, benché sia un argomento la cui conoscenza è sempre stata molto ricercata (...), tuttavia quel che gli Antichi ne hanno insegnato è così poco e per la maggior parte così poco credibile che non posso avere nessuna speranza di avvicinarmi alla verità se non allontanandomi dalle vie che essi hanno seguito. Per questo motivo sarò qui obbligato a scrivere come se trattassi un argomento che nessuno ha mai affrontato prima di me»].

⁹⁶ W. Dilthey, cit., p. 449 e sg. [tr. it. cit., vol. II, p. 252].

Ma, con tutto ciò, abbiamo trovato un nuovo e importante anello di congiunzione tra il mondo intellettuale di Descartes e quello di Cristina. Infatti, anche Cristina venne più tardi in contatto col circolo di quei filologi e umanisti olandesi che cercavano un rinnovamento morale e filosofico della Stoà romana col metodo della ricostruzione. Per ciò che riguardava Justus Lipsius, lei è cresciuta, per così dire, con le sue opere. La *Politica* di Lipsius, che sulla scorta degli antichi scrittori di massime, cerca di presentare l'arte pura di governo, nel XVII secolo apparteneva ampiamente ai libri di divulgazione da leggere e studiare. Questo libro fu messo davanti a Cristina dal suo maestro Johannes Matthiae già nel 1641, ad appena 15 anni⁹⁷. Una nuova edizione dell'opera venne curata nello stesso anno da Joh. Freinsheim, ossia quel maestro che dal 1642 operò ad Uppsala, e con il quale la regina era in costante contatto anche in quanto suo bibliotecario⁹⁸. Riguardo a Gerard Vossius, Cristina aveva imparato a conoscere la sua retorica già attraverso l'insegnamento di Joh. Matthiae⁹⁹. Cristina entrò più tardi anche in contatto epistolare con lui¹⁰⁰. Presi per sé, tutti questi dettagli direbbero poco, ma da loro ogni volta sempre risalta quanto fossero stretti nel XVII secolo i legami di interesse e personali che annodavano l'un l'altro gli spiriti affini; qui si manifesta un tratto tipico per tutta l'epoca: quest'epoca è mossa come poche altre da appassionatissimi contrasti, nella vita politica e in quella religiosa dominano le più forti tensioni. A partire dalla Riforma l'unità della religione è irrecuperabile, e la lotta non trova luogo soltanto tra cattolici e protestanti, ma anche nell'ambito protestante le singole confessioni si combattono l'un l'altra nel modo più duro. Le nazioni sono lacerate dalle guerre civili e stano continuamente l'una opposta all'altra in una lotta senza fine. Ma tutto questo sembra cessare quando ci muoviamo nell'ambito del pensiero teoretico; anche qui, per il XVII secolo, si tratta innanzitutto delle battaglie e delle decisioni definitive, ma è alla ragione e alla conoscenza oggettiva che queste decisioni vengono affidate. Nel loro ambito e sotto il loro impulso si deve ricostruire la perduta unità. In mezzo alla lacerazione della politica, della vita sociale, dei condizionamenti religiosi, si inarca il puro etere del pensiero. Gli uomini che posseggono la volontà e la

⁹⁷ Cfr. il resoconto di J. Matthiae sull'insegnamento di Cristina (in Arckenholtz, IV, cit., p. 196).

⁹⁸ *Justi Lipsi Politicorum libri sex*, (ed. J. Freinsheim, argentorati 1641).

⁹⁹ Il resoconto di Matthiae indica: *Ger. Jo. Vossii Elementa Rhetorica oratoris ejusdem partitionibus accommodata*.

¹⁰⁰ Vossius aveva intenzione di dedicare a Cristina la sua opera *De historicis Graecis* e solo la morte gli negò il compimento di questo piano; cfr. Grauert, cit. supplemento), vol. II, p. 433.

forza di elevarsi a questa sfera, sono l'un l'altro intimamente legati ed avvertono questo legame come un bene prezioso e imperituro¹⁰¹. In questo legame essi posseggono la vera *humanitas* che diviene il fondamento di tutto il loro contegno etico-spirituale, e dà loro quella libertà interiore che gli appare come il bene sommo. Qui, per questi movimenti spirituali, non ci sono limitazioni nazionali, di condizione o confessionali¹⁰². Dovunque possano essere sorti, vengono accolti volentieri e, all'interno delle dispute, possono sistemarsi in qualsiasi direzione, ma senza dissidi interni. Questa era l'atmosfera in cui Cristina crebbe ed in cui venne allevata, e grazie a questa fu possibile alla principessa protestante entrare in relazione col maggiore pensatore cattolico dell'epoca, una relazione che non scaturì solo in un attimo, ma per la quale lei era interiormente preparata.

Possiamo indicare esattamente il punto in cui si inserisce l'influenza della dottrina cartesiana e possiamo comprendere in che misura questa dottrina poteva diventare di significato decisivo per Cristina. Come abbiamo visto, Cristina fin dalla giovinezza era in confidenza con lo stoicismo, ed anche più tardi non si lasciò distogliere dai suoi fondamenti. Ma fu una forma importante, una modificazione di principio dello stoicismo che le si fece incontro nella versione che ne proponeva Descartes: la teoria e la valutazione della teoria delle affezioni [*Affekte*], non è affatto uguale a quella dello stoicismo classico. Ciò che quest'ultimo esigeva ed elevava a proprio ideale, era lo sprezzo delle affezioni: l'impassibilità, la pura *atarassia* può sorgere soltanto dalla completa *apatia*. Ma a Descartes una *tale* esigenza sembra una chimera, un fine fantasioso e irraggiungibile; egli infatti guarda alle passioni [*Leidenschaften*] non soltanto con l'occhio del moralista, ma prima di tutto con quello del ricercatore naturale. Esse sono per lui semplici accadimenti naturali che in quanto tali sottostanno alla legge della necessità meccanica, nascono dal concorrere di anima e corpo e, se presupponiamo come data l'organizzazione psicofisica dell'uomo, devono venire accettate come ineliminabili, secondo il loro stato fattuale. Su ciò Descartes parla in primo luogo non come maestro di una determinata morale, quanto piuttosto come fisico e fisiologo, interro-

¹⁰¹ Christina, *Ouvrage de Loisir*, Bildt 157; si veda anche oltre, p. 220.

¹⁰² Per Cristina cfr. il resoconto di P. Mannerschied dell'anno 1653: «Lei dice che il mondo è composto unicamente da due Nazioni, una è quella degli onesti, l'altra quella dei malvagi; e che ama la prima detestando l'altra, senza alcun riguardo ai diversi nomi con i quali si distinguono altrimenti i diversi popoli da cui la terra è abitata» [in francese nel testo in nota. Il riferimento cassireriano, ripreso più avanti, è al religioso Charles Alexandre de Mannerschied, ambasciatore di Spagna alla corte svedese. Citato da Arckenholtz, il testo a cui Cassirer rimanda è P. Mannerschied, *Caractere de la reine Christine de Suede*, Atti della pace di Vestfalia, 1653].

ga le condizioni universali e particolari per l'originarsi delle affezioni, cerca i loro fondamenti corporei e mentali [*seelischen*]. Le passioni sono determinati movimenti che nascono nel corpo e che mediante i nervi vengono trasmessi ad ogni parte del cervello in cui l'anima ha la sua sede. Secondo Descartes, volersi opporre a questi movimenti non sarebbe più saggio che volersi opporre alla respirazione e alla circolazione del sangue: a tutto ciò, non si può opporre un dovere [*Sollen*], ma ci si deve accontentare di un imperativo [*Müssen*] semplicissimo. Descartes cerca di dimostrare un tale imperativo [*Muß*], una rigorosa necessità meccanica, per ogni singola passione. Ogni azione corporea eccita il sangue in determinate modalità e da qui si diffonde fissandosi sugli "spiriti vitali", e ad ognuno di questi accadimenti deve corrispondere una risposta dall'anima in una maniera su cui essa stessa non ha potere. Le passioni sono *fenomeni della vita*, e la loro repressione va in direzione di un conforme estinguersi della vita.

Da questi presupposti della dottrina cartesiana risulta immediatamente perché Descartes ha contraddetto l'esigenza stoica dell'apatia: la morale, secondo lui, non può mostrarci alcun metodo per sfuggire alle passioni ma può certamente insegnarci come adoperarle e come doverle regolare e governare per metterle al servizio dei fini della ragione morale. Mediante ciò può accadere solo che la ragione renda utile a sé il gioco delle affezioni, chiamando all'appello un'affezione contro un'altra. «Le nostre passioni non possono essere eccitate o superate direttamente dall'attività della nostra volontà, ma può accadere nel modo mediato in cui richiamiamo in noi determinate rappresentazioni che ci curiamo di collegare alle passioni e a contraddirle nel caso che noi ci atteniamo fermamente ad esse. Ed è per questo che, per quanto desideri, la semplice volontà non è sufficiente a scacciare la paura e aspirare all'audacia; essa deve piuttosto ricordarsi delle ragioni e degli esempi che possono dimostrarle che il pericolo non è poi così grande, deve chiarire a sé che la difesa arreca sempre miglior protezione del timore, che dalla vittoria viene a scaturire pace e amicizia, mentre dal timore può attendersi solo rimorso e onta»¹⁰³.

¹⁰³ Descartes *Les passions de l'âme*, Art. 45-50 (XI, 362 e sgg.). Si confronti in modo particolare Descartes a Chanut, IV, 538. [Nella nostra edizione di riferimento, i curatori tedeschi hanno creduto di estendere, virgolettandola, la citazione testuale che Cassirer fa, riferendosi alle *Passioni dell'anima*, fino al capoverso immediatamente successivo. Invece, attraverso il confronto del testo francese di Descartes, della traduzione italiana, della versione tedesca del 2005 e della versione francese del 1942, è risultato chiaro che da questo esatto momento e fino al capoverso succitato, Cassirer in effetti sembra 1) parafrasare il testo cartesiano; 2) sintetizzare e comporre "a senso" alcuni passi di tutti gli articoli dal 46 al 50 (tr. it. ivi, pp. 620-625); 3) sostituire e/o conservare liberamente alcuni sostantivi (ad es. 'giudizi' e 'armi') per rendere, probabilmente, meno accidentati i collegamenti da un

Così, l'esame razionale ha la potenza di trasformare le affezioni da debolezze dell'anima in armi dell'anima. Gli animi sono deboli o forti a seconda che abbiano imparato l'uso di queste armi. Ma accanto a queste armi che la stessa affezione ci offre, ce ne sono naturalmente ancora altre che noi possiamo propriamente chiamare allo stesso modo armi dell'animo: queste sono i giudizi fermi e determinati sulla vera natura del bene e del male, su ciò per il quale veramente vale la pena di lottare e su ciò che è da rifuggire. Colui che almeno una volta è arrivato a tali giudizi e li conserva saldi e sicuri, non sfugge affatto alle passioni, ma le adopera per non temere più del dovuto; egli sa che l'esame razionale e la sua volontà non sono capaci di scuoterle.

Si può facilmente valutare quale impressione potesse fare una simile dottrina su una natura come quella di Cristina. Attraverso di essa, si vide liberata da un dubbio che doveva apparirle insolubile rimanendo ancora sul terreno dello stoicismo rigoroso. Cristina aspirava all'ideale di saggezza stoica, ma questo ideale rimaneva per lei semplicemente irraggiungibile tanto era fortemente collegato alla condizione dell'*apatia*. Era di natura passionale, mossa da forti contrasti interiori e non poteva e doveva rinnegare questi fondamenti, aspirava al dominio su se stessa, ma non intendeva comprimere o sacrificare la sua vita istintuale. Mediante l'interpretazione cartesiana della natura e del significato delle affezioni, Cristina si vide dispensata da questa esigenza. Descartes insegna esplicitamente che le passioni in quanto tali non sono né benigne né maligne, ma che è unicamente l'utilizzo che noi ne facciamo che decide del loro valore; stando al servizio di un intelletto chiaro e di una forte volontà, esse non solo sono innocue, ma significative e preziose¹⁰⁴.

«Gli uomini che sono capaci delle più forti eccitazioni, sono anche mag-

articolo all'altro, salvaguardando l'integrità e la continuità del significato complessivo del passaggio in questione. Fino a questo punto, il testo che l'edizione di riferimento riporta, è la traduzione tedesca di Cassirer dell'intero articolo 45 del trattato di Descartes (tr. it. in *Lojacono*, cit., vol. II, p. 620). Esso, in italiano, suona come segue: «Le nostre passioni non possono essere così direttamente eccitate né scacciate dall'azione della nostra volontà, ma possono esserlo indirettamente per mezzo della rappresentazione delle cose che d'abitudine sono congiunte con le passioni che vogliamo avere e che sono contrarie a quelle che vogliamo respingere. Così, per eccitare in sé l'ardimento e scacciare la paura, non è sufficiente averne la volontà, ma è necessario applicarsi a considerare le ragioni, gli oggetti o gli esempi i quali persuadono che il pericolo non è grande; che c'è sempre più sicurezza nella difesa che nella fuga; che si avrà la gloria e la gioia di avere vinto, mentre dall'esser fuggiti non ci si può attendere che rimpianto e vergogna, e cose simili». In virtù di queste considerazioni, la curatrice, con decisione autonoma interviene nel corpo del testo dell'edizione di riferimento, terminando qui la citazione fra virgolette. Infine, si segnala che il richiamo di Cassirer alla lettera di Descartes a Chanut, è rinvenibile in italiano in *Tutte le lettere*, cit., pp. 2321-2325].

¹⁰⁴ *Les passions de l'âme*, Art. 161, (A. T., XI, 454); [tr. it. *Le passioni dell'anima*, in *Lojacono*, cit., vol. II, p. 679.]

giormente in grado di creare, di gustare il dolce sapore della vita; naturalmente, in queste eccitazioni, essi possono trovarci la più grande amarezza se non imparano ad utilizzarle rettamente, ma qui sussiste, sempre, l'utilità della saggezza che ci insegna a farci signori sulle passioni ed a guidarle con tale destrezza che il male necessario che esse provocano, sia meglio sopportabile, e che esse tutte divengano per noi fonte di gioia»¹⁰⁵. Questa è pure l'interpretazione di Cristina che un po' dappertutto incontriamo nelle sue massime; in esse si trova un sommo principio, indicativo e pregnante, che illumina la sua visione fondamentale. Ricordiamoci che l'*Enchiridion* di Epitteto apparteneva, fin dalla giovinezza, ai libri più amati da Cristina e che nella sua vita aveva lungamente serbato immutata e costante l'ammirazione per il carattere di Epitteto. Questi, che era nato schiavo – così ragiona Cristina – si portò in questa condizione ottenendo grande fama, rendendo così le sue catene più gloriose che non molti re le loro corone. Ma ora segue un poscritto ancora più caratteristico: «Tuttavia si può perdonare a questo filosofo schiavo la pazienza che ebbe col suo brutale maestro, che per divertirsi gli ruppe una gamba. Io gli avrei rotto la testa, in barba alla filosofia»¹⁰⁶. Qui noi troviamo l'aperta ribellione di un temperamento passionale e forte contro ogni determinata dottrina di scuola che le stava stretta ed al cui vincolo dottrinario cerca di sottrarsi. Le passioni, così spiega Cristina, non solo in se stesse sono naturali e innocenti: esse sono anche il sale della vita, senza il quale sarebbe insapore. L'esigenza di astenersi da ogni eccitazione e chiudersi completamente ad esse, non è qui un ideale di purezza, ma un autoinganno, una «bella chimera»¹⁰⁷. Ma Cristina aveva imparato a conoscere grazie a Descartes anche un'altra forma di idealismo etico, che non contraddiceva l'indole [*Natur*] realistica sua propria. Visse quest'idealismo lasciandolo costantemente al centro della sua vita e offrendosi

¹⁰⁵ Ibid., Art. 212 (XI, 488); [in tedesco nel testo; tr. it. ivi, p. 702: «(...) sicché gli uomini che esse <passioni> possono scuotere di più sono capaci di gustare la maggior quantità di dolcezza in questa vita. È vero che possono trovarvi anche il massimo dell'amarezza, quando non ne sanno far buon uso e la fortuna è loro avversa; ma la Saggezza proprio in questo è principalmente utile, in quanto insegna a rendersene talmente padroni e a regolarle con tanta accortezza, che i mali da esse causati sono oltremodo sopportabili e persino tali che da tutti se ne trae Gioia»].

¹⁰⁶ Christina, *Sentiments*, Bildt. n. 437. [In francese nel testo].

¹⁰⁷ Christina, *Ouvrage du Loisir*, (Bildt) 360-362: «Le passioni sono in se stesse innocenti e naturali. – Le passioni sono il sale della vita, la quale è insipida senza di essa – Questa tranquillità tanto vantata dai filosofi è uno stato insipido». Cfr. *Sentiments*, Bildt 180-181: «Le passioni sono il sale della vita: si è felici o infelici unicamente in proporzione alla loro violenza». «Le passioni non sono né ingiuste né criminali, ma gli oggetti che si offrono loro le rendono colpevoli o legittime». Schiettamente cartesiana è pure la massima «Le passioni trionfano le une sulle altre» *Ouvrage du Loisir*, Bildt 400. Cfr. *Les passions de l'ame*, Art. 45, (A. T., XI, 362) [tr. it. *Le passioni dell'anima*, in *Lojaco*, cit., vol. II, p. 620] [in tedesco nel testo].

a tutti i suoi slanci, ma dominando questi impulsi mediante la forza di un'unitaria «volontà razionale». Il detto «*Liberio io nacqui e vissi e morirò sciolto*» apparteneva alle sentenze più amate da Cristina¹⁰⁸: esso corrisponde totalmente al senso di Descartes, che ha posto l'ideale della libertà interiore sopra tutti gli altri, e che secondo lui ha dato forma alla sua vita e alla sua filosofia.

Tuttavia anche qui, per rendere giustizia al significato dell'etica di Descartes, dobbiamo intendere la dottrina cartesiana come espressione e sintomo di un movimento spirituale *universale*. Quale svolta rappresenta la filosofia di Descartes nell'evoluzione dello spirito moderno? Non è sufficiente presentarla come una nuova configurazione del mondo e una nuova interpretazione della vita contrapposte al medioevo; anche il Rinascimento va inteso come contrapposto a tale nuova configurazione [cartesiana], ed essa, in molteplici riguardi, significa una frattura decisiva anche rispetto alle visioni e alle aspirazioni fondamentali del Rinascimento. Questa frattura si mostra tanto dal lato della *filosofia della natura*, quanto dal lato dell'*etica*. Ad un primissimo sguardo si osserva da subito che per Descartes la parola "natura" riceve un suono e assume un senso interamente nuovi rispetto a ciò che diceva la filosofia naturale del XVI secolo. Noi non rintracciamo più in essa l'entusiastica immersione nella natura, quell'amore fervido per lei che è caratteristico del Rinascimento e che ha trovato espressione filosofica nei dialoghi di Giordano Bruno. Descartes non si smarrisce nella pienezza della natura e non si inebria nella sua infinitezza; per lui infatti, la natura non è come per Bruno, la fonte inesauribile della *vita*. La vita è retrocessa dalla natura per ritirarsi tutta sull'uomo. Tutta la vita vegetale e animale è un automatismo senz'anima, i cui moti sottostanno a pure leggi meccaniche, essa non è altro che l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; e come si potrebbe amare e ammirare la semplice estensione? Ciò che è veramente degno di ammirazione non è la natura in quanto oggetto di conoscenza ma la conoscenza stessa, e l'insita sua potenza di cogliere l'universo da un punto di vista matematico. Qualcosa di analogo vale quando si considera la natura etica dell'uomo. Il Rinascimento si era ribellato contro la dottrina cristiano-medievale della natura sensibile dell'uomo: voleva liberare la sensibilità dal vincolo di questa dottrina, voleva che le passioni potessero fluire liberamente, e vedeva, in questa emancipazione delle passioni, il sussistere di una nuova interpretazione della vita ed una nuova occasione di felicità per la vita dell'uomo. In Francia, questa intonazione rina-

¹⁰⁸ Una moneta coniata con questa massima è riprodotta in Arkenholtz, II, 309.

scimentale è incarnata da Montaigne in filosofia e da Rabelais nella poesia. Entrambi vogliono decongestionare la natura da tutte le accuse che le aveva diretto contro l'interpretazione teologica medievale, ed entrambi ne parlano liberi da ogni appunto di peccaminosità, non essendo più, per loro, la radice di tutti i mali; piuttosto, essi le dichiarano fonte originaria di tutta la bellezza e di tutta la perfezione¹⁰⁹. Da ciò segue, per loro, che l'uomo può e deve abbandonarsi in modo libero e disinvolto a tutti i suoi impulsi naturali. Ciò che deve rifuggire non sono questi impulsi, non sono i suoi istinti e le sue passioni, quanto piuttosto l'adulterazione di questo suo originario fondamento mediante l'artificio e la convenzione. Artificio e convenzione: sono loro che portano la colpa per tutte le manchevolezze del mondo degli uomini. Noi dobbiamo rimuovere la loro potenza, ritornare alla semplicità e alla "ingenuità" della natura, e così riprodurre l'ordine puro e l'armonia. Socrate era venerato da Montaigne come maestro di queste semplicità e armonia: di lui celebrava il grande servizio che aveva fatto alla natura dell'uomo, mostrandole quanto fosse in grado di essere se stessa. Ma tra la sua morale e quella di Socrate, Montaigne pone tuttavia una netta linea di demarcazione: egli infatti respinge non soltanto il vincolo del dogma teologico ma anche il vincolo della ragione; egli esige il libero e svincolato «*laissez aller*»: «Non ho corretto, come Socrate, con la forza del ragionamento, le mie tendenze naturali, e non ho in alcun modo turbato con l'artificio la mia inclinazione. Mi lascio andare, come sono venuto, non combatto nulla; le mie due parti principali vivono per grazia loro in pace e in buon accordo; ma il latte della mia nutrice è stato grazie a Dio moderatamente sano e regolato»¹¹⁰. Così come per Montaigne anche per Rabelais la massima d'elezione della moralità diviene «*Fay ce que voudras*»¹¹¹. Descartes da entrambi prende dei presupposti, ma non li porta alla medesima conclusione. Anche lui non pretende in alcun modo il distacco dal mondo dei sensi e il forzato soffocamento della passione, respinge ogni genere di asceti, insegna e avverte uno spigliato piacere di vivere. Ma il sommo bene non sta in questa piacevolezza della vita, ma nella potenza della ragione e nel suo retto utilizzo: infatti, per lui l'uomo raggiunge la sua autentica e verace natura solo in ciò, ma questo non è ottimismo della natura, bensì ottimismo della ragione.

¹⁰⁹ Rabelais, *Pantagruel*, L. IV cap. 32. [tr. it. F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruel*, a cura di M Bonfantini, voll. I-II, Einaudi, Torino 1973, qui vol. II, p. 132: «Fysis (che vuol dir la Natura) al suo primo parto generò Bellezza e Armonia»; in francese nel testo in nota].

¹¹⁰ Montaigne, *Essais*, III, 12: *De la Physionomie*; [in tedesco nel testo; tr. it. cit., vol. II, pp. 1416-1417].

¹¹¹ Rabelais, *Gargantua*, Chap. 57.

Per lui, in ciò consiste la vera libertà, e la vera felicità non sta nell'emancipazione dai sensi, ma nel loro dominio mediante la volontà autocosciente ed autoresponsabile. In questo modo, Descartes amplia una disciplina che non è in se stessa meno rigorosa di quella del medioevo, sebbene si basi su altri presupposti teoretici ed etici: non la fede rivelata o la chiesa, ma l'uomo stesso deve praticare questa disciplina. Descartes non confida soltanto nella natura razionale dell'uomo ma anche in quella sensibile, e non vede più in quest'ultima il male per antonomasia. In nessun modo, per lui, la sensibilità è qualcosa da disprezzare, qualcosa di cui l'uomo debba vergognarsi; essa è qualcosa di necessario, ma il problema e il compito morali stanno nel trasformare questa necessità in libertà. Così, il trattato di Descartes si rivolge tanto contro l'interpretazione dogmatico-medievale, quanto contro quella stoica antica. Per la prima, la passione era peccato, era l'espressione e la conseguenza della caduta dell'uomo dalla sua origine divina; per lo stoicismo, le passioni sono malattie, sono un togliersi [*Aufhebung*] della ragione che conduce pressoché all'insania. L'etica di Descartes rifiuta i due estremi: egli non vede le passioni come un fine e un bene autonomi, ma come un semplice mezzo. In quanto impostazioni ed accadimenti naturali, per lui le passioni non sono imputabili e condannabili, in ognuna di loro, anche in quella in apparenza più pericolosa, Descartes sa rintracciare ancora un lato buono. Ne *Le passioni dell'anima*, questa legittimazione delle passioni viene guidata passo dopo passo con la consueta precisione metodica; egli chiede: c'è realmente un'affezione [*Affekt*] che potrebbe indicarsi come "male" per eccellenza e senza alcun'altra delimitazione? Descartes risponde negativamente alla questione, concludendo così il suo trattato: «Ora, dopo aver imparato a riconoscere tutte le passioni, abbiamo ancora meno ragione di prima di rifuggirle; infatti noi ora sappiamo che esse sono tutte buone di natura e che abbiamo solo evitare il loro utilizzo ingannevole o il loro eccesso, e mi sembra di aver proposto un mezzo sufficiente se si comprende la maniera giusta di adoperarle»¹¹². Equipaggiato con questo mezzo, l'uomo usa le passioni non per evitarle, né per consumarsi in una lotta contro di loro che certo risulterebbe inutile; egli le avverte sì come un piacere

¹¹² *Les passions de l'âme*, Art. 211, 212. (XI, 485 e sg., 488), XI, 368. Cfr. in particolare la lettera di Descartes del 6 ottobre 1645 alla Principessa Elisabetta (A.T. V, 307) [in tedesco nel testo; tr. it. in *Lojaco*, cit., vol. II, p. 700: «E ora che le conosciamo tutte, abbiamo ben minor motivo di temerle di quanto ne avessimo prima. Infatti vediamo che per natura sono tutte buone e che dobbiamo evitare solo il loro cattivo uso o i loro eccessi, per i quali potrebbero essere sufficienti i rimedi che ho spiegato, se ciascuno si curasse abbastanza di praticarli; per la lettera citata da Cassirer, tr. it. in *Tutte le lettere*, cit., pp. 2099-2109].

della vita, ma ora deve farsi degno di questo piacere, adoperandole nella giusta maniera. Con ciò viene trovato anche un nuovo genere di affermazione del sé e del mondo. Il processo di liberazione dello spirito dell'uomo che si impone col Rinascimento, ora fa ingresso in un nuovo e decisivo stadio. L'ideale eroico agisce ancora con tutta la sua forza, l'uomo confida nella sua propria essenza e vuole affermarla contro tutti gli ostacoli e contro tutte le limitazioni esteriori; ma la tempesta della passione è placata, la sua furia temperata e il suo esplodere violento è impedito. Non troviamo più tracce di quell'impeto di passione che la filosofia intraprende nel Rinascimento e che si faceva strada nel dialogo di Bruno *Degli eroici furori*. La filosofia è ridiventata di nuovo padrona di se stessa, esorta all'autoriflessione e diviene essa stessa l'organo più importante dell'autoriflessione, non rifugge le passioni e non le trascura, le vuole comprendere. La selvaggia esuberanza del Rinascimento si dirige ora verso il puro mondo delle forme del classicismo in cui l'io trova la sua misura e la sua quiete interiore. Anche Cristina è profondamente presa da questo nuovo ideale: dopo la sua conversione, non è retrocessa di nuovo all'etica teologico-medievale, ed ha rinunciato anche all'ideale dell'antico stoicismo che per lungo tempo le era valso come teoreticamente irrefutabile. Cristina cammina sul terreno della nuova etica cartesiana e crede di aver trovato in essa il mezzo per unire "piacere dei sensi" e "pace dell'anima".

5. La regina Cristina e l'ideale eroico del XVII secolo

Per cogliere nel suo significato appropriato il rapporto tra Descartes e Cristina abbiamo ora da ampliare la dimensione del problema; abbiamo provato ad elevare il problema dal personale all'ambito generale, all'interno del quale abbiamo cercato il suo universale sfondo storico-spirituale. Secondo questo modo di considerare, la dottrina di Descartes appare, per quanto originale ed autonoma, solo come un momento di un intero più grande, e questo intero era proprio ciò che dovevamo procurare come metro di paragone. Ma nell'immagine della cultura spirituale del XVII secolo che noi proviamo a tratteggiare nelle sue linee fondamentali, manca ancora un segno essenziale. Questa indicazione resta incompleta fin tanto che teniamo d'occhio solo il mondo delle idee filosofiche, religiose, etiche e politiche; senza dubbio, è questo mondo di idee che determina il carattere fondamentale del XVII secolo, ma l'immagine del XVII secolo ottiene la sua propria determinatezza concreta e l'intera sua evidente chiarezza solo se noi fuoriusciamo dal cerchio delle problematiche

teoretiche e pratiche per cogliere nello sguardo le tendenze *estetiche* e l'ideale estetico dell'epoca. Quando Voltaire scrisse il suo *Il secolo di Luigi XIV*, un'opera che è il primo esempio di un'universale riflessione storico-spirituale, pose, a conclusione del tutto, l'*arte* del XVII secolo; qui, egli non vedeva nella filosofia la guida somma della cultura francese. «La sana filosofia» – così scrive – «non ha fatto in Francia così tanti progressi come in Inghilterra (...). Ma nell'eloquenza, nella poesia, nella letteratura, nei libri di morale e di comportamento, i francesi furono i legislatori d'Europa» E tutto ciò, secondo lui, si raccoglie in ultima analisi in un unico nome, nel nome del “*grand Corneille*”: «è assai chiaro che senza Pierre Corneille, il genio dei prosatori non si sarebbe mai evoluto»¹¹³.

Si può instaurare un collegamento anche tra questo momento fondamentale della cultura del XVII secolo e Cristina? C'è oppure no una connessione ideale non solo tra lei e Descartes, ma anche tra lei e Corneille? Prima di poter dare risposta a tale domanda dobbiamo tentare di delimitare più rigorosamente il suo senso: anche qui non si può e non si deve trattare unicamente di seguire le *influenze* che l'arte tragica di Corneille ha esercitato sulla formazione spirituale e morale di Cristina. Cogliendo il problema in *questo* senso, si potrebbe rispondere soltanto con un *non liquet*: vedo, infatti, che le fonti di cui disponiamo non racchiudono, su ciò, nessun dato ulteriore. Naturalmente si potrebbe accettare che qui si tratti solo di una falla casuale della tradizione; infatti, tutto ciò che noi sappiamo del percorso formativo di Cristina ci parla del fatto che non poteva non essere colpita dalla poesia di Corneille. Cristina leggeva e scriveva in francese come sua lingua madre ed era cresciuta nell'ammirazione della cultura francese, aveva fin dall'inizio il più vivace interesse per la poesia, un interesse che non si limitava alla letteratura antica. Nella descrizione che di lei ci ha dato il gesuita Mannerschied nell'anno 1653, si dice che Cristina avesse letto tutti i poeti antichi, ma che sembrava conoscesse a memoria anche la moderna poesia francese e italiana¹¹⁴. Le grandi tragedie di Corneille, *Orazio*, *Cinna*, *Poliuto*, *Pompeo*, appartengono al periodo compreso tra il 1639 e il 1641. Era l'epoca della giovinezza di Cristina, l'epoca in cui cominciava ad aprirsi per la prima volta al suo precoce spirito il mondo dell'insegnamento, della filosofia e della poesia, in cui cercava, con un impul-

¹¹³ Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, Chap. XXXII; [in francese nel testo; tr. it, Voltaire, *Il secolo di Luigi XIV*, a cura di G. Macchia, Einaudi, Torino 1994, p. 328].

¹¹⁴ «*Poetas omnes veteres legit et callet; novos sive Italicos sive Gallicos videtur posse de memoria*», Mannerschied, da Arckenholtz, T. II, Appendice, n. XLVIII., S. 96.

so impetuoso, di trarre a sé tutto ciò che le si offriva, e non si può accettare che, in tali condizioni, Cristina restasse lontana dal più grande poeta tragico dell'epoca. Ma per noi non si tratta di prendere una decisione in merito a questo problema, che deve restare riservato alla storia letteraria; il problema che abbiamo davanti agli occhi non riguarda la causalità storica, ma concerne piuttosto la corrispondente *sostanza* storica, concerne la generale *struttura* spirituale del diciassettesimo secolo. A questo riguardo, non ci pare un indizio casuale che Cristina abbia dato il titolo di *Les Sentiments Héroïques*¹¹⁵ alle riflessioni che raccolse al termine della sua vita. Ciò che qui viene rappresentato è un determinato ideale eroico, e questo è l'ideale più da vicino imparentato con quello della tragedia classica. Si può rintracciare questa affinità di animo e spirituale perfino in alcune singolarità, perfino nelle particolari svolte linguistiche e stilistiche. I termini *vertu, gloire, honneur, devoir, grandeur, mérite*, ci toccano sempre in questo verso, e sono l'imperativo sotto il quale Cristina cerca di porre la sua vita e la sua azione.

Nulla ci autorizza – così a me pare – ad assumere che il forte pathos che Cristina si preoccupa di mettere in queste parole, sia un pathos semplicemente retorico; lei ama in prima persona il gesto grandioso, e non può sconfessare l'epoca cui appartiene, l'epoca del “Barocco”; e tanto poco come per Corneille, anche per lei il sublime dell'espressione si separa dallo sfarzo e dal pomposo: in tal modo, molto di ciò che lei dice e fa, possiede il segno della teatralità¹¹⁶. Ma proprio il suo orgoglio le avrebbe vietato un determinato comportamento semplicemente affettato per mostrare all'esterno ciò che non era; e qui, nuovamente, la relazione che porteremo avanti non significa altro che Cristina apparteneva a quella “realtà” di cui il dramma francese classico è un'ideale immagine riflessa. Se lo rapportiamo alla nostra misura, molto di questo tipo di dramma ci appare oggi vuoto e convenzionale, ma anche Corneille ha a suo modo colmato quell'esigenza di universalità che Amleto pone all'arte drammatica; anche Shakespeare individua il compito dell'opera teatrale nel mettere la natura stessa davanti allo specchio, «e mostrare alla virtù il suo volto, al disdegno la sua immagine, e perfino la forma e l'impronta loro all'e-

¹¹⁵ Cf. Bildt *Pensées*, Prefazione, p. 96.

¹¹⁶ Nella vita di Cristina, l'amore per il teatro ha dato sempre forma ad una forte passione, e nel suo soggiorno a Roma ha regolarmente predisposto delle rappresentazioni. Anche nelle sue *Massime* ha difeso il valore morale del teatro (cfr. *Ouvrage du Loisir*, Bildt 564: «pochi piaceri sono più utili di una buona commedia»; ibid «nelle Corti, gli spettacoli sono utili e necessari». Quanto Cristina fosse presa e rapita dallo svolgersi degli eventi sulla scena, lo rivela un interessante resoconto di Madame de Motteville che descrive il suo comportamento durante le rappresentazioni teatrali (in Arckenholtz, I, 545). [in francese nel testo in nota].

tà e al corpo che il momento esige»¹¹⁷. Tuttavia la sua tragedia doveva essere più di una rappresentazione individuale, condizionata dalle situazioni e dai costumi dell'epoca, voleva imporci di fronte qualcosa di vincolante universalmente e di universalmente umano. La critica posteriore, in particolare quella di Lessing, ha per noi spezzato questa illusione; Lessing ha portato alla luce l'artificialità della tragedia francese, contrapponendole la vera grande arte, l'arte di Shakespeare. «Se pomposità ed etichetta» – così spiega nella *Drammaturgia amburghese* – «rendono l'uomo una macchina, l'opera del poeta è di rifare l'uomo da questa macchina»¹¹⁸. Ma se noi vogliamo rendere giustizia a Corneille e all'epoca che lo ha acclamato come il più grande tragico, non possiamo dimenticare che il suo proposito non andava tanto verso la “verità naturale” – anche nel caso non volesse descrivere una natura mediocre, ma una eroicizzata. In questo senso, Corneille – che a noi oggi appare come un modello di poeta riflessivo e “sentimentale” – ritenne se stesso un poeta “ingenuo”, e nei suoi scritti teorici sul dramma ha posto esplicitamente l'esigenza dell' “ingenuità” nella descrizione dei costumi¹¹⁹. Naturalmente noi oggi vediamo dove Corneille intendesse indicare l'essenza *dell* uomo libero da tutte le scorie e le accidentalità: in una determinata e tipica umanità e cultura, in una particolare classe sociale, con le sue peculiari modalità intellettuali, i suoi modi di sentire, le sue modalità espressive, ma anche con tutte le sue “idiosincrasie”, con le particolarità dei costumi, del linguaggio, dei comportamenti esteriori. Ma ciò che il dramma di Corneille ha perduto in quanto a validità universale, ha guadagnato su un altro piano di significatività storica per noi. Questa non la possiamo desumere come un canone per i costumi e meno ancora come un canone del poetico in generale, diventando invece per noi testimone imparagonabile e indimenticabile per la sua epoca e per le personalità uniche che hanno dato l'impronta a questo tempo.

In *questo* senso qui noi vogliamo riflettere sul dramma di Corneille, servendocene, in un certo senso, come strumento [*Organon*] di conoscenza storica,

¹¹⁷ *Hamlet*, atto III, scena 2, [in inglese nel testo; tr. it. *Amleto* in *Opere scelte*, traduzione di E. Montale, CDE, Milano 1981, p. 409].

¹¹⁸ [tr. it. G. E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, a cura di P. Chiarini, Laterza, Bari 1956, p. 277].

¹¹⁹ «La [seconda] utilità del poema drammatico» così dice Corneille nel *Discours sur l'utilité et des parties du poème dramatique* «si trova nella pittura al naturale dei vizi e delle virtù, che non manca mai di fare il suo effetto, quando è ben fatta, e che i tratti ne son così riconoscibili che non è possibile confondere l'uno con l'altro, né prendere il vizio per virtù». [in francese nel testo in nota; P. Corneille, *Teatro*, a cura di M. Ortiz, voll. I-II, Sansoni, Firenze 1964, qui vol. II p. 1174. Va sottolineato che il passo qui citato da Cassirer fa parte di un'appendice per così dire teorica che Corneille integra alla prima raccolta del suo teatro, uscita nel 1644 a Rouen e Parigi].

vogliamo utilizzarlo come cartina di tornasole [*Folie*] mediante la quale poter discutere e rischiarare determinati tratti della formazione del carattere di Cristina che a prima vista ci appaiono strani e incomprensibili. Lasciamo da parte le nostre attuali misure di riferimento, dove molte, se non tutte le modalità di pensiero e di azione di Cristina, ci appaiono insolite e contraddittorie, bizzarre ed eccentriche. Anche la nuova ricerca storica le ha spesso giudicate così: Bildt, che ha aperto nuovi materiali sulle fonti della sua vita e che ha pubblicato le sue lettere al Cardinale Azzolino, così come i suoi *Pensées*, ha definito Cristina una «egoista neuropatica». Egli spiega le contraddizioni della sua natura a partire da una disposizione nevrotica che sarebbe stata ancora accresciuta dall'educazione insensata che aveva assorbito. Una tale interpretazione potrebbe essere adatta a sciogliere qualche enigma che ci offre il comportamento di Cristina, «vi si ordisce anche più di un enigma»¹²⁰. Infatti la lunaticità e le debolezze sono tratti che in nessun caso si adattano bene all'immagine del carattere di Cristina. Nel suo breve periodo di regno, non solo ha dato prova del suo talento intellettuale fuori dal comune, ma ha dato anche prova di una volontà forte ed autocosciente che, una volta che si era prefissa un fine, lo considerava e perseguiva impassibilmente. Gli ambasciatori stranieri alla corte di Stoccolma erano stupiti dall'energia con la quale la regina prendeva in mano le occupazioni di governo e dall'autonomia con cui le conduceva¹²¹. Il primo scopo che Cristina si pose sembra essere stato quello del raggiungimento della pace, e prima di ogni altra cosa c'è da ringraziare lei se alla fine, con ostinazione, riuscì a portare pace in mezzo ai contrasti che trovava negli ambienti a lei più vicini. Si mise all'opera con la massima accortezza e saggezza anche per assicurare la successione al trono di Carlo Gustavo. Di frequente il suo comportamento era difficilmente intuibile ma certo non vi si ritrova nulla di capriccioso e arbitrario, ogni passo scaturiva ed era conforme ad un accurato piano premeditato e ostinatamente portato avanti¹²². Cristina è sicuramente di natura disorganica, mossa da forti contraddizioni interiori, ma il suo spirito non manca di consequenzialità, e la sua volontà di coerenza. Entrambe – consequenzialità e coerenza – non possono però, naturalmente, essere colte avvicinandole a misure di

¹²⁰ [Cassirer sta qui citando il Goethe del *Faust*, in particolare la scena della notte di Valpurga; tr. it. G. W. Goethe, *Faust e Ur-Faust*, a cura di G. V. Amoretti, voll. I-II, Feltrinelli, Milano 1999, vol. I, p. 207]

¹²¹ Cfr. Il ritratto di Chanut: «è incredibile come ella sia potente nel suo Consiglio; poiché aggiunge alla qualità di regina la grazia, il credito, i benefici e la forza di persuasione» M. Weibull, *Om Mémoires de Chanut*, cit. p. 72. [in francese nel testo in nota].

¹²² Rimando qui alla presentazione e al giudizio di Weibull in *Om Mémoires de Chanut*, cit., pp. 29 e sgg.

riferimento moderne, esse appaiono in un'altra e più chiara luce se trasferiamo la *fonte* luminosa in un'altra posizione. Le riflessioni che seguono vorrebbero provare a utilizzare la drammaturgia di Corneille come tale fonte luminosa. Con ciò, qui non si dovrà in alcun modo intendere che Cristina trasse da essa delle prescrizioni e degli imperativi per il suo agire morale, e che questo si sappia essere stato "modellato" secondo quella; deve essere solo raggiunto questo, che noi misuriamo il suo agire sui metri di riferimento "immanenti" che avevano valore per la sua propria epoca. Gli uomini del diciassettesimo secolo che il dramma classico di Corneille descrive – così afferma G. Lanson – non si concedono alcuna fantasticheria e sono liberi da ogni sentimentalismo: «Le loro passioni sono istinti veementi che si dirigono tutti a un determinato fine, non godono delle passioni in quanto tali, ma piuttosto le utilizzano, ricavando da loro le forze per l'azione. Essi non le ammirano, come invece per la ragione che tiene le briglie delle passioni, lasciandole libere o trattenendole, utilizzandone saggiamente gli stati o sapendole eludere. La completa padronanza su di loro è l'ideale che questi uomini tendono ad attuare nella loro vita. Tutti o quasi tutti i grandi uomini di questa epoca sono uomini di volontà [*Willensmenschen*]: un Richelieu, che in un'età in cui non si sogna altro che futilità e divertimenti, si pone il fine di diventare ministro e si getta con ostinazione su questo fine per dodici o quindici anni; un Retz, che persegue lo stesso fine più tardi ma lo manca: un politico che non è stato mai rapito da una passione o che si sia lasciato portare sulla sua strada, uno che in tutte le situazioni della vita e del destino non ha mai deliberato sulla sua anima con sorprendente leggerezza»¹²³. Anche Cristina appartiene alla cerchia di *questi* uomini, anche per lei quello politico è l'elemento proprio in cui vive e tesse la tela. Ed anche lei è, su questo punto, di natura maschile. Ha avvertito il contrasto, ben intendendo l'epoca della sua vita, tra la disposizione d'animo autentica ed originaria, e il destino che l'ha fatta nascere donna, ma si consolava riflettendo sul fatto che, in riferimento alle fondamentali proprietà spirituali che costituiscono il nocciolo della personalità, non si dava alcuna differenza tra i sessi: «L'anima non ha sesso»¹²⁴. Così, non ha mai abbandonato la fede nel suo talento e nella sua determinazione politica; infatti lei si descriveva come uno spirito sostanzialmente maschile¹²⁵. Poteva

¹²³ G. Lanson, *Corneille*, S. 174 sg.; cfr. *Hommes et livres*, S. 131 sgg. [in tedesco nel testo].

¹²⁴ *Ouvrage de Loisir*, Bildt 636. [in francese nel testo].

¹²⁵ «Voi m'avete fatto la grazia, signore, di non aver lasciato che alcuna debolezza passasse dal mio sesso alla mia anima, che voi avete reso per vostra grazia tutta virile, così come il resto del mio corpo». Arckenh., *Vita di Cristina*, III, 23. [in francese nel testo in nota]

rinunciare al trono, ma mai alla politica, viveva in mezzo a interessi e grovigli diplomatici e ha dominato l'arte dell'intrigo politico fino all'estremo. Ma ancor più in alto del piacere del comando e del dominio, le sta a cuore la propria indipendenza: «Non dovere ubbidire ad alcuno» – così afferma – «è un piacere più grande che dominare la terra intera»¹²⁶. A partire da questo sentimento, Cristina ha pure rifiutato sempre il pensiero del matrimonio: nel racconto della sua vita, sostiene che si sarebbe senza dubbio sposata se avesse rintracciato in sé il minimo impulso¹²⁷. Il matrimonio le si poneva sempre e solo con l'immagine di un'opprimente costrizione a cui non poteva rassegnarsi¹²⁸.

Per quanto strano possa spesso apparirci il suo comportamento, Cristina sta solidamente sul terreno di quella realtà che Corneille ha contrassegnato nel suo dramma e chiarito dal punto di vista poetico. Corneille non è un poeta dell'amore; egli vuole essere un poeta della grande politica, per sua stessa volontà non ha mai esposto e dominato il tema amoroso. Naturalmente non sarebbe stato un artista – ed in particolare un grande drammaturgo – se non ne avesse riconosciuto la potenza, ma non si piega a questa potenza. Conosce la profondità e la potenza della “simpatia” che domina fra gli amanti, e deve ammettere, da grande analitico e razionalista, che in questa simpatia c'è qualcosa di indomabile e di impenetrabile, un *je ne sais quoi*¹²⁹. Ma egli esige che l'eroe puro, nel quale la ragione deve dominare sulla passione, non si lasci guidare nel suo agire da questo sentimento “irrazionale”. Per questo l'amore,

¹²⁶ *Ouvrage de Loisir*, (Bildt 469) [in tedesco nel testo].

¹²⁷ Arckenh., *Vita di Cristina*, III, 57.

¹²⁸ In una dichiarazione che Cristina ha consegnato in occasione dell'elezione al trono di Polonia, sostiene che lei stessa avrebbe rifiutato l'elezione se questa avesse avuto come condizione il matrimonio. «La mia natura è così mortalmente nemica di questo insopportabile giogo che, se anche con esso potessi conquistare il dominio sul mondo intero, non mi ci potrei mai rassegnare» (Arckenholtz, III, 361 e sg.). Che anche in questo ambito Cristina rappresenti un tipo e un ideale femminile che erano nell'intimo del XVII secolo e che erano certo difesi in letteratura e apprezzati, lo induce a comprendere anche uno sguardo alla letteratura romanizzata dell'epoca. Nel decimo volume del suo grande romanzo *Le grand Cyrus*, Mademoiselle de Scudéry ritrae se stessa nelle vesti della poetessa Saffo (per maggiori informazioni, V. Cousin, *La société française au dix-septième siècle d'après le Grand Cyrus de Mlle de Scudéry*, Paris 1858). Qui si trova anche un colloquio che Saffo porta avanti con un suo ammiratore e corteggiatore sul matrimonio: «occorre senza dubbio, gli dice, che voi non guardiate al matrimonio come a un bene. È vero, rispose Saffo, che io lo considero come una lunga schiavitù – voi considerate quindi tutti gli uomini come dei tiranni? – io almeno ritengo che lo possano divenire (...). Da che li considero come mariti, li guardo come dei padroni, e, come padroni, portati a divenir tiranni, al punto che non è possibile per me non odiarli e non rendere grazia agli dei di avermi dato un'inclinazione opposta al matrimonio». [in francese nel testo in nota].

¹²⁹ *Rodoguna* I, 5: «*Rodoguna*: Vi sono nodi segreti, vi sono simpatie, per cui anime dolcemente affini si legano l'una all'altra e si lasciano pungere da quel non so che non si riesce a spiegare». Cfr. anche *Medea*: «Spesso un non so che, che non si può esprimere, ci sorprende, ci trasporta e ci costringe ad amare». [tr. it. *Teatro*, cit., rispettz. *Rodoguna*, vol. II, p. 33; *Medea*, vol. I, p. 462].

nel dramma di Corneille, non è mai tema poetico vero: è solo un motivo indispensabile per la tensione drammatica e una delle spinte motrici che tiene l'azione in corso, spingendo il conflitto drammatico. Ovviamente fra i critici e gli interpreti dell'arte di Corneille si trova *qualcuno* che ha contraddetto questa lettura; nientemeno che Voltaire ha sostenuto che è Corneille e non Racine il vero poeta dell'amore¹³⁰. Ma ciò contraddice non solo l'impressione immediata che si ricava dal dramma di Corneille, ma anche le dichiarazioni dello stesso poeta: «La dignità della tragedia» – così egli sostiene – «richiede o un grosso affare di stato o una passione che sia più nobile e maschia dell'amore, come ad esempio l'ambizione o la vendetta [...]. Certo l'amore si addice all'intreccio, perché possiede sempre un grande stimolo, e perché può servire come appoggio per tutti gli altri interessi e passioni, ma in poesia l'amore deve accontentarsi del secondo posto e lasciare a queste passioni il rango primario»¹³¹. Questo giudizio di Corneille sulla poetica deriva dal terreno della sua etica e sta con essa in pieno accordo. La poesia non può attribuire all'amore un valore altro e più elevato perché anche nella vita non può reclamare un rango più alto, o almeno in quell'ambito di vita che dà forma al solo oggetto degno di una tragedia. Qui, nel mondo dei supremi interessi politici, altre e più potenti forze devono dominare l'azione, muovendo e trascinando lo spettatore¹³². L'amore, nel dramma, viene perciò adoperato come abbellimento e decorazione – *agrément*, come dice Corneille – ma non può mai costituirne il contenuto essenziale. Laddove l'amore si imbatte con l'imperio dell'equilibrio dello Stato o entra in conflitto con l'onore, negli eroi e le eroine di Corneille non possono esserci tentennamenti. Quando Rodrigo, nel *Cid*, lamenta la perdita dell'amata, suo padre, Don Diego, gli ribatte: «Ma allontana dal tuo magnanimo cuore da codeste debolezze; abbiamo un solo onore, e ci son tante donne! L'amore

¹³⁰ Cfr. Voltaire, *Commentaires sur Corneille*, Rodoguna, Atto I, Sc. V (Œuvres de Voltaire, Paris 1824, T. 49, p. 18).

¹³¹ Corneille, *Discours du poème dramatique*, Œuvr. I, 24 [in tedesco nel testo. La tr. it. è così resa dall'edizione di riferimento: «La dignità di questa vuole qualche grande interesse di Stato o qualche passione più nobile e più maschia dell'amore, come l'ambizione e la vendetta (...). È opportuno introdurvi l'amore, perché piace sempre molto e può servire di fondamento alle altre passioni di cui parlo; ma deve contentarsi del secondo posto nel poema e lasciar loro il primo». P. Corneille, *Teatro*, cit., *Appendice: Discorso sul poema drammatico*, vol. II, p. 1177].

¹³² Si confronti ad esempio il dialogo tra Lelio e Massinissa (*Sofonisba*, IV, 3). [«Lelio: Parlate tanto d'amore che, debbo confessarvi, mi vergogno per voi di tanta debolezza (...); ma quando un re condisce a quest'ardore, se ne fa un piacere e non un affare serio; respinge come un vile attentato l'amore che vuol prevalere sulla ragione di Stato; e il suo cuore, al di sopra di questi bassi allettamenti, lascia sempre tutte le sue forze a tale ragione». P. Corneille, *Teatro*, cit., *Sofonisba*, vol. II, pp. 774-775].

non è che un piacere, l'onore è un dovere»¹³³. Per quel che vedo, nel dramma di Corneille c'è solo *una* figura [*Gestalt*] che, contraddicendo a questa regola, si lascia puramente e definitivamente andare al suo sentire, collocandosi contro il rigido concetto dell'onore. Camilla, nell'*Orazio*, dichiara di rinunciare alla virtù romana se questa esige da lei l'impossibile e l'inumano¹³⁴. Ma il poeta tragico decide contro di lei: deve scontare questo sentire con la morte e il poema non esalta lei, bensì suo fratello Orazio che pronuncia la sentenza di condanna.

E l'amore deve stare dietro non solo ai grandi interessi politici, ma anche al rispetto del rango [*Standesrücksicht*]: se le principesche figure femminili di Corneille si rifiutano di contrarre un matrimonio inferiore al loro status, non credono affatto di star seguendo una convenzione, ma sono persuase di agire in modo conforme al loro dovere e di perseguire l'imperio della morale. È avventato e colpevole scacciare questo comando, la *messailance* viene qui respinta non per ragioni sociali ma per ragioni etiche: una donna di sangue reale è "in debito" [*schuldet' sich*] di avere un re per marito. Di fronte a queste esigenze della volontà, ciò che deriva soltanto dai sensi e dal sentimento deve ammutolire¹³⁵. «Non c'è alcuno – così dice Corneille – che abbia visto una rappresentazione del *Cid*, che abbia un desiderio come quello di Rodrigo, che aveva ucciso il padre della propria amata, così come non c'è una donna che desideri che il suo amato abbia ucciso suo padre, e poterlo ugualmente amare pur perseguitandolo per il suo atto. Il piacere dell'amore idilliaco (*les tendres-*

¹³³ Le *Cid* III, 6. [tr. it. *Teatro*, cit., vol. I, *Cid*., p. 626]. Similmente dice il vecchio Orazio a Camilla che piange la morte dell'amato «Figliola mia, non è più tempo di lagrime; sta male versarne, dove si veggono tanti onori; è ingiusto piangere perdite domestiche, quando se ne vedono uscite pubbliche vittorie. Roma trionfa d'Alba; ci basta; a questo prezzo, tutti i nostri mali debbono essere dolci» [tr. it. *Teatro*, cit., vol. I, *Orazio*, p. 700]. La disposizione d'animo che si esprime in questi versi attraversa tutto il dramma di Corneille. Forma, in quest'ultimo, un tema sempre ritornante che caratterizza dall'inizio alla fine le creazioni di Corneille. Accanto alle riportate occorrenze nei testi del *Cid* e del *Sofonisba*, si confronti: *Medea*, I, 1 (versi 29 e sgg.); *Ottone*, I, 2 (versi 189 e sgg.); *Agésilao*, III, 4 (versi 1253 e sgg.); *Tito e Berenice*, V, 1 (Versi 1435 e sgg.); *Pulcheria*, IV, 1 (versi 1330 e sgg.); *Surena*, III, 3 (versi 1025 e sgg.). [In francese nel testo].

¹³⁴ *Horace*, Acte IV, 4. [in francese nel testo in nota; «la loro brutale virtù vuole che ci si stimi felici, e se non si è barbari non si è generosi. Degeneriamo, cuor mio, da un padre così virtuoso, siamo indegni di un così virtuoso fratello: è generoso passare per un cuore abbattuto, quando la brutalità fa l'alta virtù» tr. it. *Teatro*, cit., vol. I, *Orazio*, p. 702].

¹³⁵ Cfr. l'infanta nel *Cid* I, 2 [(...) verserei il mio sangue prima di abbassarmi a rinnegare il mio grado (...) mi ripeto sempre che, figlia di re, solo un monarca non sarebbe indegno della mia mano»; tr. it. *Teatro*, cit., vol. I, p. 597]; *Rodogune* IV, I [«*Rodoguna*: Principe, non posso di più per voi: l'orgoglio della mia nascita gonfia ancora il mio cuore e, per quanto grande potere abbia su di me l'amore, non dimenticherò mai che debbo a me stessa di regnare». Id., *Rodoguna*, vol. II, cit., p. 56].

ses de l'amour content) è di un altro genere, e questo mi sforzo di denunciare nella mia poesia»¹³⁶.

Nel dramma *Pulcheria*, l'eroina ama Léon e desidera sposarsi con lui, ma rinuncia subito a questo desiderio quando il Senato la elegge imperatrice; d'ora in poi non può più essere una donna che ama, può e vuole essere solo la sovrana: infatti, da ora in poi, sta sotto un altro imperio inesorabile, sotto l'imperio della "gloria". Ciò che Pulcheria si era ripromessa, l'imperatrice non può mantenerlo, ogni cosa che aveva desiderato deve far posto a un altro e più elevato fine¹³⁷. Infatti, la vocazione da sovrana non si può unire con quella di una donna che ama, ogni pretesa di indipendenza interiore ed esteriore esige questa sottomissione, e Pulcheria non solo compie questa rinuncia stessa, ma pretende che Léon approvi questa rinuncia e rivolga il suo amore verso altri. Quando lui prorompe in lamenti appassionati, assediandola con tenerezza, lei sa ribattere con rigore: «Non vi abbassate alla vergogna delle lagrime: contro un dovere così forte, sono deboli armi; e se tali soccorsi v'incoronassero altrove, avrei pietà di uno scettro comprato coi pianti»¹³⁸.

È curioso quanto questa scena corrisponda bene a un avvenimento consumatosi nella vita privata di Cristina e il ruolo significativo che in essa ha giocato: aveva sciolto la sua prima promessa di fidanzamento con Carlo Gustavo e aveva cercato di spiegargli questo passo in un colloquio, assicurandogli di non potere mai diventare sua sposa. Quando Carlo Gustavo ancora e ancora le confermò il suo amore, dichiarando di voler abbandonare la Svezia se non avesse raggiunto il suo scopo massimo, quello del matrimonio, Cristina alzò da lui il suo sguardo indignata, e disse che erano tutte "fanfaronate" e pieghe da romanzo, che non era una persona comune che Dio abbia destinato a sedere, in patria, sui beni paterni. Dio l'aveva prescelta per qualcosa di sommo, ed egli non doveva contraddire la sua volontà¹³⁹. Il colloquio tra Cristina e Carlo

¹³⁶ [In tedesco nel testo. La traduzione italiana delle opere di Corneille che qui si utilizza rende il passo come segue: «Non c'è uomo che, all'uscire dalla rappresentazione de *Il Cid*, volesse aver ucciso, come lui, il padre della donna che ama, né ragazza che desiderasse che il suo amato avesse ucciso suo padre, per aver la gioia di amarlo pur chiedendo la sua morte. Le tenerezze dell'amore contento sono d'altra natura, ed è quello che mi costringe ad evitarlo» P. Corneille, *Teatro*, cit., vol. II, p. 922].

¹³⁷ *Pulcheria* III, I. [«*Marciano*. Ma voi avete promesso, e la parola che vi lega...*Pulcheria*. Sono imperatrice, ed ero Pulcheria. Da questo trono, nemico dei miei più dolci desideri, considero l'amore come uno dei miei suditi: voglio che il rispetto che deve al mio scettro, respinga l'attentato che fa sulla mia persona; voglio che m'obbedisca, invece di tradirmi; voglio che dia a tutti l'esempio d'obbedire; e fin d'ora gelosa del supremo potere, per affermarlo su tutti, lo esercito su me stessa». P. Corneille, *Teatro*, vol. II, cit., p. 1072].

¹³⁸ [In francese nel testo; tr. it. P. Corneille, *Teatro*, vol. II, cit. pp. 1077-1078].

¹³⁹ Confronta il dialogo tra Léon e Pulcheria (*Pulcheria* V, 6) «*Leone*. Ma non amarvi più! rubarvi tutti i miei

Gustavo ebbe luogo nel 1648; il dramma *Pulcheria* di Corneille è pubblicato una quarto di secolo dopo, nel 1673. Qui è manifestamente impossibile volere assumere un collegamento reale, anche solo in modo mediato. Ma per quanto poco questo possa esserci, tanto più la concordanza che qui sussiste, ottiene valore simbolico. Come già stato notato, qui, infatti, per noi non si tratta di dimostrare una relazione effettiva [*faktischen*], ma ideale, non si tratta di fissare effetti storici [*historischen Wirkungen*], ma di caratterizzare ciò che potremmo chiamare “sostanza storica dell’epoca” [*historische Substanz des Zeitalters*]. Nel dialogo reale tra Cristina e Carlo Gustavo e in quello poetico di Corneille domina la stessa atmosfera etico-spirituale. Nei due casi ciò che ci impressiona è una determinata *disposizione d’animo* che Cristina tanto poco prende in prestito da Corneille quanto quest’ultimo copia da un qualche modello reale: non c’è bisogno di tutto ciò, perché in esso parla un solo e medesimo ideale di condotta di vita, l’ideale “eroico” del diciassettesimo secolo.

Non ci occorre insistere in questo tratto: potremmo porgere accanto altri parallelismi, e non meno indicativi. Quello che esalta gli eroi e le eroine in Corneille, è il dominio della riflessione sulla passione, essi possiedono ed esercitano quell’arte che Descartes ha elogiato come quella somma nel suo scritto *Le passioni dell’anima*, quell’arte di chiamare all’appello le “armi proprie dell’animo” contro le passioni. Ed anche qui, queste armi sono le “rappresentazioni chiare e distinte” e i giudizi che da esse scaturiscono; la decisione che è presa in base a loro non abbisogna di venire ripresa di nuovo. Descartes spiega esserci una grande differenza tra le conclusioni che si basano su una qualche falsa opinione e quelle che si fondano sulla conoscenza della verità. Se si segue l’ultima, si è certi di non dover mai provare compassione o pentimento, mentre ci si pente sempre di aver seguito la prima non appena si è scoperto l’errore¹⁴⁰. Questo è pure il genere degli eroi di Corneille: essi non seguono mai semplici impulsi, impeti fluttuanti; essi, nel modo di una riflessione matura che guarda l’oggetto da tutti i lati, prendono la loro decisione e vi si attengono fermamente, così come alle conseguenze che potrebbero risultare da essa. Non retrocedono di fronte all’estremo e al peggiore, e rispetto a tutto ciò che

voti! *Pulcheria*. Amatemi, vi acconsento; dico di più, lo voglio, ma come imperatrice e non più come donna: cessi la passione e lo zelo aumenti (...) e lasciatevi condurre da chi, meglio di voi, conosce la strada di farvi una sorte illustre e dolce». [in francese nel testo, tr. it. P. Corneille, *Teatro*, vol. II, cit., p. 1099]. Sul contenuto del dialogo tra Cristina e Carlo Gustavo vedi C. Weibull, *Drottning Christina*, p. 34 e sg.

¹⁴⁰ Descartes, *Le passions de l’âme*, Art. 49, XI, 368. In particolare, si confronti la lettera di Descartes del 6 ottobre 1645 alla principessa Elisabetta (IV, 307). [tr. it. *Le passioni dell’anima*, in *Lojacono*, vol. II, cit., p. 624. Per la lettera citata da Cassirer, *Tutte le lettere*, cit., pp. 2098-2109].

li minaccia, sono sempre certi di non avere da ritoccare il loro primo giudizio. Nel dramma di Corneille questa disposizione d'animo è così ininterrotta che resta uguale a se stessa persino nell' *espressione*: noi incontriamo la sentenza «*Je le ferais encore, si j'avois à le faire*» tanto nel *Cid* quanto nel *Poliuto*¹⁴¹. Anche per Cristina questa «invincibile perseveranza» che non indietreggia di fronte a nulla, è un ideale etico incondizionato, ed anche lei rifiuta, dopo che la decisione è presa, ogni cedimento. Il pentimento le appare in ogni caso sintomo di debolezza: «gli scrupoli sono una debolezza dell'anima da cui occorre guarire»¹⁴².

Cristina, su questo, non è restata ferma alle parole, ma ha agito secondo questa massima nelle crisi più acute della sua vita. In tutta la sua vita non c'è forse nessun atto incomprensibile come quello del suo comportamento rispetto a Monaldeschi; su questo punto, il mondo del suo tempo e quello postumo hanno giudicato nella stessa maniera, trovando questo comportamento barbaro e crudele. Si comporta contemporaneamente da accusatrice e giustiziera ed esegue la sentenza immediatamente dopo averla emessa. Nessuna supplica di grazia, nessuna intercessione dei sacerdoti può scuoterla; neppure il rispetto per il fatto che si trovi in terra straniera come ospite in un castello del re di Francia la smuove. Quando il sacerdote che ha preparato Monaldesco alla morte la cerca ancora una volta per intercedere per lui, trova la regina completamente calma, come se nulla le stesse accadendo. Cristina lo ascolta con la massima pazienza, ma respinge tutte le sue preghiere, gli oppone un deciso no e fa eseguire la condanna. Ed anche quando le si mostrano le conseguenze di questo agire – quelle poste con insistenza davanti ai suoi occhi da Mazarino, tramite la mediazione di Chanut – lei non torna indietro di un solo passo: «vi prego di assicurare il signor Cardinale» – così scrive a Chanut – «che sono in grado di fare ogni cosa per lui e per il re, suo signore, fuorché del timore e del pentimento». In una lettera allo stesso Mazarino, si esprime ancora più duramente: «Per quel che riguarda quel che ho fatto a Monaldeschi» – dice – «non mi potrei coricarmi stasera, vi dico, senza averlo fatto, e che non ho alcuna ragione di pentirmene, ma piuttosto centomila di esserne lietissima»¹⁴³. Tutto questo diventa comprensibile solo se si tiene pre-

¹⁴¹ *Cid*, III, 4; *Poliuto*, V, 3.

¹⁴² *Sentiments* (Bildt n. 269), cf. *Ouvrage du Loisir* (Bildt 148): «Quando una buona azione rende infelici per il resto della vita, non si deve né astenersene né pentirsene mai» [in francese nel testo in nota]. [In francese nel testo].

¹⁴³ Si confronti il materiale tratto dagli atti della morte di Monaldesco che è stato pubblicato da C. Weibull, *Monaldescos Död, Ackstycken och Berättelser*, in "Göteborgs Högskolas Årsskrift" XLIII, 1937.

sente che lei non solo difendeva il suo potere e la sua dignità reale, ma difendeva anche la sua prerogativa di gestire ciò che per lei era giusto e ingiusto. Che lei possedesse ancora, anche dopo l'abdicazione, questo diritto incondizionato di sovranità su tutto ciò che riguardava la sua corte, neppure per un attimo era in dubbio per lei: aveva esplicitamente conservato questo diritto nell'atto di abdicazione¹⁴⁴. Non di meno, per lei valeva il principio che nessuno sulla terra fosse dominatore assoluto, ma che ognuno fosse responsabile solo nei confronti di se stesso e di Dio¹⁴⁵. A questo riguardo, così come non si dava per lei alcun tentennamento, ancor meno ce ne sono per Corneille e i suoi eroi: anche per Corneille resta fermo che il monarca assoluto può sì errare, ma che la sua decisione è in ogni caso incontestabile. Ma in merito a ciò, fra i due domina pure la piena concordanza di porre l'esigenza che il potere assoluto, conferito al monarca, debba essere diretto non solo all'esterno ma anche all'interno. Il suo diritto al dominio sugli altri deve venire acquisito mediante una rigorosa padronanza di sé¹⁴⁶. Solo se dominio e padronanza di sé si uniscono, la regalità può venire affermata non soltanto da un punto di vista politico, ma anche in quanto ideale morale: è proprio in *questa* forma che l'ideale diviene modello e linea di confine del comportamento etico universale¹⁴⁷. Il comportamento di Cristina nei confronti di Monaldesco non si distacca da queste massime: infatti, per quanto si possa giudicare su questo punto in modo rigoroso e per quanto si possa respingere la sua decisione, certo anche qui il suo agire non era dettato da cieca passione. Non agiva secondo un improvviso impeto di collera, ma esaminava e si regolava con obiettività e tranquillità: ascoltò la difesa di Monaldesco, lo costrinse ad ammettere la sua colpa, fin dall'inizio gli aveva già comunicato che sarebbe stato lui stesso a proferire la sua condanna¹⁴⁸. Non poteva concedere che per lei, in quanto donna, potessero valere altri e minoritari ordini di misura, vedendo una tale

¹⁴⁴ Su questo punto, cfr. C. Weibull, *Drottning Christina*, pp. 89 e sgg.

¹⁴⁵ «Non vi affaticate di giustificare le mie azioni appresso nessuno», così scrive Cristina il 17 Novembre 1657 da Fointainebleau a Santinelli «io non pretendo darne conto ad altro che a Dio solo, il quale mi avrebbe punito lui, s'io avessi perdonato il traditore il suo enorme dilitto» [in italiano nel testo in nota] (in Weibull, *Monaldescos Död*, p. 10 e sg.; come pure si confronti il resoconto di Padre Le Bel, *ibid.*, p. 21).

¹⁴⁶ *Il Cid* I, 3.

¹⁴⁷ L'espressione più pungente di questa visione fondamentale della drammaturgia di Corneille, si trova, per quel che vedo, nelle parole del vecchio Orazio (*Horace*, V, 3); [tr. it, *Teatro*, cit., vol. I, pp. 714-715: «Spetta ai re, spetta ai grandi, spetta agli spiriti ben fatti veder la piena virtù nei suoi minimi effetti; solo da essi si riceve la vera gloria; essi soli assicurano la memoria dei veri eroi»].

¹⁴⁸ Si veda il resoconto personale di Cristina sulla morte di Monaldesco; in Weibull, *Monaldescos Död*, pp. 10 e sgg.

concessione solo come dimostrazione di debolezza. A ragione si è notato che l'espressione *vertu* è – per come essa viene utilizzata nella tragedia francese classica – da intendere in un altro e più pregnante senso, ossia in quel senso al quale noi oggi abbiamo cura di collegare il termine “virtù” [*Tugend*]. Esso è più lontano dal latino *virtus* e più prossimo all'italiano *virtù*, che già nel suo fondamentale senso etimologico rimanda a un determinato ideale di “virilità” [*Männlichkeit*]. Questo modo virile di sentire, e le esigenze che da esso sgorgano, dominano e attraversano il dramma di Corneille: anche le sue figure femminili si segnalano per la loro forza di volontà; di tanto in tanto agiscono esattamente come in una sorta di ubriacatura di volontà, essi si mettono di fronte all'impossibile – come Cleopatra nel *Rodoguna* o Marulla nel *Teodora* – per dimostrare a se stesse che per loro non c'è nulla di impossibile, che sono in grado di spezzare ogni avversità. Questo ideale di donna non è proprio della tragedia classica francese soltanto; esso pervade anche altra letteratura. George Scudéry ha pubblicato uno scritto – *Les Femmes illustres ou les Harangues Héroïques*¹⁴⁹ – in cui, secondo il gusto dell'epoca, presenta le grandi donne dell'antichità (Cleopatra, Porzia, Lucrezia, Calpurnia), e nel quale lasciar parlare, nella cattiva sorte e nelle alterne vicende della loro vita, la loro eroica disposizione d'animo. Anche il romanzo francese dell'epoca, in *La Calprèuede* e in *Mlle. De Scudéry*, sempre di più prende la piega del romanzo storico-eroico¹⁵⁰. Per ciò che riguarda Corneille, egli esplicitamente teorizza di voler assumere volentieri su di sé il rimprovero di descrivere tutte le sue figure femminili come eroiche. Una tale obiezione non spaventava il poeta tragico quanto doveva spaventarlo il rimprovero opposto, quello di aver rammollito i suoi eroi, attribuendogli tratti femminili¹⁵¹. Queste figure femminili forniscono la chiave per il carattere di Cristina, in loro viene immediatamente constatato quanto Cristina, con tutta la sua “bizzarria”, non stia fuori dalla *propria* epoca, ma anzi si sente intimamente appartenente a un determinato ideale di questa epoca.

¹⁴⁹ Parigi 1661.

¹⁵⁰ Per questo aspetto, meglio in F. Brunetière, *Le Roman française au 17e siècle* (Études critiques sur l'histoire de la littérature française, 4^{ème} série, Paris 1891, pp. 27 e sgg.).

¹⁵¹ Prefazione al *Sofonisba*, Œuvr. VI, 469. In tale connessione merita una riflessione il fatto che Cristina era in rapporto personale con quel circolo letterario che introdusse nella letteratura francese quello che da allora fu il nuovo ideale “eroico”. Georges Scudéry ha dedicato a lei il suo poema epico *Alarico* (1654), e sua sorella Madeleine de Scudéry inserisce un ritratto di Cristina nella sua opera *Le Grand Cyrus* che, in forma di romanzo storico, offre un gran numero di descrizioni, simili a ritratti, di uomini e donne della corte e della società parigine (su ciò, meglio nel lavoro di Victor Cousin, *La société française au 17e siècle*, I, 210 e sgg.).

Un'analoga riflessione ci può forse soccorrere per riflettere senza pregiudizi e per giustificare storicamente una delle più difficili e oscure questioni sulla vita di Cristina. È stato destino di Cristina che sia la contemporaneità che la posterità abbia condannato nel modo più acuto proprio quel fatto che lei considerava il più grande ed eroico della sua vita. Già ai contemporanei l'atto di abdicazione appariva, laddove non assolutamente riprovevole, almeno certamente incomprensibile e ambiguo. Un tale fatto – così si è inteso – poteva essere scaturito soltanto da sconsideratezza e vanità. «La prima regnante del Nord che, attraverso il suo significato politico e personale, avrebbe potuto essere e restare liberamente una donna guida dell'occidente» – così è stato detto – «fece di tutto per diventare indegna di suo padre»¹⁵². Ma mi pare che si ottenga una risposta più soddisfacente e più chiara, sia da un punto di vista psicologico che morale, se anche qui traduciamo il problema dal suo semplice piano individuale a quello universale; e per questa trasposizione possiamo di nuovo servirci del dramma di Corneille come pietra di paragone. Quest'ultimo, infatti, per la psicologia del XVII secolo, e in particolare per la sua psicologia politica, forma ugualmente una solida e inesauribile miniera. Nessun altro autore è tanto inventivo come lui nella rappresentazione degli intrighi politici, e nessuno come lui può iniziarci alla misteriosa rete delle passioni politiche. Nella sua tarda drammaturgia egli ha azionato tutti questi interessi dominanti in modo così forte che, a questo riguardo, essa da opera d'arte è diventata solido virtuosismo. Per esempio, nella tragedia *Ottone* le singole figure del poema come Ottone, Vinicio, Galba, Camilla, Plautina, non agiscono più solo come personalità determinate, come caratteri con qualità fissate: esse vengono utilizzate dal poeta solo come pedine nel grande gioco d'intrighi nel quale ci guida e, quando il gioco lo esige, spostandole avanti e indietro. In questo modo Corneille rende l'ambizione tema di fondo e centrale del suo dramma. Ma nelle grandi tragedie della sua giovinezza domina ancora un'altra forza motrice che non solo assegna all'ambizione lo stesso peso, ma che può trasformarla e trasportarla nel suo opposto.

Gli uomini che Corneille qui rappresenta lottano per il potere, ma ciò a cui ambiscono è qualcosa di ancora più grande che non l'acquisizione del potere come mero piacere. Essi sono uomini di volontà e non uomini di piacere e, in quanto tali, vogliono la fatica per la semina e non il frutto; così può accadere che, una volta acquisito, il potere cominci a diventare per loro stantio e vuoto.

¹⁵² Kuno Fischer, *Descartes*, S. 253.

Il massimo e più celebre esempio è Augusto nel *Cinna*: egli non si era risparmiato nessun mezzo per strappare potere illimitato, ma ora avvertiva che non era più in grado di sedare la sua tensione. Nel pieno possesso del potere sovrano, decide di rinunciarvi. improvvisamente gli si fa chiaro che, per diventare veramente libero, deve intraprendere un'altra e opposta direzione: la via verso il basso deve seguire la via verso l'alto:

Quest'impero assoluto sulla terra e sul mare,
Questo potere sovrano che ho su tutto il mondo (...)
è una di quelle bellezze che abbagliano,
e che si cessa di amare appena se ne gode.
L'ambizione spiace quand'è soddisfatta,
e il suo ardore è seguito da un ardore contrario;
e siccome in nostro spirito, fino all'ultimo respiro,
spinge il suo desiderio su qualche cosa,
quando non ha più a che appigliarsi,
si ripiega su se stesso, e arrivato al culmine,
aspira a discendere¹⁵³.

Di nuovo qui nello specchio della poesia tragica, osserviamo di fronte a noi il destino e il modo di pensare di Cristina. Anche lei credeva abdicando al trono di ottenere una vittoria per sé, ed era fiera di una tale vittoria, ossia di essere in grado di porre lei stessa la corona sul capo di un altro sovrano, di metterla da sé ai suoi piedi¹⁵⁴. Infatti secondo lei la corona non valeva nulla se non era legata ad un «cuore regale»¹⁵⁵; questi non solo deve essere capace dell'acquisizione e dell'accrescimento del potere, ma deve essere anche capace della sua rinuncia¹⁵⁶.

Fu un eccesso o una sovratensione patologica dell' "idealismo della libertà" stoico-cartesiano a far sì che Cristina pensasse e sentisse in questo modo? Noi dobbiamo guardarci da questi giudizi, dobbiamo riflettere sul fatto che anche altre nature "realistiche" del XVII secolo, erano capaci del medesimo sentimento. Fra gli uomini della generazione di Corneille – ogni generazione, secondo il giudizio di Lanson, ha formato il modello per la sua poetica – Lanson ricorda anche il Cardinale Retz. Questi appartiene a quella cerchia

¹⁵³ *Cinna*, II, 1; [tr. it. in *Teatro*, cit., vol. I, *Cinna*, p. 742].

¹⁵⁴ Nota inserita a mano da Cristina al *Portrait* di Chanut del 1648: «Ella si gloria di aver messo sotto i suoi piedi quel che i re portano sulle loro teste». Cfr. Weibull, *Om Mémoires de Chanut*, in "Hist. Tidskift", VII, 1887, p. 70 [in francese nel testo in nota].

¹⁵⁵ *Ouvrage du Loisir*, (Bildt 901) «Quando il cuore non è regale, non si è mai re» [in francese nel testo in nota].

¹⁵⁶ Cfr. Antioch in *Rodoguna*, I, 3.; [tr. it. in *Teatro*, cit., vol. II, *Rodoguna*, p. 29: «Un grande cuore cede un trono, e lo cede con sua gloria; questo sforzo di virtù incorona il suo nome»; in francese nel testo in nota].

di ambiziosi la cui vita intera è al servizio delle lotte di potere politiche, ma il corso della sua vicenda trova una conclusione degna di attenzione. Nell'anno 1675, egli prese improvvisamente la decisione di spogliarsi dal porporato e di rinunciare al mondo. Inutilmente i suoi amici gli misero davanti agli occhi il fatto che egli, per condurre vita religiosa, poteva non rinunciare alla dignità di cardinale: rimandò indietro al papa il suo cappello cardinalizio. Su questo passo, i contemporanei avevano giudicato nei più diversi modi: alcuni vedevano in questa solenne abdicazione niente altro che un grande gesto, tale da corrispondere solo al desiderio di far parlare di sé ad ogni costo; La Rochefoucauld scriveva a Madame de Sévigné che il ritirarsi di Retz era l'azione più appariscente e più falsa della sua vita: «È un sacrificio per lui, che sotto il pretesto della pietà nasconde l'alterigia, abbandonare il suo posto a corte che non poteva difendere, e allontanarsi da un mondo che si allontana da lui». Ma Madame de Sévigné prendeva le parti di Retz, contro le mire di tali rimproveri: «La sua anima» – così scrive a sua figlia – «è di genere talmente superiore che da lui non poteva attendersi una fine comune. Se ci si è data la regola di agire secondo il più grande e sommo eroismo, la sua abdicazione arriva al tempo giusto e lascia in lacrime i suoi amici»¹⁵⁷. I giudizi di Madame de Sévigné sono particolarmente e solidamente indicativi e istruttivi per il temperamento e il modo di pensare della sua epoca: anche così possiamo dedurre da questo giudizio che il XVII secolo comprende l' "eroismo" in un altro senso rispetto a quello che noi oggi coltiviamo. Questo secolo aveva elevato, in campo estetico, un rigoroso ideale di *forma* [Form] e in campo etico il medesimo valeva per l'ideale della *misura*. Conformemente a questo imperativo etico-estetico, questa epoca non vedeva la vera grandezza dell'uomo nell'eccedenza illimitata dell'ambizione e dell'agire umano; pretendeva la capacità e il coraggio di acquietarsi in un determinato punto trattenendosi in esso. Non venerava la mera affermazione e l'esplosione sfrenata di potenza, ma chiedeva dal potere puro l'autolimitazione e l'automoderazione. Qui non c'era solo un eroismo del fare ma anche un eroismo del ritrarsi [*Heroismus des Entsagens*]. Esempi di questa disposizione d'animo si trovano anche nel puro ambito spirituale: anche qui ci sono uomini che alla sommità della loro gloria con decisione improvvisa, si mettono alle spalle questa gloria. Come Cristina ha rinunciato

¹⁵⁷ Mad. de Sévigné a sua figlia, 5 giugno 1675. I suddetti dati sulle dimissioni di Retz sono desunte da un trattato, *Le Cardinal de Retz et les Jansénistes*, scritto da De Chantelauze e che è stato pubblicato da Sainte-Beuve come integrazione al volume V del suo lavoro su Port-Royal: *Port-Royal*, 5ª ed., Paris 1888, vol. V, pp. 526-605. Sulle relazioni tra Cristina e il cardinale de Retz, si veda Chantelauze, *Le Cardinal de Retz*, Paris 1879, pp. 416 e sg.

al suo trono, e come il Cardinal de Retz ha rinunciato al suo porporato, anche Racine, dopo *l'Ifigenia* e il *Fedra* – ossia al massimo della sua creazione estetica – ha rinunciato all'alloro poetico, dando l'addio alle scene. Si devono tenere presenti questi fenomeni se si vuole reperire la giusta misura per la disposizione d'animo e l'agire di Cristina. Cristina appartiene alla sua epoca: ha creato da se stessa tutta intera la sua formazione intellettuale e morale e non la può mai rinnegare. Se si riflette su tutto l'insieme delle sue convinzioni etico-teoretiche e sulla maniera con la quale si sono sviluppate in lei; se si considera il suo rapporto con la Stoà e con Descartes; se ci si approfondisce nello studio dei suoi scritti, allora in tutto questo non si trova nulla che si possa racchiudere come semplice sventatezza o come “mania di grandezza falsa e teatrale”. Piuttosto, tutto qui porta l'etichetta della franchezza e della pura aspirazione alla verità. Il destino tragico di Cristina sta nel fatto che non è stata mai in grado di portare a un effettivo accordo intenzione e attuazione, conoscenza e vita. L'ideale della libertà interiore che lei aveva ricavato dalla Stoà, la trasse a sé irresistibilmente, ma non fu in grado di conseguire quell' “autosufficienza” che aveva riposto nella rinuncia ai beni esteriori della vita. Tutta la sua vita era fin dall'inizio posta in uno splendore sfarzoso a cui non poteva e non voleva rinunciare. Era una natura dallo sguardo limpido e troppo inseguente la verità per potersi fingere questa duplicità, e dall'altro lato è una natura troppo energica e passionale per potersi accontentare di un semplice compromesso. La sentenza di Angelo Silesio: «*Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll, So lang er das nicht ist, ist nicht sein Glücke voll*»¹⁵⁸ ci può fornire le chiavi per il carattere e la condotta di vita di Cristina: l'ideale eroico a cui si era presto uniformata, e che aveva fissato mediante lo studio della filosofia antica e della dottrina di Descartes, non poteva né abbandonarla né era in grado di riempirla pienamente; di questo accusava i suoi impulsi femminili dai quali sapeva di non potersi mai liberare e dei quali non voleva mostrarne l'aspetto¹⁵⁹. È

¹⁵⁸ [La fonte da cui Cassirer trae la citazione non è Angelo Silesio, ma è una poesia di Friedrich Rückerts (1788-1866), *Angereihete Perlen*, e correttamente suona come segue: *Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll: so lang'er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll*. F. Rückerts, *Gesammelte poetische Werke in zwölf Bänden*, Bd. 7, Sauerländer's Verlag, Frankfurt a. M. 1868, p. 372. Questo verso, nella versione datata da Cassirer, che sostituisce 'piacere' (*Glück*) a 'pace' (*Friede*), si potrebbe rendere in italiano come segue: “Di fronte a ognuno c'è l'immagine di ciò che deve diventare; finché non è questo, la sua pace non è piena”. L'erronea citazione di Cassirer si deve, probabilmente, al fatto che la poesia di Rückerts si rifà esplicitamente a passi di Silesio, che, nell'ambito della sua produzione poetico-mistica, tocca spesso i medesimi temi con i medesimi termini. Citando verosimilmente a memoria – anche data l'assenza di un qualsiasi riferimento testuale – si potrebbe spiegare così lo sbaglio evidente].

¹⁵⁹ Cfr. L'autobiografia di Cristina, in Arckenholtz, III, 68.

evidente che questa chiarificazione non basta: erano altre e più profonde ragioni che condannarono Cristina all'irrequietezza e alla mancanza di pace, che segnarono la sua vita interiormente ed esteriormente. Lei appartiene a quelle "nature problematiche" di cui Goethe dice che non sono mai cresciute in una situazione in cui trovarsi bene ed a cui sembra non fare mai abbastanza¹⁶⁰. Il carattere di Cristina manca di stabilità, e nelle molte crisi della sua vita ha mostrato quel coraggio e quella "perseveranza invincibile" che poneva così in alto¹⁶¹. Certamente, pur con tutta la testardaggine con la quale sapeva perseguire un fine da raggiungere in un colpo solo, le rimane attaccato un qualcosa di incostante: il non poter mai essere capace di diventare un uomo. La sua vita spirituale, che era iniziata sotto auspici così piacevoli e potenti, andò in frantumi, il suo energico attivismo politico alla fine terminò nel più banale disbrigo d'affari [*bloßer Geschäftigkeit*]¹⁶². Così, le divenne sempre più difficile dare alla sua vita una forma interna ed esterna, e ciò nonostante resta una personalità non solo interessante, ma pure significativa: interessante e significativa non solo per suo stesso volere, ma anche per questo, perché osò rispecchiarsi, quand'anche spesso con un'insolita rifrazione, in tutti i più grandi ideali del secolo cui apparteneva.

¹⁶⁰ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Ed. Max Ecker, Weimar, 1907, No. 134 [tr.it. *Massime e riflessioni*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1992, pp. 45-46: «ci sono nature problematiche che non sono mai all'altezza della situazione in cui si trovano e che nessuna situazione soddisfa. Ne nasce un immenso conflitto, che consuma senza gioia la loro vita»].

¹⁶¹ Cfr. *Ouvrage du Loisir*, Bildt 125; «Il coraggio invincibile non si stupisce di nulla» [in francese nel testo in nota].

¹⁶² Questa impressione si ricava principalmente dall'epistolario tra Cristina e il cardinale Azzolino, degli anni 1666-68, curato da Bildt.

Il concetto di Natura in Spinoza*

[Oxford Philosophical Society, giugno 1934]

Tra tutti i differenti aspetti mediante i quali la filosofia di Spinoza può essere considerata e giudicata, un punto di vista meramente storico sembra essere il più insoddisfacente ed inadeguato. È il sistema spinoziano stesso a rifiutare ed escludere tale approccio storico. In esso nessuna vera e propria riconciliazione tra verità filosofica e storica e nessuna transizione dal campo dell'una al dominio dell'altra sembrano possibili. Quella che chiamiamo verità storica non è solo contraria, ma è addirittura contraddittoria rispetto al significato e allo scopo della filosofia. La conoscenza filosofica deve essere, in base alla sua essenza e alla sua definizione, una conoscenza di ciò che è eterno, delle cose senza tempo, altrimenti non è affatto conoscenza¹. Nel trattato metodologico col quale ha avvio la filosofia di Spinoza, ovvero nel *Tractatus de intellectus emendatione*, vi sono enumerati tre differenti modi di conoscenza che devono essere accuratamente distinti². Il primo modo, quello dell'immaginazione

* [Lo scritto, come indicato nella presentazione, costituisce il testo di una conferenza tenuta da Cassirer presso la Oxford Philosophical Society, nel giugno del 1934. La scelta del titolo è stata operata dai curatori del quattordicesimo volume dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte* Christian Möckel e Paolo Rubini i quali riportano che il manoscritto recava soltanto l'indicazione, "Conferenza Spinoza Oxford Philosophical Society, Giugno 1934", dapprima segnata a matita e poi ricalcata a penna, sulla copertina della cartella in cui era stato conservato. Cfr. E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, C. Möckel, vol. XIV *Descartes, Leibniz, Spinoza. Vorlesungen und Vorträge*, cit.].

¹ È in questi termini che, tra gli altri, Kuno Fischer concepisce il precipuo carattere della filosofia spinoziana. Cfr. K. Fischer, *Spinoza Leben, Werke und Lehre*, in *Geschichte der neuern Philosophie*, cit., p. 548.

² [In realtà, i modi del percepire individuati da Spinoza sono quattro. Il filosofo olandese, infatti, a seconda del differente grado di immediatezza della conoscenza implicata, distingue: una modalità veicolata dal *sentito dire* o mediata da un segno arbitrario, la percezione che scaturisce da un'esperienza vaga, la conoscenza dovuta all'inferenza deduttiva – la quale può pervenire alla comprensione delle proprietà dell'oggetto ma non della sua essenza – e, infine, la conoscenza diretta dell'essenza o della causa prossima della cosa. Probabilmente Cassirer fa menzione di una semplice tripartizione poiché la facoltà dell'immaginazione sussume entro di sé le prime due modalità. (Cfr. B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (1677), tr.it *Trattato sull'emendazione dell'intelletto, e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose*, in Id. *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 119)].

(*imaginatio*), contiene l'intera sfera del pensiero empirico; esso comprende ciò che noi chiamiamo "esperienza", sia in senso fisico che storico³. Qui l'intelletto dell'uomo sembra essere nient'altro che una facoltà meramente passiva⁴, non possiede un potere originario e produttivo, deve accontentarsi di ricevere e riprodurre ciò che gli viene dato nell'immediata percezione sensibile. Ma tale riproduzione non può mai condurci ad una verità autentica e genuina. La verità non deve derivare dall'esterno, deve essere determinata e compresa dal suo interno. Come dichiara Spinoza, la verità nel suo senso più elevato e proprio, deve dipendere dal potere e dalla natura dell'intelletto stesso⁵. Tale verità si trova nel dominio della matematica e nel dominio della filosofia, che sono determinati e governati non dalla facoltà dell'immaginazione ma dalla facoltà della ragione e da quella dell'intuizione. La conoscenza razionale e intuitiva, il pensiero matematico e filosofico, per quanto diversi tra loro, concordano l'uno con l'altro in quanto implicano un comune attributo negativo. Essi superano il potere dell'immaginazione lasciandosi alle spalle l'intera sfera alla quale tale potere è vincolato e in cui si muove, la sfera del tempo e della durata: «l'intelletto ... percepisce le cose non tanto sotto la durata, quanto sotto una certa specie di eternità...o piuttosto per percepire le cose non considera né il numero né la durata»⁶. Spinoza, pertanto, mai avrebbe aderito a quella visione della filosofia che si esprime in un famoso detto di Hegel. Quando Hegel, nella prefazione della sua *Filosofia del diritto*, dichiara che ogni sistema filosofico appartiene ad un determinato tempo e che esso, infatti, non è altro che il proprio tempo appreso col pensiero, egli nega con questa definizione la linea di demarcazione che nell'antecedente razionalismo aveva separato il regno delle verità eterne dal regno dei fatti, dalla natura e dalla storia. «È altrettanto insensato – dice Hegel – figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi»⁷. Ma è proprio un tale salto che, secondo Spinoza, è necessario e indispensabile per trascendere l'esperienza comune ed elevarsi al vero livello della verità filosofica,

³ Sul ruolo dell'immaginazione come fonte della conoscenza empirica umana, si veda in particolare: B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, cit., §§ 82-83; [tr. it. cit., ivi, pp. 157-161]. Sui tipi o stadi di cognizione a cui Cassirer si riferisce in questo contesto, si veda, invece, *ivi*, §§ 18-29; [tr. it. cit., ivi, pp. 119-125].

⁴ [Nel rivendicare la differenza tra immaginazione e intelletto, Spinoza ribadisce che «l'anima in riferimento all'immaginazione è solo passiva». Cfr. *ivi*, p. 159].

⁵ Cfr. *ivi* §§ 104-105 [tr. it. cit. *ivi*, p. 169].

⁶ *Ivi* § 108 [in latino nel testo; tr. it. cit., *ivi*, p. 171].

⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) [in inglese nel testo; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marino, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 15].

al punto di vista della conoscenza intuitiva. Confinare la filosofia entro i limiti di una determinata epoca, considerarla come un'espressione, non di ciò che ha un'essenza permanente ed un significato invariabile, ma di ciò che è limitato alle specifiche condizioni dello spazio e del tempo, significherebbe, dal punto di vista di Spinoza, annichilire pertanto la sua vera idea. Tuttavia, concordando con questa prospettiva, ammettendo che derivare il pensiero di Spinoza da condizioni e circostanze meramente storiche sarebbe un tentativo azzardato e vano, si potrebbe non di meno affermare che il suo pensiero sia stato profondamente influenzato da tali condizioni, se non nel suo contenuto, almeno nella sua forma. Per ottenere una visione reale e concreta della sua origine e del suo significato, dobbiamo quindi combinare entrambi i punti di vista: dobbiamo cercare di considerare il sistema di Spinoza sia nei suoi aspetti logici che in quelli storici⁸. È da quest'ultimo punto di vista che in questo scritto tento di spiegare e di analizzare il concetto spinoziano di natura. Naturalmente, sono molto lontano dal pensare che una tale considerazione storica possa esaurire l'argomento o che possa, in un alcun modo, sostituire l'analisi logica e sistematica. Ma mi sembra che entrambi i punti di vista possano supportarsi a vicenda e servire l'uno all'altro come supplementi. Integrare siffatta visione storica sembra essere ancora più importante nel caso della dottrina di Spinoza rispetto a molti altri casi, poiché il destino storico di questa dottrina differisce da quello di altri sistemi filosofici in quanto il pensiero di Spinoza non ha mai avuto alcuna influenza diretta sulla sua stessa epoca. I pensieri di Descartes, di Locke, di Kant o di Hegel iniziano ad operare e ad avere effetti nel momento stesso del loro apparire storico; sono accolti e discussi, criticati e proseguiti dai loro contemporanei. Ma un tale immediato impatto fu negato alla dottrina di Spinoza. *L'Etica* di Spinoza non apparve prima della sua morte, e quando fu pubblicato per la prima volta non c'era nessuno – tranne, forse, Leibniz – in grado di capire ed apprezzare il suo vero significato e la sua rilevanza sistematica.

⁸ [L'esigenza di combinare questi due aspetti, nell'approcciare il pensiero spinoziano nel suo complesso, fu espressa da Cassirer anche in un precedente scritto dal titolo *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte* (in "Der Morgen", VIII (1932), pp. 366-391) (*Spinoza nella storia dello spirito*, 1932), pubblicato in italiano nella raccolta di saggi cassireriani curata da Paul Oskar Kristeller (cfr. *Dall'umanesimo al Rinascimento*, cit., pp. 277-308). In questo testo, Cassirer poneva l'accento sulla sistematicità, e quindi sull'autosufficienza, del pensiero di Spinoza il quale «parla per se stesso e consiste in se stesso» (ivi, p. 278), rendendo superfluo l'acquisizione di una prospettiva storica. Allo stesso tempo, l'autore riteneva, però, necessario superare il mito dello Spinoza quale *grande solitario*, sospingendo per una lettura del pensiero del filosofo olandese che tenesse conto anche degli interessi scientifici e politici che legavano quest'ultimo alla propria epoca, e dell'influenza che egli, frainteso e ignorato da gran parte dei suoi contemporanei, esercitò nella filosofia del XIX secolo.

Prima che Lessing tenesse il suo celebre dialogo con Jacobi, questa importanza non fu scoperta e portata alla luce⁹. Da questo momento in avanti ebbe inizio l'incomparabile influenza che Spinoza ha esercitato, soprattutto sullo sviluppo del pensiero filosofico tedesco, sul pensiero di Schleiermacher, di Schelling, di Hegel, un'influenza che più tardi, nel corso del diciannovesimo secolo, si diffuse su tutto il campo della filosofia sistematica. Ma fu proprio questa crescente influenza esercitata su un gran numero di singoli pensatori e su scuole filosofiche molto differenti che, per molti aspetti, ha costituito un impedimento ad una comprensione imparziale del significato del sistema spinoziano. Ciò perché i pensatori successivi, usando le categorie di questo sistema ed appropriandosene per i propri usi e scopi, erano spesso esposti al pericolo di interpretarli in un senso molto distante dalla visione originale dello stesso Spinoza. In riferimento a ciò, possiamo ricordare una ben nota controversia tra Johann Eduard Erdmann e Kuno Fischer¹⁰. Questa controversia riguardava il significato e la definizione degli attributi nel sistema spinoziano, una definizione che è stata compresa da Erdmann in senso idealistico e da Kuno Fischer in senso realistico. Erdmann sosteneva che la differenza tra diversi attributi non appartenesse alla sostanza stessa e che non potesse derivare dalla sua stessa essenza la quale possiede, al contrario, un'unità assoluta ed indivisibile. Questa differenza non emana dalla sostanza stessa, è introdotta in essa soltanto dal nostro intelletto che considera l'essenziale unità della sostanza da diversi punti di vista¹¹. Kuno Fischer obiettava a questa visione che ci sono molti passaggi

⁹ Cfr. F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785); [tr. it *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verri, Laterza, Bari 1969, pp. 59-90. Il dialogo, come è noto, è quello che Jacobi riporta in una lettera a Moses Mendelssohn, avvenuto durante uno dei primissimi incontri con Lessing, nel luglio 1780, in cui l'autore di *Nathan il saggio* non nascose il proprio credo nel principio del *εν και παν*, esplicitando di richiamarsi in questo alla filosofia di Spinoza].

¹⁰ [Cassirer si sta evidentemente riferendo al dibattito innescato dalla pubblicazione dei *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866) da parte di Erdmann a cui rispose Kuno Fischer nel suo *Geschichte der neuern Philosophie* (1898). La *querelle* vede Fischer rimproverare a Erdmann di aver interpretato troppo personalmente la dottrina spinoziana degli attributi facendoli collapsare su quella dei modi, allontanandosi, così, dall'autentico pensiero del filosofo olandese. Quest'errore ermeneutico, secondo Fischer, scaturisce dalla mancata osservanza da parte della ricostruzione erdmanniana dell'ordine in cui Spinoza espone i concetti fondamentali del proprio sistema. Pertanto, avendo anteposto l'analisi dei modi rispetto a quella degli attributi, l'autore dei *Grundriß* aveva avuto modo di costruire la propria tesi secondo la quale gli attributi non sono che forme della conoscenza intellettuale, per cui sarebbe possibile affermare che quest'ultimi non ineriscano propriamente all'essenza di Dio quanto piuttosto ai modi attraverso cui l'uomo comprende l'ente assolutamente indeterminato. Tale ipotesi interpretativa, per Fischer, è invalidata dal ripristino dell'ordine originario in cui Spinoza espone la propria teoria, per cui gli attributi non seguono la dottrina dei modi, presupponendoli, o addirittura dipendendo da essi, come invece vorrebbe la lettura di Erdmann. Cfr. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, cit., pp. 371-372].

¹¹ Cfr. J. E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2 Bd. [W. Hertz], Berlin 1866 pp. 57-61.

nell'opera di Spinoza che sembrano essere del tutto incompatibili con questa interpretazione, i quali provano che la discriminazione di diversi attributi sia necessaria, fondata sull'oggettiva natura della sostanza e scaturita dalla sua natura metafisica¹². Ma, se non erro in questa disputa entrambi gli interpreti, tanto Erdmann quanto Fischer, cadono nello stesso errore metodico. Essi discutono da un punto di vista adatto ai sistemi di Kant e Hegel ma non trasponibile, senza ulteriori indugi, al sistema di Spinoza. Inconsciamente essi supponevano una distinzione tra il significato di soggettività ed oggettività, affermata e spiegata nella filosofia critica, ma non ammissibile per un'analisi dei concetti e delle dottrine di Spinoza. Un accurato resoconto storico di questi concetti è quindi indispensabile non solo per il suo stesso interesse, ma per guardarci dal pericolo di una errata ricostruzione sistematica. Tutto ciò che intendo fare nel presente scritto è intraprendere questo compito per un'unica ma fondamentale questione della filosofia spinoziana, ovvero per l'interpretazione del suo concetto di Natura. L'identificazione di Dio con la natura costituisce la dottrina più importante e la caratteristica predominante di questa filosofia. Tuttavia mi sembra che non si possa mai pervenire a una vera e propria comprensione e a una valida spiegazione di questa identità senza una visione chiara e precisa di ciò che si intende e di ciò che non si intende con il termine "Natura". Non possiamo sperare di comprendere il pensiero di Spinoza fintanto che usiamo questo termine in modo vago e non ben definito; non possiamo trasferire all'*Etica* di Spinoza il significato dato al termine "Natura", ad esempio da Aristotele o Kant, da Shaftesbury o Goethe, da Giordano Bruno o Schelling, da Spencer o Haeckel. Natura, in entrambi i sensi di *natura naturans* e *natura naturata*¹³, ha nella mente di Spinoza un significato che non deve essere derivato dalla filosofia precedente ed un concetto che non ha un esatto corrispettivo nei sistemi filosofici successivi. Ma, d'altra parte, esiste un intimo legame tra questo concetto e l'andamento generale delle idee del diciassettesimo secolo. A questo proposito, il pensiero di Spinoza ben rappresenta e, per così dire, ben riflette le forze spirituali della sua epoca ed i motivi che la formano e la governano. Nel

¹² K. Fischer, *Spinoza Leben, Werke und Lehre...* cit., pp. 370-376.

¹³ Cfr. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata* (1677), Pars I. Propositio XXIX. Scholium, in *Opera Bd. 1*, p. 61; [tr. it. B. Spinoza, *Etica, dimostrata secondo l'ordine geometrico e divisa in cinque parti*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1194: «per natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita, cioè [...] Dio in quanto è considerato come causa libera. E per natura naturata intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite»].

pensiero medievale, la Natura è definita e spiegata come opera di Dio, tuttavia ne consegue che essa possa avere solo un valore subordinato. La Natura, per quanto perfetta, non può mai aspirare a quel grado di perfezione che è riservato al mondo spirituale. Ci deve essere un'ampia, perfino infinita, distanza tra il lavoro ed il mastro d'opera, tra la creazione ed il creatore. «*Finiti et infiniti est nulla proportio*»¹⁴. Nel sistema neoplatonico, che ha profondamente influenzato la struttura generale del pensiero medievale, l'ordine dell'universo è descritto come una gerarchia di poteri che inizia con un essere di perfezione infinita ed assoluta il quale discende attraverso stadi definiti verso esseri ognuno ciascuno inferiore all'altro in termini di eccellenza. In questo sistema gerarchico, la natura e la materia occupano il posto più basso. Essi contengono esseri che rappresentano gli anelli più remoti di quella "aurea catena"¹⁵ che collega il cielo e la terra; sono completamente diversi dalla causa prima, la perfezione che hanno è, per così dire, distorta. Nell'antecedente pensiero medievale, la sfera della Natura si trova, perciò, quasi a coincidere con la sfera del peccato. È il peccato originale, la caduta dell'uomo che si arrese alla potenza della natura, alienandosi pertanto dalla sua origine, dal potere della Grazia. A dire il vero, nel progresso della filosofia medievale, nei sistemi classici della tarda scolastica, questo netto dualismo sembra essersi in un certo senso mitigato. La Natura è anche in questo caso subordinata alla Grazia, ciò nonostante non è più contraria ad essa in senso assoluto. Il regno della Grazia, non ripudia o condanna in maniera assoluta il regno della Natura, ma abbraccia il suo campo e chiarisce la sua causa. Come dichiara Tommaso D'Aquino con parole chiare: «*gratia naturam non tollit, sed perficit*»¹⁶. Questa relazione sussiste anche nella sfera dei problemi teorici e pratici, nell'etica così come nella logica e nella scienza.

¹⁴ [I curatori dell'edizione tedesca rimandano al passaggio aristotelico in cui si afferma che «tra l'infinito e il finito non c'è rapporto di commensurabilità» (*De caelo* 6, p. 274 a7; tr.it. Aritotele, *De caelo*, a cura di O. Longo, Sansoni, Firenze 1961, p. 41) tuttavia si ritiene opportuno rinviare anche al *De docta ignorantia* di Cusano, autore spesso citato da Cassirer, cfr. N. Cusano *De docta ignorantia*, libro II, Città Nuova editrice, Roma 1991, p. 115].

¹⁵ [L'espressione affonda le proprie radici nell'immaginario omerico, adoperata nell'Iliade da Zeus il quale, ammonendo gli dèi per le proprie ingerenze negli scontri tra Greci e Troiani, rivendica la propria superiorità, affermando di essere il solo capace di trascinare mare, terra, uomini e dèi, inanellandoli in una catena d'ora sospesa alla cima dell'Olimpo (cfr. Omero, *Iliade*, Utet, Torino 1998, VIII, 19, pp. 397-399). L'ascendenza omerica dell'immagine viene esplicitata dallo stesso Cassirer (E. Cassirer, *Il mito dello stato*, SE, Milano 2010, pp. 146-147) quando, nel descrivere la teoria neoplatonica dell'emanazione, egli adopera la medesima immagine al fine di illustrare la concezione plotiniana secondo cui ogni cosa, spirituale o materiale, è legata alle altre in un'unica concatenazione che conduce a Dio, di cui ciascuna maglia è dotata di un grado di perfezione maggiore man mano che si avvicina alla propria fonte e dunque a Dio].

¹⁶ «*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficit*». T. Aquinatis, *Summa theologiae*, Pars I, Quaestio 1,

Nella prima è riconosciuto, nel pensiero medievale, specie nel suo ultimo sviluppo, un diritto naturale, una *lex naturalis* che non deriva esclusivamente dalla rivelazione ma è fondata sulla ragione umana e deve essere dimostrata a partire da essa. Ma anche ammettendo questo relativo diritto della Natura e della ragione, la filosofia medievale ha insistito sul fatto che esse debbano osservare gli scopi della fede e della rivelazione. Tommaso D'Aquino afferma che la legge naturale e la legge divina sono differenti manifestazioni ed emanazioni dell'essenza di Dio, l'una destinata a scopi terreni, l'altra a scopi ultramondani¹⁷. Ma, in ogni caso, la prima rimane subordinata alla seconda perché la ragione e la natura, anche nella loro più alta perfezione e significato, non possono essere che i ministri e i servi della fede «*tanquam famula et ministra fidei*»¹⁸. Il movimento generale delle idee filosofiche del diciassettesimo secolo è diretto contro questa opposizione, prevalente nel pensiero medievale. Questo movimento non è affatto limitato entro i confini del pensiero puramente speculativo ma appare in modo più chiaro e più sorprendente anche in tutti gli altri campi della vita spirituale: nella valutazione della scienza, della filosofia naturale e di idee morali e politiche. Nel primo dominio il passo decisivo è compiuto in una famosa lettera di Galileo il quale spiega il primo principio della sua indagine sulla natura e difende il diritto metodico di questo principio. Tale lettera fu scritta nell'anno 1615 e indirizzata alla granduchessa Cristina di Lorena¹⁹. In essa, che in un certo senso incarna l'essenza della sua filosofia del-

Articulus 8, in Editio Leonina Bd, 4 [Typographia poliglotta] Roma 1888-1889; [tr. it. T. d'Aquino, *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I, 8,1 ad 2, p. 63].

¹⁷ T. Aquinatis, *Summa theologiae*, Pars I-II, Quaestio 91, Articulus 2, in Editio Leonina Bd, 7 [Typographia poliglotta] Roma 1888-1889 [Tommaso, come è noto, distingue due modalità in cui la legge può trovarsi nel soggetto, vale a dire: come principio regolante, ossia come legge eterna, o come cosa regolata, e dunque come partecipazione alla legge eterna. Per l'Aquinata «codesta partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole si denomina legge naturale» (T. d'Aquino, *La Somma Teologica*, vol. XII, Salani, Firenze 1965, pp. 46). Essendo una manifestazione della legge esterna, quest'ultima non può essere concepita come separata dalla prima. Pertanto, partecipando alla legge eterna tramite la legge naturale, l'essere razionale acquisisce una «naturale inclinazione verso l'atto e il fine dovuto» (ibidem). Tuttavia, secondo Tommaso, la sola legge naturale non è bastevole per guidare l'uomo verso il fine soprannaturale. A colmare tale discrepanza tra legge eterna e la legge naturale vi è infatti la mediazione offerta dalla legge divina positiva mediante la quale la legge eterna viene «partecipata in un grado più alto» (ivi, p. 52)].

¹⁸ [Möckel e Rubini evidenziano che tale espressione non sia direttamente riscontrabile nelle fonti tomistiche. Essa viene adoperata da Cassirer anche in *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) per sottolineare la concezione ancillare della ragione rispetto alla rivelazione che caratterizzava il pensiero medievale. La ragione, infatti, rimanendo asservita alla rivelazione, può solo limitarsi a preparare il terreno a quest'ultima (cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 67). I curatori dell'edizione tedesca del presente testo rinviando anche agli studi di Otto von Gierke, di cui Cassirer fu allievo a Berlino, sul tema della relazione tra la *lex naturalis* e la *lex divina* nella filosofia medievale].

¹⁹ [Si tratta di una delle celebri epistole che, insieme a quelle indirizzate a Benedetto Castelli e a Pietro Dini,

la scienza, Galilei rifiuta del tutto il concetto di una doppia verità: una fondata sulla rivelazione, l'altra fondata sulla natura della ragione. Nel dominio della filosofia naturale non vi è alcuna autorità, nemmeno l'autorità della parola divina, che potrebbe essere posta al di sopra delle fonti proprie di tutta la verità scientifica, al di sopra dell'autorità delle prove sperimentali e delle deduzioni matematiche²⁰. In questo campo, quindi, il principio dell'ispirazione del Verbo, che era la massima guida della teologia medievale, perde definitivamente il proprio potere. Data una contraddizione insanabile tra ciò che è accertato dalla osservazione empirica e dal ragionamento matematico, e ciò che è insegnato dalle parole delle Sacre Scritture, non può esserci alcun dubbio rispetto al lato verso cui penderà la bilancia della verità. Dobbiamo sempre attribuire maggior peso e la più alta autorità alle prove empiriche e matematiche, poiché vi è una duplice rivelazione di Dio: una contenuta nella sua parola, l'altra contenuta nella sua opera. Quest'ultima deve necessariamente prevalere sulla prima, siccome ogni rivelazione fatta mediante le parole, per quanto divina nella propria origine, è legata all'uso del linguaggio umano e confinata all'interno dei suoi limiti. Le parole di questo linguaggio non possono mai esprimere il significato di chi parla in modo così inequivocabile come è invece formulato attraverso fatti empirici, da una parte, o da simboli matematici, figure e numeri, dall'altra. Contrapporre prove verbali a prove reali, combattere argomenti logici o matematici con argomenti filologici o linguistici è quindi la vera inversione di qualsiasi valido metodo logico. Sarebbe una strana impresa iniziare con un'interpretazione della parola di Dio come primo passo verso il raggiungimento della conoscenza dell'universo perché, in ogni caso, una tale interpretazione può condurci a diversi e divergenti sensi, mentre l'osservazione di quella Natu-

costituisce il *corpus delle lettere copernicane* composte da Galileo tra il 1612 e il 1615. È risaputo che, all'interno di tali scritti privati, Galilei non soltanto affidi puntuali riflessioni ed argomentazioni a difesa della tesi eliocentrica, ma affronti tematiche cruciali del suo pensiero come il rapporto tra scienza e teologia, fede e ragione, e la propria stessa concezione di indagine scientifica. L'epistola scritta per la granduchessa di Toscana Cristina di Lorena, più nello specifico, è incentrata sul rapporto tra esegesi bibliografica e lavoro scientifico. Cfr. G. Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in Id. *Opere*, Barbera, Firenze 1895, pp. 309-348.]

²⁰ «ed essendo, come si è detto, che due verità non possono contrariarsi, è ufficio de' saggi espositori affaticarsi per penetrare i veri sensi de' luoghi sacri, che indubitabilmente saranno concordanti con quelle conclusioni naturali, delle quali il senso manifesto e le dimostrazioni necessarie ci avessero prima resi certi e sicuri. Anzi, essendo, come si è detto, che le Scritture per l'addotte cagioni ammettono in molti luoghi esposizioni lontane dal significato delle parole, e, di più, non potendo noi con certezza asserire che tutti gl'interpreti parlino ispirati divinamente, poi che, se così fusse, niuna diversità sarebbe tra di loro circa i sensi de' medesimi luoghi, crederei che fusse molto prudentemente fatto se non si permettesse ad alcuno impegnare i luoghi della Scrittura ed in certo modo obligargli a dover sostener per vere queste o quelle conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario». [Ivi, p. 320].

ra che immediatamente giace davanti ai nostri occhi non è esposta ad alcuna ambiguità. O, forse, è l'opera di Dio meno nobile ed eccellente della sua parola? Solo l'opera possiede una verità immutabile non distorta da opinioni umane soggettive, la Natura deve sempre conformarsi alle leggi universali imposte su di essa. Quindi, ciò che ci viene dato dall'osservazione immediata – *sensata esperienza*, come dice Galileo²¹ – o ciò che è provato dalle necessarie inferenze logiche e matematiche, non può mai essere messo in discussione da nessuna argomentazione tratta dai testi biblici poiché, come egli osserva, non ogni parola della Scrittura soddisfa precetti tanto rigidi come quelli che ogni effetto naturale rispetta (« non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura»²²). La stessa linea di pensiero che appare in questa lettera di Galileo diventa evidente in un campo piuttosto differente, in quella evoluzione del concetto di natura e legge di natura che è alla base della visione moderna del Diritto.

Nella prima metà del diciassettesimo secolo, nell'epoca immediatamente precedente a quella di Spinoza, questo punto di vista è rappresentato dall'opera *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio. Leggendo i famosi *Prolegomeni*²³ a quest'opera, e confrontandoli con la tesi difesa nella lettera di Galileo, troviamo una notevole e sorprendente corrispondenza tra l'opera del filosofo naturale e quella del filosofo morale. Grozio stesso, nel comporre quest'opera, era perfettamente consapevole di questa corrispondenza metodica. Esiste una sua lettera indirizzata a Galilei in cui afferma che dal suo punto di vista i *Dialoghi*²⁴ sono l'opera più importante del secolo e che il loro autore deve essere considerato un genio ineguagliabile²⁵. In effetti, lo stesso concetto e lo stesso principio a cui Galilei si riferisce per portare la filosofia naturale alla sua perfezione

²¹ [Per Galileo lo studio naturale possiede «molte esperienze sensate e molte dimostrazioni necessarie per la parte sua», *ivi*, p. 341.]

²² [*Ivi*, p. 317].

²³ H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipuae explicantur*. Hrsg. von J. Barbeyrac, [Officina Wetsteniana] Amsterdam 1720, Prolegomena; [tr. it. U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di G. Fassò, Morano, Napoli 1979].

²⁴ G. Galilei, *Dialoghi sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, in *Opere*, Bd. I, [Società Editrice Fiorentina] Firenze 1842 [L'edizione qui consultata è la seguente: G. Galilei, *Dialoghi sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 1964].

²⁵ «Cognitionem nobis esse coelo, ex tuis maxime operibus didici, Vir sapientissime, omnem humanum conatum superantibus, quibusque, effectum est, ut neque veterum scripta desideremus, neque metuemus ne ulla posteritatis de hoc saeculo triumphet. Nolo id mihi gloria sumere, ut me inter discipulos tuos fuisse dicam: magni enim est ingenii ista vel te praeeunte assequi: inter admiratores si me dixeris semper fuisse, nihil mentiar: felicem vero me si qua tuis partibus in immortalitatis lucem exeuntibus obstetricari possim». U. Grozio, *A Galileo Galilei* (settembre 1636), in G. Galilei, *Opere*, vol. VII, Firenze 1848, p. 90.

sono utilizzati da Grozio al fine di fondare filosoficamente la giurisprudenza. In entrambi i casi viene portato avanti un processo di secolarizzazione che dimostra di avere conseguenze assolutamente rivoluzionarie se confrontato al presupposto dogmatico del pensiero medievale. Grozio si impegna per una vera autonomia e indipendenza del pensiero morale e giuridico proprio come Galileo ha cercato di fondare l'indipendenza della filosofia naturale.

Egli sottolinea che il concetto di giusto e sbagliato ha un significato fondamentale e originale di per sé e che la ragione umana non ha bisogno di trascendere i suoi limiti per scoprire e spiegare questo stesso significato. Ciò che si intende per opposizione di giusto e sbagliato può e deve essere effettivamente compreso senza alcun riferimento ad un potere sovranaturale o a un legislatore ultramondano. Entrambi i concetti manterrebbero il loro pieno significato anche se negassimo o perlomeno non tenessimo conto dell'esistenza di un simile legislatore. Da qui segue la famosa inferenza, tratta da Grozio nei suoi *Prolegomena*, secondo la quale l'essenza e il significato della giustizia non subirebbero alcun cambiamento anche supponendo che non ci fosse un Dio a mantenerli e sostenerli²⁶. Questa affermazione, ovviamente, deve essere intesa in senso meramente ipotetico, non in senso assertorio. Nel proclamare l'autosufficienza della ragione, Grozio non ha intenzione, così come Galilei, di contestare il diritto e l'autorità del pensiero religioso. Tuttavia entrambi concordano nella convinzione che la verità del pensiero razionale abbia un senso diverso e un'origine più profonda di quanto la teologia dogmatica ammetta. Nel negare il potere originario della ragione la teologia ha abbandonato l'unica base sicura su cui poter fondare tutta la verità, compresa la verità religiosa. Ragione e verità sono in correlazione: si implicano l'un l'altra e sono definite l'una dall'altra. Restaurare e difendere il diritto della ragione in tutta la sua estensione costituisce, quindi, non una negazione ma una corroborazione e un consolidamento della verità religiosa. Con questo sviluppo del pensiero che ha luogo, si prepara e, per così dire, si anticipa, tanto nel campo della filosofia naturale quanto in quello della filosofia morale, una delle massime-guida della filosofia di Spinoza. In entrambi i casi il pensiero filosofico ha portato a quella che può essere definita una teodicea della Natura, una rivendicazione dei suoi diritti originari e della sua dignità. Ma la dottrina di Spinoza non si

²⁶ H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, cit., *Prolegomena*, § 11. [U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., p. 38: «...anche se ammettessimo, cosa che non può farsi senza empietà gravissima, che Dio non esistesse o che Egli non si curasse dell'umanità»].

accontenta di affermare questo diritto rispetto ad una speciale e ristretta sfera di problematiche, ma si sforza di porre la domanda e di rispondervi da un punto di vista veramente universale, ciò perché nella mente di Spinoza l'essenza stessa della filosofia e il suo compito principale consistono in quello dell'universalità. La conoscenza empirica riguarda fatti particolari e cose particolari; la filosofia si lascia alle spalle questa sfera di particolarità. È l'ordine universale ed eterno delle cose che costituisce il suo principale e, in un certo senso, unico oggetto. Con ciò la filosofia aspira a quella forma di conoscenza più alta e perfetta che è rappresentata dall'intelletto divino. «È necessario», dice Spinoza nel *Tractatus de intellectus emendatione*, «quanto all'ordine e affinché tutte le nostre percezioni siano ordinate e unite, che... si indaghi il prima possibile quale sia la causa di tutte le cose, affinché la sua essenza oggettiva sia anche la causa di tutte le nostre idee. Allora la nostra mente [...] riprodurrà la Natura in massimo grado (*et tum mens nostra [...] quam] maxime referet Naturam*); infatti ne avrà oggettivamente l'essenza l'ordine e l'unione... Ma è da notare che io qui, per serie delle cause e degli enti reali, non intendo la serie delle cose singolari mutevoli, bensì solo le serie di cose fisse ed eterne. Infatti, sarebbe impossibile all'umana debolezza abbracciare la serie delle cose singolari mutevoli, sia perché la loro moltitudine supera ogni numero, sia perché infinite circostanze, in una sola e medesima cosa, possono essere causa che essa esista o non esista [...]. D'altronde, non è nemmeno necessario conoscere la loro serie, dal momento che le essenze delle cose singolari mutevoli non si devono dedurre dalla loro serie o ordine di esistenza, non offrendoci questo altro che denominazioni estrinseche, relazioni o, al più circostanze: tutto ciò è ben lontano dall'intima essenza delle cose. Questa, invece, è da trarre solo dalle cose fisse ed eterne, e contemporaneamente dalle leggi che sono iscritte in esse come nei loro veri codici, e secondo le quali tutte le cose mutevoli e singolari sono fatte e ordinate. Anzi, queste cose mutevoli e singolari dipendono così intimamente ed essenzialmente [...] da quelle fisse che senza queste non possono né essere né essere concepite *haec mutabilia singularia adeo intime[,] atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nec concipi possint*»²⁷. La filosofia quindi non considera mai la natura nella sua varietà e nell'innumerevole moltitudine di singoli fatti o cose; essa si rivolge esclusivamente alla propria essenziale unità. Per raggiungere tale unità deve rinunciare a tutti quei limiti convenzionali che la mente uma-

²⁷ B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, §§ 99-101, in *Opera*, Bd 1, cit., p. 30f; [tr.it. cit., pp. 165-67].

na, da un semplice punto di vista soggettivo, ha prescritto alla natura. La Natura non è legata a queste discriminazioni arbitrarie ed artificiali. Il suo concetto autentico non coinvolge e non ammette alcuna differenza radicale tra ciò che, nella filosofia tradizionale, si chiama materia e ciò che è chiamato forma, tra universo spirituale e materiale. L'ordine di entrambi è un ordine identico: «*ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum*»²⁸. Da ciò ne consegue che la separazione tra quello che è e quello che deve essere, la distinzione di un mondo naturale e uno morale, è una semplice e non essenziale convenzione. Nel regno della filosofia non è più permesso che la filosofia morale esista come uno stato nello stato. Attraverso questa concezione fondamentale, che è poi il presupposto del sistema di Spinoza, i due diversi aspetti della natura che abbiamo considerato nel pensiero di Galilei e Grozio, sono giunti ad una vera e propria sintesi. Bisogna riconoscere che in questo aspetto la dottrina spinoziana abbia adempiuto il compito essenziale assegnato ad un sistema filosofico. Non solo ha combinato, ma ha unito le diverse tendenze del pensiero che si incontrano trattando dei problemi di fisica e di morale nel corso del diciassettesimo secolo. Per esprimere tale concetto nel linguaggio tecnico dello stesso Spinoza, potremmo dire che il nuovo concetto di Natura, preparato e rappresentato dalla filosofia naturale e morale contemporanea, riguardava fino ad allora solo la considerazione degli attributi, non quella della sostanza stessa. L'indagine fisica e morale, l'analisi della natura e quella dell'uomo sono state trattate separatamente. Spinoza fu il primo a negare e rifiutare questa separazione. I due attributi che si distinguono l'uno dall'altro e si contrappongono l'uno all'altro nella filosofia cartesiana, non sono realmente e radicalmente diversi. Non c'è una *substantia extensa* accanto ed al di fuori della *substantia cogitans*²⁹. Mente e corpo, estensione e cognizione, anima e materia non sono nient'altro che espressioni differenti di una stessa invariabile ed indivisibile essenza, dell'essenza della sostanza stessa. Per mezzo di questa concezione metafisica le diverse linee di pensiero perseguite nell'età immediatamente precedente alla filosofia di Spinoza sono venute, per così dire, ad un comune punto di intersezione. Si intersecano nel pensiero secondo il quale la Natura non è altro che un sistema di leggi universali che sono le stesse per qualsiasi soggetto: per l'anima e il corpo, per la materia e per la

²⁸ B. Spinoza, *Ethica*, Pars II, Propositio VII, in *ivi*, p. 77; [tr. it. cit., *ivi*, p. 1229: «L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»].

²⁹ *Ivi*, Pars II, Definitiones I et III, p. 73; [per Spinoza infatti «la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo». *Ivi*, p. 1231].

mente, per la fisica e per la morale. Quindi, con ciò, si può definire in senso più stretto e più adeguato il significato di quella formula metafisica che esprime il principio guida della filosofia spinoziana. Questa formula, l'espressione «*Deus sive Natura*»³⁰, appare indubbiamente odiosa e persino scandalosa se considerata dal punto di vista del pensiero medievale. Ciò significherebbe infatti che l'uomo sia elevato al rango e alla dignità di Dio, che non vi sia alcuna differenza reale ed intrinseca tra il creatore e la creatura. Ma per comprendere la formula di Spinoza nel suo autentico senso si deve tener conto che l'equazione *Deus sive Natura* era possibile solo a condizione che entrambi i termini contenuti in essa, il termine "natura" così come quello di "Dio", subissero un decisivo cambiamento. L'importanza sistematica e l'originalità storica della dottrina di Spinoza risiedono nel fatto che per quanto riguarda la relazione tra Natura e Dio, il filosofo propone, per così dire, una nuova cornice di riferimento. Spinoza considera questa relazione non dal punto di vista della causalità ma dal punto di vista della sostanzialità; non indaga sull'esistenza ma sull'essenza delle cose. Secondo Spinoza, la categoria della causalità è appropriata per spiegare la connessione di singole cose e singoli eventi; essa descrive il modo in cui queste cose dipendono l'una dall'altra e come questi eventi si succedono. È attraverso tale categoria che dobbiamo comprendere la relazione che esiste tra i diversi modi. La causalità è, per così dire, la catena attraverso la quale leghiamo insieme i vari collegamenti delle esistenze finite, i modi dell'estensione e i modi del pensiero. Ma non è un mezzo adeguato ad offrirci una vera visione interna del carattere originari e della natura delle cose. Per questa ragione dobbiamo elevarci al di sopra del regno dei modi finiti; dobbiamo lasciare il campo dell'immaginazione e di quelle cose puramente temporali che ne rappresentano l'oggetto principale. L'intuizione filosofica nel considerare l'universo «*sub quadam aeternitatis specie*»³¹ si è separata, con questa considerazione, dal punto di vista della causalità empirica. Da ciò ne consegue che i concetti fondamentali della metafisica, poiché non appartengono alla sfera delle cose finite e temporali ma a quella della verità eterna e necessaria, non devono essere definiti da tale visione. Per pervenire ad una reale, adeguata idea della relazione tra Dio e la Natura, dobbiamo rinunciare alla prospettiva

³⁰ Per l'uso espressivo di questa formula metafisica in Spinoza, si veda, per esempio, *ivi*, Pars IV, Praefatio, p. 183; [tr. it. *ivi*, p. 1435: «quell'essere eterno e infinito, che chiamiamo Dio o natura, agisce con la medesima necessità con cui esiste» e p. 1443: «La potenza, mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo, conservano il loro essere, è la potenza stessa di Dio, ossia della natura»].

³¹ *Ivi*, Pars II, Propositio XLIV, Corollarium II, p. 110; [tr. it. *ivi*, p. 1296].

della mera causalità. Qui infatti non ci interessa più la conoscenza delle parti dell'universo e della loro connessione ed interdipendenza materiali, dobbiamo assumere la visione dell'universo stesso nella sua totalità e nel suo intrinseco principio. L'obiezione all'identificazione spinoziana di Dio e Natura, secondo la quale con una tale identità l'opera sarebbe considerata dello stesso rango e dignità del creatore dell'opera, è, quindi, da un punto di vista meramente logico, una *petitio principii*. Sollevare questa obiezione significherebbe ignorare l'argomentazione. Ciò perché essa è valida solo rispetto a quella causalità transitoria che viene respinta da Spinoza e che viene sostituita dal filosofo con il punto di vista della causalità immanente. Dio potrebbe essere chiamato origine e causa della Natura, ma anche in questo caso deve essere inteso come "*causa immanens*", e non come una "*causa transiens*"³². Supponendo che Dio sia una "*causa transiens*", sia nel senso di un sistema di creazione che nel senso di un sistema di emanazione così come è sostenuto dal Neoplatonismo, dobbiamo necessariamente pensare che l'effetto sia inferiore alla sua causa e privato della sua perfezione ed eccellenza, visto che in entrambi i casi – nel caso della creazione come in quello della emanazione – il prodotto non può avere lo stesso grado di perfezione e di realtà del potere di produzione originario. L'effetto perde il suo valore e la sua perfezione in proporzione alla propria distanza rispetto alla causa prima, nello stesso senso in cui – secondo una ben nota similitudine neoplatonica – la luce del sole è indebolita e oscurata in proporzione alla distanza del corpo illuminato dalla fonte dell'illuminazione³³. Ma questo argomento perde la propria forza e non è più determinante se consideriamo Dio come *causa immanens* del mondo. In questo caso non vi è separazione tra causa ed effetto analoga a quella che osserviamo nei fenomeni empirici nell'ordine di spazio e tempo. Qui ogni effetto è la vera espressione e perfetta manifestazione della sua causa. Non vi è alcuna realtà al di là e al di sotto della causa prima, ma questa causa abbraccia e pervade l'universo nel suo complesso, essendo sempre uguale a se stessa in potenza ed effettività. Da questo punto di vista possiamo comprendere la formula fondamentale dello spinozismo nel suo vero significato. L'espressione *Deus sive Natura*, l'identifi-

³² Ivi, Pars I, Propositio XVIII, p. 54; [tr. it, ivi, p. 1180: «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose»].

³³ [I curatori tedeschi ricordano come la metafora dell'irraggiamento della luce ricorra spesso nell'immaginario plotiniano per descrivere il processo di emanazione che muove dall'Uno alle ipostasi, vedendo gradualmente ridotta la propria forza di irraggiamento, così come una fonte di luce illumina ciò che l'attornia, affievolendosi man mano che procede verso gli estremi. Rubini e Möckel rinviando, in particolare, ai passi riferibili alla seguente edizione italiana: Plotino, *Enneadi*, tr. it. di G. Faggini, Bompiani, Milano 2004, pp. 587, 803, 843-844, 1131-1133].

cazione della Natura con Dio, era possibile solo a condizione che Dio fosse considerato non come remota causa delle cose ma come principio inerente; ma allo stesso tempo non dobbiamo cedere alla tentazione di confondere questo principio interiore con la semplice esistenza spaziale o temporale delle cose naturali. Fu proprio a causa di tale confusione che i primi critici ed oppositori di Spinoza non capirono il vero senso della sua filosofia. Nella critica di Bayle al sistema spinoziano³⁴ - una critica che per lungo tempo è stata la base e, per così dire, l'arsenale di tutti gli attacchi diretti contro lo Spinozismo - Bayle sostiene costantemente che nel sistema di Spinoza il termine "natura" non significhi altro che la totalità delle cose riassunte in modo meramente quantitativo. Se la natura è intesa in questo senso come una raccolta o un aggregato di singole cose, sono ovvie le obiezioni contro l'identificazione con Dio. Che tipo di Dio è questo, obietta Bayle, che è presente in ogni cosa finita e ogni parte, per quanto limitata, dello spazio? Che ne è di Dio se pensiamo tutti quegli accidenti come inerenti alla sua natura, se lo supponiamo in possesso di tutte le singole qualità che appartengono alla natura dei corpi o alla coscienza umana? In questo caso dobbiamo considerarlo come un essere afflitto dalla più grande imperfezione e soggetto ai peggiori difetti. Ma è evidente che tale argomentazione, che a volte è stata occasionalmente ripetuta anche nella moderna critica al sistema di Spinoza³⁵, contenga la fallacia logica di un

³⁴ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle édition, Bd. 13, [Desoer] Paris 1820; [tr.it. *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976. Com'è noto, la critica di Bayle è rivolta alla radice stessa del sistema spinoziano, vale a dire alla tesi della sostanza unica, infinita, estesa e pensante, ritenuta dal filosofo francese un'assurdità che restituisce un'«orribile idea di Dio» (p. 400). Dal punto di vista di Bayle, il monismo spinoziano presenta contraddizioni interne e criticità logiche profonde perché contraria ad assiomi evidenti e universali e, pertanto, facilmente confutabile. Egli rimprovera al sistema di Spinoza di non reggere il confronto con il principio di non contraddizione, argomentando la propria lettura critica in sei punti. Il primo appunto sottolinea come la sostanza unica spinoziana, concepita come un punto matematico, esente da composizione, contraddica quella che Bayle definisce l'evidente distinzione numerica tra gli oppositi, abbracciando cose diverse la cui differenza è posta da Spinoza in termini prettamente modali e non sostanziali. La seconda osservazione mostra come il sistema spinoziano scivoli nell'ateismo ledendo l'immutabilità divina. Il Dio spinoziano, infatti, ridotto a materia, sarebbe soggetto a corruzione, cambiamenti e contraddizioni, configurandosi come un Dio che «si modifica in turco nello stesso momento in cui si modifica in ungherese» (p. 410) Il terzo argomento di Bayle inerte alla «assurdità mostruosa» della dottrina di Spinoza secondo la quale, indentificandosi in una sola sostanza, estensione e pensiero devono necessariamente identificarsi anche fra di esse. Il quarto al paradosso morale cui conduce l'assunzione di una sostanza unica e la conseguente concezione dell'uomo quale sua modalità, per cui è la sostanza, e non il modo, e dunque Dio, a patire e ad agire le sofferenze e le azioni umane. Ciò conduce alla quinta osservazione di Bayle per cui la dottrina di Spinoza ridurrebbe Dio alla miseria umana, mentre l'ultima tesi rivolge il sistema spinoziano contro il suo stesso artefice, argomentando che, assunta la dottrina della sostanza unica, i pensieri dei bersagli polemici di Spinoza dovrebbero essere anch'essi concepiti come modi della sostanza divina].

³⁵ [L'inglese *modern criticism* del manoscritto di Cassirer non consente di comprendere senza alcun indugio se l'autore intenda rivolgersi alla critica moderna al sistema di Spinoza, e dunque al filone che conduce a Mendelssohn,

“*quaternio terminorum*”³⁶. In questo sistema la Natura non rappresenta la semplice somma delle cose; essa costituisce il loro ordine e principio, la legge universale a cui si mostrano subordinate e a cui obbediscono nel loro essere e nel loro cambiamento. Essa non è l’insieme delle cose. È esclusivamente questa legge che nella filosofia di Spinoza è messa allo stesso livello di Dio e identificata con la sua essenza. Dal punto di vista dello spinozismo questa identificazione non era solo possibile ma necessaria perché Dio non è qui più considerato come la causa remota o trascendente dell’universo, bensì descritto e definito come la sua legge. È nel suo *Tractatus theologico-politicus* che Spinoza spiega e difende questa visione per la prima volta³⁷. Ciò che chiamiamo la volontà di Dio, dichiara qui, e ciò che nel linguaggio teologico è chiamato il suo decreto non è da interpretare in senso umano come una decisione arbitraria e fortuita che può essere sostituita da qualcos’altro, da una risoluzione successiva che cambi o annulli la prima. In Dio non c’è posto per una simile opposizione di volontà particolari; perché non è soggetto al caso. L’essenza di Dio è necessità; le sue azioni devono essere intese come necessarie o non intese affatto. Questa necessità è il nesso logico che nella mente di Spinoza collega il concetto di Dio al concetto di Natura. Poiché, come dice nel *Tractatus theologico-politicus*, un motivo valido non può mai pensare a come attribuire alla natura una potenza e una virtù limitate e, allo stesso momento, affermare che

Lessing e Jacobi o alla ripresa di alcune tesi “antispinoziane” che circolavano ai suoi tempi. Per una ricostruzione della ricezione del sistema spinoziano tra XVII e XVIII secolo, è possibile rinviare alla raccolta *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea. Tra Seicento e Settecento*, a cura di C. Altini, Edizioni della Normale, Pisa 2020, e all’Introduzione de *La Spinoza-Reinascenza* (V. Morfino, Unicopli, Milano 1998) in cui l’influenza esercitata dal lavoro di Bayle nella diffusione del pensiero di Spinoza è ampiamente trattata, evidenziando come l’interpretazione dell’intellettuale francese sia però caratterizzata da una «rimozione sistematica della ridefinizione semantica che sta a fondamento della costruzione spinoziana» (ivi p. 7.) Provando, invece, a riflettere sull’eventualità che Cassirer si riferisca, in realtà, alle critiche più contemporanee, si potrebbe ipotizzare che il filosofo di Breslau avesse in mente la critica coheniana alla dottrina di Spinoza, posizione che per l’ampiezza della sua portata sembra richiamare quella di Bayle, procedendo in diverse direzioni di ordine etico, religioso politico ma andando, *de facto*, a toccare il “panteismo” promosso dal filosofo olandese. Naturalmente non si può omettere che Cohen fosse ben consapevole del significato che la nozione di “natura” assume per Spinoza. Egli riconosce che «la natura non era solo la *sostanza dell’essere*, ma anche la *necessità della legge*» e che pertanto «le leggi della natura sono le *verità eterne* e le necessità dell’essere, di tutto l’essere; perché *tutto l’essere è Dio*» (Cfr. H. Cohen, *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 35, corsivi dell’autore); tuttavia ciò non sembra consentire di superare le ambiguità che si annidano nel panteismo con conseguenze non soltanto per lo spirito della conoscenza ma soprattutto della eticità (cfr. ivi, p. 34)].

³⁶ [Tale fallacia consiste nell’adooperare in maniera ambigua uno dei termini del sillogismo, facendone oscillare il significato al punto da introdurre un quarto termine, violando così il carattere triadico dell’argomentare sillogistico. Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia, Introduzione, logica, teoria della conoscenza*, La Scuola, Brescia 2013, p. 86].

³⁷ [Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in *Tutte le opere*, cit., pp. 745-747].

le leggi della natura siano appropriate solo per casi singoli e speciali e non per tutti. «Non c'è nessuna buona ragione per attribuire alla natura una potenza e una virtù limitate, e per affermare che le sue leggi sono idonee a certe cose e non a tutte. Infatti, poiché la virtù e la potenza della natura sono la stessa virtù e potenza di Dio, e poiché le leggi e le regole della natura sono gli stessi decreti di Dio, si deve senz'altro ritenere che la potenza della natura sia infinita e che le sue leggi siano talmente ampie da estendersi a tutte le cose concepite dallo stesso intelletto di Dio; se così non è, infatti, non si stabilisce nient'altro se non che Dio ha creato una natura così impotente e le ha dato leggi e regole così sterili da essere costretto a soccorrerla di nuovo più volte, se vuole che essa sia conservata, e per fare in modo che le cose succedano come è desiderabile, – cosa che giudico del tutto estranea alla ragione. [...] Dunque, i miracoli, in quanto per essi intendiamo fatti che sono contrari all'ordine della natura, sono ben lontani dal mostrarci l'esistenza di Dio, e ci fanno invece dubitare di essa»³⁸.

«Se dunque in natura avvenisse qualcosa che fosse contrario alle sue leggi universali, ciò sarebbe necessariamente contrario al decreto, all'intelletto e alla natura di Dio...cosa della quale nulla è più assurdo»³⁹. È per queste ragioni che la nozione di Natura è giunta al suo pieno sviluppo ed al suo senso più chiaro e pregnante. L'influenza di questo concetto non è affatto confinata entro i limiti dello spinozismo; essa si estende su tutto il campo dei problemi filosofici moderni e ciò è confermato da quei pensatori i cui punti di vista sembrano per altri aspetti molto lontani da quelli di Spinoza. Per dimostrarlo potremmo citare l'esempio di Robert Boyle nella filosofia naturale inglese il quale, con la mediazione di Oldenburg, aveva una corrispondenza abituale con Spinoza e scambiava con lui molte lettere importanti riguardanti problemi scientifici⁴⁰. Nel trattato *De ipsa Natura sive libera in receptam Naturae Notio-*

³⁸ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Cap. VI, in *Opera*, Bd. 2, [Vloten] Den Haag 1914, p. 518, 159f; [tr. it. ivi, p. 787, 791. Già due anni prima di redigere questo testo, nel saggio *Spinoza nella storia dello spirito*, di cui è già stata fatta precedentemente menzione, l'autore aveva sottolineato come nella lettura offerta da Spinoza il miracolo si traducesse in «pervertimento del senso religioso» (E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, cit., p. 296). Nell'interpretazione cassireriana, tale critica sembra ergersi a cifra dell'obiettivo del sistema spinoziano stesso, volto non solo a riformare il contenuto della religione ma a modificarne la forma, combattendo la teologia ingenua e l'antropomorfismo. L'analisi che il filosofo tedesco compie del pensiero di Spinoza pare, già in questo saggio, porre l'accento sul riconoscimento di un ordinamento universale e inviolabile e sulla consequenziale esaltazione della comprensione delle leggi e delle regole della natura che la nuova dottrina religiosa spinoziana offre].

³⁹ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap VI, in *Opera*, Bd. 2, cit., p. 158; [tr.it. cit., p. 785].

⁴⁰ [Il lavoro di ricostruzione dei rapporti epistolari intrattenuti da Spinoza, svolto da Abraham Wolf (*The correspondence of Spinoza*, Routledge, London 2019, pp. 34-43), conferma che la corrispondenza tra Robert Boyle

*nem disquisitio*⁴¹, Boyle afferma che il vero concetto di Natura non può essere trovato e definito a partire dalla considerazione delle sue singole opere o dei singoli poteri ma attraverso la considerazione e l'indagine delle loro regole generali. «Se diciamo che la Natura agisce e opera – osserva Boyle – intendiamo con ciò non tanto che un avvenimento si svolga per opera della natura, quanto piuttosto che esso si verifica conformemente ad essa. La natura non deve quindi essere considerata come un agente separato ma come quella regola, o piuttosto come quel sistema di regole, secondo cui le forze agenti e i corpi su cui queste agiscono sono determinati ad agire e a subire dal grande autore di tutte le cose»⁴². (E[rkenntnis]p[roblem,Bd.]II,[S.]433)⁴³. Persino Kant nel fondare la sua filosofia critica adotta e mantiene la definizione generale di natura che Spinoza aveva inizialmente introdotto nella sfera della metafisica dogmatica. La natura, dichiara nei suoi *Prolegomena*, può essere intesa in un doppio senso, uno materiale e l'altro formale. Nel primo significherebbe la totalità delle cose come oggetti dell'esperienza; nel secondo non denoterebbe gli oggetti empirici stessi ma la loro esistenza fin quando essa è determinata in accordo con le leggi universali. (*Prolegomena* §14: «*Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist*»)⁴⁴. Naturalmente questa connessione tra il pensiero di Kant e quello di Spinoza è solo logica e metodologica e non metafisica. Kant, nel dare la stessa definizione logica del concetto di Natura di Spinoza, distingue attentamente tra due regni dell'essere radicalmente differenti.

e Spinoza non fu mai diretta, ciò nonostante l'archivio della *Royal society* di Londra attesta uno scambio di "dissertazioni epistolari" tra i due intellettuali, favorito dalla mediazione di Oldenburg – segretario della società di cui Boyle era membro – il quale era incaricato di animare il dibattito tra filosofi e scienziati inglesi e continentali, con particolare attenzione nei confronti di nuovi esperimenti e scoperte scientifiche].

⁴¹ Cfr. R. Boyle, *Tractatus de ipsa natura, sive, libera in receptam naturae notionem disquisitio ad amicum*, London, 1687; [tr. ing., *A free inquiry in the vulgarly receive'd notion of Nature made in an essay adress'd to a friend*, E. B. Davis, M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge 1996].

⁴² [Ivi, p. 25]. La traduzione in inglese è presumibilmente dello stesso Cassirer, e non tratta dalla versione originale inglese. È possibile che Cassirer non abbia tradotto qui il testo originale latino ma la versione tedesca della citazione, che fu pubblicata in EP II (Berlin [Bruno Cassirer] 1907, p. 433) e a cui lui stesso si riferisce nel testo della conferenza.

⁴³ [Cassirer rimanda al suo *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1920) (tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. II, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1953, p. 477) in cui, è riporta la medesima citazione di Boyle la quale, secondo il filosofo tedesco, ben sintetizza quella esigenza di una chiarificazione della nozione di natura, che attraversa anche il sistema di Spinoza, finalizzata a contrastare teorie scientifiche il cui elemento di criticità riposa spesso proprio nell'uso confusivo e polivoco di tale concetto].

⁴⁴ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen* (1783) in *Werke*, Bd. 4, §XIV, p. 44; [«Per natura si intende l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali». I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, a cura di A. Albergamo, Laterza, Roma-Bari 1948, p. 82].

Egli oppone il mondo dei noumeni al mondo dei fenomeni e limita il concetto e il termine di natura a quest'ultimo campo. Dal suo punto di vista quindi, le leggi universali della natura non hanno una validità assoluta ma solo relativa; non sono altro che l'applicazione dei principi generali della conoscenza e per questo prive di qualsiasi senso e uso trascendente.

Ma per ritornare al pensiero di Spinoza, siamo ora in grado di definire in un senso più preciso il posto della sua filosofia all'interno del movimento generale delle idee nel corso del diciassettesimo secolo, determinando la relazione della sua dottrina con la metafisica di Descartes, la scienza di Galilei, l'etica e la giurisprudenza di Grozio. Spinoza collega nella sua filosofia tutte queste differenti linee e tendenze di pensiero, ma per via di questa stessa connessione e per la loro influenza reciproca, esse acquistano un nuovo significato. Qui, come dappertutto, Spinoza lotta per un nuovo ideale filosofico di universalità. Quest'ultima è considerata da Descartes come il più alto, persino l'unico standard di verità filosofica. Nei primi passaggi delle sue *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes propone la propria visione di una «*sapientia universalis*»⁴⁵ – di una conoscenza che non è limitata a certe classi di oggetti e che non varia a seconda della loro diversa natura ma rimane la stessa sia nel metodo che nell'essenza, proprio come la luce del sole che non cambia la propria natura per via delle varie cose che illumina. Spinoza mantiene questo ideale filosofico e metodico, ma obietta a Descartes che la sua stessa dottrina non ha raggiunto pieno sviluppo e un vero e proprio compimento. Il metodo cartesiano proclama l'assoluta unità della conoscenza; la metafisica di Descartes si trova invece in un dualismo assoluto ed inconciliabile: il dualismo tra mente e materia, tra *substantia cogitans* e *substantia extensa*⁴⁶. Essendo queste sostanze separate e contrapposte nella loro essenza, le loro proprietà e i loro attributi non possono essere trattati e conosciuti allo stesso modo. Il metodo impiegato nella psicologia di Descartes è, quindi, molto diverso dal metodo usato nella filosofia naturale. È solo in quest'ultima sfera, quella della realtà fisica, che la richiesta cartesiana di una «*Mathesis universalis*»⁴⁷ deve essere adempiuta, dal momen-

⁴⁵ R. Descartes, *Reguale ad directionem ingegnii* (1619-1630), Regula I, in *Œuvre*, Bd. 10, [A. et P. Tannery] Paris 1908, p. 360; [tr. it. cit., p. 235: «tutte le scienze non sono nient'altro che la sapienza umana, che resta sempre una e la stessa, anche se applicata ad oggetti differenti»].

⁴⁶ R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), Pars I, § LIII, in *Œuvre*, Bd. 8a, p. 25; [tr.it. R. Descartes *I principi di filosofia*, in *Lojacono*, vol. II, cit., p. 90]

⁴⁷ R. Descartes, *Reguale ad directionem ingegnii*, Regula IV, in *Œuvre*, Bd. 10, cit., 373f; [tr. it. cit., p. 248: «ci deve esser pertanto una certa scienza generale che spieghi tutto ciò che può esser richiesto intorno all'ordine ed alla misura senza riferirla ad una speciale materia, e questa deve esser chiamata *Mathesis universalis*»].

to che la materia è ridotta da Descartes allo spazio, la fisica alla geometria. Spinoza fu il primo ad estendere questo ideale all'intero campo della realtà. Il titolo della sua opera principale, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, indica questo scopo essenziale. Mente e materia, le proprietà dei corpi e le affezioni dell'anima, devono essere considerate e indagate nella stessa maniera. Il pensiero filosofico non ammette una reale e radicale differenza tra fisica ed etica. Dobbiamo considerare le passioni umane e le emozioni nello stesso modo con cui consideriamo le proprietà dello spazio e della materia; dobbiamo parlare di virtù e vizio proprio come se stessimo studiando la natura delle linee, dei piani e dei solidi⁴⁸. Così facendo il concetto di natura e di legge naturale giungono per la prima volta alla loro reale universalità. Secondo Spinoza una legge della natura non meriterebbe questo nome se la sua verità e la sua validità dipendessero dall'essenza di particolari oggetti o classi di oggetti. Essa deve abbracciare tutta la realtà, o smetterebbe di essere una legge veramente universale; non sarebbe altro che una legge speciale limitata a casi speciali. L'ideale di una *sapientia universalis* e di una *mathesis universalis* rimarrebbe un pigro e futile ideale se l'etica fosse separata una volta per tutte dalla matematica. L'etica prende in considerazione la natura dell'uomo; ma i principi di questa natura non possono discostarsi dai principi e dalle leggi universali della natura stessa. Con questa conclusione filosofica, le due accezioni di *lex naturalis*, mantenute e difese nella scienza di Galilei e nella filosofia morale di Grozio, sono giunte ad una destinazione comune. Esse riguardano oggetti diversi, ma sono identiche in senso filosofico; dipendono da principi identici ed implicano ed esprimono la medesima verità. Con ciò la relazione del pensiero scientifico e morale col pensiero religioso subisce allo stesso modo un importante cambiamento. Per raggiungere il loro obiettivo essenziale, ossia per difendere l'autonomia della ragione nel campo della fisica e dell'etica, a Galilei e Grozio bastò dimostrare la relativa indipendenza dei concetti e dei metodi della fisica e dell'etica dal punto di vista teologico e religioso, ma nel sistema di Spinoza la rivendicazione di tale autonomia è ampliata ed intensificata. Questo sistema non ammette alcuna eccezione alle leggi universali della ragione e della natura e non riconosce più alcun potere esente da, e superiore a, tali leggi. Esso non si accontenta di concedere alla ragione scientifica e filosofica un dominio

⁴⁸ B. Spinoza, *Ethica*, Pars III, Praefatio, in *Opera*, Bd. 1, p. 120f; [tr. it. cit., p. 1317: «Tratterò dunque della natura e delle forze degli affetti e del potere della mente su di essi col medesimo metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di Dio e della mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi»].

limitato in cui possa esercitare il proprio potere indipendentemente dal pensiero teologico e religioso. Non ammette due rivelazioni diverse, l'una relativa alla parola di Dio, l'altra alla sua opera, una relativa alla natura, l'altra alla Sacra Scrittura. C'è un'unica fonte e rivelazione di verità contenuta nella natura stessa e oltre questa rivelazione non rimane posto per nessun'altra conoscenza di Dio. Il vero e perfetto *amor Dei* deve essere un *amor Dei intellectualis*⁴⁹ e ciò significa che deve soddisfare il più alto scopo dell'intelletto umano e che deve avere la propria origine nella conoscenza intuitiva dell'intera realtà e delle sue leggi universali.

⁴⁹ B. Spinoza, *Ethica*, Pars V, Propositio XXXII, Corollarium, in *Opera*, Bd. I, p. 265; [tr.it. cit., ivi, p. 1593].

Leibniz. [Discorso di metafisica]*

[All Souls College Oxford 1933]

Discorso di ringraziamento

Prima di introdurre il tema principale di queste conferenze, vi prego di consentirmi alcune brevi osservazioni personali¹. Non posso iniziare senza prima ringraziare di cuore quegli uomini il cui gentile invito mi ha dato la possibilità e l'opportunità di rivolgermi a voi. Mi sarei sentito molto onorato da questo invito in ogni momento e in ogni circostanza, ma ciò che me lo ha reso molto più significativo e rilevante è stato il particolare momento² in cui mi giunse. Era un'ora decisiva non solo per la mia vita personale, ma forse

* Il manoscritto non reca alcun titolo eccetto la scritta "Leibniz", su questo si veda Editorische Hinweise, S. 219, 221.

¹ [L'edizione tedesca offre alcune indicazioni sulla storia editoriale del discorso di ringraziamento qui apposto a introduzione della lezione oxfordiana di Cassirer sul *Discorso di Metafisica* di Leibniz, indicando come il testo abbia conosciuto una prima pubblicazione come supplemento in E. Cassirer, *Vorlesungen und Vorträge zu Kant*, ECN 15, hrsg. von C. Möckel, Meiner, Hamburg 2016, pp. 339-342, in forma più estesa ma senza significative differenze di contenuto. Möckel e Rubini inoltre asseriscono l'impossibilità di stabilire con precisione se e quando Cassirer abbia pronunciato tale discorso, sebbene il fatto che sia stato pubblicato insieme al manoscritto della lezione su Leibniz (su ciò si veda l'*Editorische Hinweise* dei curatori tedeschi, pp. 219-235) e le formule adoperate dal filosofo come *incipit* («Prima di introdurre il tema principe di queste lezioni [...] Non posso iniziare le mie lezioni senza prima [...]») suggeriscano che il discorso coincida con la lezione su Leibniz la quale rappresenta il primo intervento cassireriano a Oxford. Tuttavia, la discrepanza tra il proposito di Cassirer di «tenere le lezioni in tedesco» e la lingua in cui fu tenuta la conferenza sul *Discorso di metafisica*, ovvero quella inglese, conducono a considerare solo con grande probabilità che il discorso di ringraziamento abbia preceduto la lezione. Su ciò si veda pure ivi, pp. 371-373, 387 e sg].

² Cassirer allude all'evento del 1933 che fu decisivo per la sua vita. Dopo l'avvento al potere di Hitler, egli lasciò, insieme alla moglie Toni, la Germania inizialmente in direzione dell'Italia. A maggio, dopo diverse tappe intermedie e dopo un'ultima sosta ad Amburgo, i due avevano viaggiato verso Vienna, dove Cassirer dovrebbe aver saputo dall'Università di Amburgo che, a causa delle leggi nazionalsocialiste sul *Ripristino del servizio civile*, era stato posto in quiescenza. Dopo qualche esitazione, alla fine, nel mese di settembre, ebbe luogo il suo trasferimento in Inghilterra (dapprima a Londra) e, all'inizio di ottobre, Ernst e Toni Cassirer erano a Oxford. – Su questo dettaglio della biografia di Cassirer, si veda J. M. Krois, *Ernst Cassirer 1874-1945. Eine Kurzbiographie*, in *Ausgewählter wissenschaftlichen Briefwechsel*, ECN 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg 2009, p. XXXV.

anche per l'ulteriore sviluppo e lo stato futuro del pensiero filosofico e della cultura filosofica in generale. Che il Direttore e i colleghi dell'All Souls College mi abbiano affidato una cattedra in questo College³ in siffatto momento, e che mi abbiano preparato un'accoglienza e un benvenuto che ha superato le mie aspettative⁴, mi dà la più grande gioia e mi fa provare un sentimento di gratitudine che sono quasi incapace di esprimere a parole – almeno con un inglese adeguato. Ma in ogni caso non vorrei né potrei astenermi dalla semplice e chiara espressione del forte e profondo obbligo che sento nei riguardi di questo College e di tutta l'Università di Oxford. L'invito in questa celebre e venerabile casa degli studi umani e del pensiero filosofico è considerato da me non solo come la concessione di un onore personale, ma anche come un riconoscimento di quei principi che sono state le massime guida di tutto il mio lavoro scientifico e filosofico. Che l'All Souls College e l'Università di Oxford stiano offrendo proprio in questo momento la loro ospitalità a tali principi è qualcosa che sveglia e conferma in me la speranza che, nonostante i tempi siano sfavorevoli, questi principi non abbiano perso nulla del loro valore ideale e del loro pieno vigore. I paladini individuali di questi principi stanno sentendo, mai come ora e mai più dolorosamente, quanto poco il potere del pensiero individuale influenzi il corso e lo sviluppo della vita pubblica. Ma potrebbero essere rassicurati dalla speranza e persino dalla certezza che la luce della scienza e la torcia della libera ricerca non cadranno e non saranno estinte, nonostante le mani di alcuni individui possano rivelarsi troppo flebili per sostenerle, ma saranno mantenute e preservate dalle mani di altri. Spero non sia attribuirsi troppi meriti considerare l'invito a questa Università come espressione di tale convinzione, come simbolo della comunità di tutti coloro che sono convinti che la vita universale della scienza

³ Verso la fine del luglio 1933 Cassirer aveva ricevuto l'invito dall'All Souls College di Oxford a insegnare lì come *Chichele Lecturer* nel semestre autunnale successivo (da ottobre a dicembre). Alla fine di settembre, dopo aver messo a confronto le offerte "concorrenti" da parte di Stati Uniti, Gerusalemme e Svezia, Cassirer optò per Oxford. Il suo impiego all'All Souls College gli consentì di ricevere il *Research Grant* di Oxford per un anno (che nell'estate del 1934 avrebbe dovuto essere prolungata per un altro anno).

⁴ La moglie di Cassirer ricorda l'accoglienza del preside dell'All Souls College, il professor William George Stewart Adams, poco dopo il trasferimento a Oxford all'inizio dell'ottobre 1933. Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg, 2003, p. 212. Cassirer, in una lettera a Fritz Saxl del 12 ottobre 1933, racconta dell'accoglienza ricevuta nel *New College*: «ieri il primo invito al pranzo comune nel New College. Un'impressione unica – e tutti i convenuti di raffinato intelletto e vera cordialità». Cfr. Ernst Cassirer an Fritz Saxl, 13. Oktober 1933, in, *Ausgewählter wissenschaftlichen Briefwechsel*, cit., Nr 875. Non è possibile determinare se si tratti della stessa circostanza [questa lettera a cui rimandano i curatori tedeschi, in realtà non è contenuta nel volume cartaceo di ECN 18 summenzionato, essendo questo appunto solo una selezione della corrispondenza di Cassirer].

e della filosofia possa essere preservata e assicurata solo dal pensiero libero dell'individuo e dalla ricerca individuale.

Ma, nonostante in questo senso possa sentirmi rassicurato, la fiducia in me stesso e le mie speranze sono ancora una volta molto diminuite dalla paura che, proprio in questa occasione, non possa essere in grado di giustificare la fiducia riposta in me dall'All Souls College e dalla University of Oxford. Ciò che mi fa provare la più grande delusione e preoccupazione è il fatto che, sfortunatamente, non sono ancora pronto a tenere queste lezioni in inglese. Per tutta la vita, questo è vero, sono stato non solo uno studente, ma anche un amatore e un ammiratore della lingua, della letteratura e della filosofia inglesi -, e sono perfettamente consapevole del fatto che tutto il mio lavoro, scientifico e filosofico, sia in gran parte in debito con il pensiero inglese. Ma c'è una grande differenza e un reale scarto tra questo interesse teoretico per una lingua, derivato solo dai libri, e la capacità di usarla praticamente. Dunque ho pensato che probabilmente, tentando di offrire queste lezioni nel mio inglese ancora molto povero e forse bizzarro, avrei abusato della vostra pazienza. Dopo molte considerazioni e dopo aver consultato il Direttore dell'All Souls College, credo che in ogni caso sia meglio, al momento, tenere le mie lezioni in tedesco⁵. Proverò a parlare lentamente e distintamente così che la mia platea possa seguirmi, spero, senza alcuna difficoltà.

§ 2.

In questo paragrafo Leibniz getta le fondamenta della dottrina che comunemente è chiamata "razionalismo assoluto". Il suo razionalismo, tuttavia, non è sviluppato nel suo senso pieno e comprensivo, che include in particolare la relazione alla matematica e alla logica, ma è considerato soltanto dal punto di

⁵ Del periodo di Cassirer a Oxford (1933-1935) non è stata trovata alcuna esposizione in tedesco, sebbene sua moglie ne ricordi una su Kant. Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, cit., p. 217. Probabilmente Cassirer, nel suo discorso di ringraziamento, aveva annunciato l'intenzione di tenere la sua prima comunicazione accademica in tedesco, per poi rinunciare subito dopo. È degno di nota infatti che nel manoscritto della presente lezione su Leibniz manchi l'interpretazione del primo paragrafo del *Discorso di metafisica*, o comunque non sia riportata. Di conseguenza, si può pensare che Cassirer abbia cominciato la lezione su Leibniz in tedesco (senza stesura scritta) e sia poi passato all'inglese per l'interpretazione del secondo paragrafo del *Discorso di metafisica* (con stesura scritta). Su questo argomento, si vedano anche *Vorlesungen und Vorträge zu Kant*, ECN 15, cit., p. 387 e sg. e E. Cassirer, *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, ECN Bd. 16, hrsg. von C. Möckel, Meiner, Hamburg, 2016, pp. 217 e sg.

vista dei problemi teologici. La ragione di ciò sta, certamente, nel fatto che qui Leibniz si rivolge ad Arnauld, il quale – benché fosse molto interessato anche ai problemi logici (è tra gli autori della *Logica di Port-Royal*⁶, uno dei più celebri testi sulla logica del Cartesianesimo francese), considerò tutta la logica e l'intera ricerca scientifica solo come mezzo per scopi teologici. Dal punto di vista della teologia e nel suo campo d'azione, il razionalismo di Leibniz consiste nell'affermare che non può esserci una cosa come quella che si è soliti chiamare miracolo. Tutto ciò che a una prima occhiata potrebbe apparire come un miracolo, come un'azione straordinaria di Dio attraverso cui Egli abolisce e annulla le leggi della natura, appare tale soltanto ad una considerazione limitata e svogliata. Un'indagine più attenta ci convincerà sempre che il cosiddetto miracolo, o prodigio, è compreso nell'ordine generale della natura; non cade fuori da questo ordine, né lo trascende, ma è determinato e persino postulato da questo ordine stesso⁷. Se si adotta un punto di vista più alto, veramente universale, non ci sono perciò prodigi, eccezioni alle leggi generali della natura e ai principi universali della logica e della matematica. L'ordinaria⁸ differenza tra ciò che è chiamato regolare e ciò che è chiamato irregolare non ha dunque alcun senso possibile e alcun valore oggettivo dal punto di vista della filosofia. Leibniz spiega il suo pensiero attraverso un esempio preso dal campo della geometria e dalle recenti scoperte dell'analisi moderna. Ogni linea curva, per quanto possa apparire irregolare, può essere espressa tramite una certa formula matematica, tramite un'equazione che è l'esatta espressione della sua natura e che contiene in se stessa tutte le sue proprietà⁹. Tale equazione potrebbe essere più o meno complessa, ma questa differenza sussiste solo dal nostro punto di vista umano e non ha alcun significato quando riferita a un intelletto infinito, all'«intelletto archetipo» (com'è chiamato da Kant nella *Critica del Giudizio*¹⁰).

⁶ Cfr. A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser. Contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, [Savreux], Paris 1662; 2. ed. [Desprez], Paris 1683; [tr. it. *Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Ubaldini, Roma 1969]. Entrambe le edizioni sono state pubblicate in forma anonima.

⁷ G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § VII, S. 427: «Poiché dunque non si può fare nulla che non sia nell'ordine, possiamo dire che i miracoli non sono meno nell'ordine che le operazioni naturali, chiamate così perché conformi a talune regole subordinate, che chiamiamo natura delle cose»; [tr.it. cit., p. 109].

⁸ [I curatori tedeschi segnalano che il termine “common”, qui tradotto con “ordinario”, sia stato corretto a matita, sul bordo del foglio con “vulgar”].

⁹ Ivi, p. 431; [tr. it. cit., ivi, p. 109].

¹⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1914, p. 487; [tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 1993, p. 377]. Su ciò si veda anche I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3, Berlin 1913, pp. 471 e sgg. (B 723); [tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 539].

Per un simile intelletto non c'è differenza possibile tra semplice e complesso, e quindi tra regolare e irregolare. Qualunque cosa, dunque, possa apparirci come un'eccezione rispetto alle – o una contraddizione delle – leggi generali della logica, della matematica, della scienza naturale, è nondimeno contenuta nel pensiero originale di Dio; è, per così dire, premeditata da Dio. Dio non potrebbe mai fare qualcosa che è contrario alle leggi della logica, della matematica, o anche alle leggi universali che governano il mondo fisico, tra cui in particolare il “principio di ragion sufficiente”, che è il principio generale per tutte le verità che riguardano questioni di fatto (*vérités contingentes*)¹¹. In questo modo, tali principi sono eretti persino al di sopra di Dio: essi vincoleranno e regoleranno la sua volontà e la sua azione. Ma ciò non significa che Dio sia controllato da qualcosa di esterno a se stesso o di trascendente, perché la ragione non è qualcosa di esterno o di opposto a Dio: è, al contrario, l'essenza stessa di Dio. Dio, perciò, non è libero nel senso di non essere legato né determinato da alcunché perché una simile libertà non sarebbe altro che mero capriccio. Egli non può agire senza ragione, in modo del tutto arbitrario; la sua libertà consiste, al contrario, nel fatto stesso che, in tutte le sue azioni, è determinato dalla ragione, dalle verità teoretiche più alte, che sono incarnate nella logica e nella matematica, così come dalle verità etiche universali: i principi della moralità. In questo modo il razionalismo di Leibniz è strettamente connesso al suo determinismo. Entrambi sono soltanto espressioni diverse della medesima convinzione, ossia della fondazione di tutta la sua filosofia sull'armonia, o persino identità, che esiste tra ragione e realtà.

Questo fondamentale pensiero di Leibniz e il concetto di Dio, che è il suo corollario e la sua necessaria conseguenza, hanno avuto una fortissima influenza sull'intera filosofia del diciassettesimo e diciottesimo secolo. In Germania, ad esempio, siffatta influenza compare non soltanto nel campo della filosofia, in particolare in quella di Christian Wolff¹², ma anche nello sviluppo

¹¹ G.W. Leibniz, *Monadologie*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 6, [Weidmann] Berlin 1885, S. 612§ 31-33; [tr. it. G.W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001, p. 73-75].

¹² [Come ben noto, l'influenza esercitata da Leibniz sul pensiero di Wolff è tale da aver condotto a individuare una vera e propria tradizione leibniziano-wolffiana, ciò nonostante l'effettiva continuità tra i due pensatori è oggetto di dibattito. Per una puntuale ricostruzione del più ambivalente rapporto tra Wolff e Leibniz, si rinvia a F. L. Marcolungo, *Saggio sui rapporti Wolff-Leibniz*, in *Storiografia e filosofia del linguaggio*, a cura di C. Giacon, Cedam, Padova 1975, pp. 85-121, e a C. A. Corr, *Christian Wolff and Leibniz*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, No. 2 (Apr.-Jun., 1975), pp. 241-262, in cui l'autore riattraversa lo sviluppo storico e dottrinale della filosofia di Wolff, mettendo in evidenza i punti di contatto ma anche le prese di distanze rispetto al sistema leibniziano in merito a questioni metodologiche e contenutistiche, negli ambiti della logica, dell'ontologia, della cosmologia e della psicologia].

generale della cultura e persino della poesia tedesche. A tal proposito, citerò un unico passaggio tratto dalle opere di Lessing. Alcuni di voi potrebbero ricordare l'*incipit* di *Nathan il saggio*¹³ di Lessing. Recha, la figlia di Nathan, è stata salvata dall'essere bruciata, ed è perfettamente convinta che la sua salvezza sia dovuta a un'entità [*agent*] sovranaturale. A salvarla non era stato un uomo mortale, ma un angelo che, per immediato comando di Dio, preservò la sua vita. Ma Nathan respinge questa visione – non perché respinga la possibilità di un miracolo divino, ma perché assume il concetto di miracolo, il concetto di meraviglia, in modo del tutto diverso – in un significato onnicomprensivo: «Come? Solo perché suonerebbe del tutto naturale e quotidiano se ti avesse salvato solo un templare, questo non sarebbe un miracolo? Il miracolo supremo è che i veri, autentici miracoli possano, debbano essere quotidiani»¹⁴. Questo è esattamente il significato del concetto di miracolo leibniziano. Come dice Leibniz: «*tout est pleine de miracles, mais de miracles de raison*»¹⁵; tutto il mondo è pieno di prodigi, ma di prodigi della ragione. L'esser razionale della realtà, la sua soggezione e obbedienza ai principi generali della verità, le «eternità» della logica, della matematica e della morale sono il reale, il vero prodigio; ed è compito proprio del filosofo spiegare questo prodigio, renderlo intelligibile. La filosofia può adempiere a questo compito perché l'universo è in se stesso intelligibile – perché è formato in accordo con gli stessi principi inclusi nella logica, nella scienza, nella matematica.

§ 3.

Il “determinismo” universale implicato dal sistema di Leibniz – il principio secondo cui tutti gli eventi, tanto nel mondo fisico quanto in quello degli uo-

¹³ Cfr. G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, Erster Aufzug, Zweiter Auftritt, in *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Lachmann, neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch F. Muncker, Bd. 3, [Göschel], Stuttgart-Berlin 1887; [tr. it. *Nathan il saggio*, traduzione di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2018. Più che all'*incipit*, Cassirer fa riferimento alla scena II in cui Recha descrive il suo salvataggio dalle fiamme con le seguenti parole: «Ma voi non siete annegato e io non sono bruciata. Rallegramoci e rendiamone lode a Dio! Lui portò voi e la barca sulle ali di angeli invisibili oltre quei fiumi infidi, lui ingiunse al mio angelo di rendersi visibile e di portarmi sulle sue bianche ali attraverso le fiamme», insistendo sulla natura miracolosa dell'evento: «No, non un angelo così! Uno vero. Era un angelo vero! – Non mi avete insegnato voi stesso che è possibile che gli angeli esistano, e che Dio per fare il bene di chi lo ama può fare miracoli?», *ivi*, p. 81].

¹⁴ *Ivi*, p. 12; [*ivi*, p. 11. Nel testo Cassirer si limita a virgolettare: «*Der Wunder hochstes-Ubersetzung?*».]

¹⁵ [In francese nel testo. G.W. Leibniz, *Brief an Jaques-Bénigne Bossuet vom 18 April 1692*, in *Œuvres de Leibniz*, Hrsg. von Louis Alexandre Foucher de Careil, Bd. 1 [Firmin Didot Frères], Paris 1859, S. 277.

mini, sono perfettamente determinati da altri eventi e infine dall'intera serie di eventi che chiamiamo universo – va subito incontro a grandi difficoltà, quando consideriamo le azioni dell'uomo da questo punto di vista. È evidente che il principio di ragion sufficiente debba essere mantenuto senza alcuna possibile eccezione anche per ciò che riguarda l'ambito delle azioni umane. Ma se ammettiamo questo principio, sembriamo immediatamente condotti alla conseguenza che tutti gli eventi e tutte le azioni sono necessarie allo stesso modo; che tutto ciò che accade, deve essere accaduto; che tutte le nostre azioni, a prescindere dal loro significato morale e dal loro valore morale, sono coinvolte nel corso generale della natura e sono predeterminate da inviolabili leggi della natura. Perciò, la differenza tra giusto e sbagliato, tra buono e cattivo sembra perdere il suo senso metafisico e il suo valore metafisico. Questa differenza potrebbe essere applicabile quando prendiamo in considerazione le azioni degli uomini da un punto di vista meramente umano, quando le concepiamo in un senso ristretto e misurato, senza tenere in considerazione la loro relazione all'intero sistema delle cose, all'universo in quanto tale. Per dirla con le parole di Bacone, la differenza tra buono e sbagliato avrebbe un qualche significato solo “*ex analogia hominis*”, non “*ex analogia universi*”¹⁶. Questa fu, d'altronde, la conclusione tratta da Spinoza. Il determinismo di Spinoza è la negazione e l'annullamento della cosiddetta libertà della volontà¹⁷. Esso riduce questa pretesa libertà a nulla; prova a dimostrare che una simile libertà sia concepibile solo dal punto di vista della “*imaginatio*”, non da quello della “*ratio*” o della “*intuitio*”¹⁸. Per la metafisica di Spinoza, che cerca di considerare il sistema delle cose “*sub specie aeternis*”, dunque, non c'è alcuna differenza reale e intrinseca tra buono e cattivo. Questa differenza è tanto poco valida in metafisica quanto in matematica¹⁹. Non poniamo la que-

¹⁶ F. Bacon, *Novum organum*, liber I, Aphorismus XLI, in *Works*, [Rivington & Sons], London 1778, Bd. 4, p. 270; [tr. it. F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, voll. I-II, Laterza, Bari 1965, qui vol. I, p. 265: «tutte le percezioni, sia sensibili che intellettive, sono in relazione con la natura umana, non in relazione con la natura dell'universo»].

¹⁷ Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, cit., p. 62; [tr. it. cit., p. 1197: «la volontà non può essere chiamata causa libera, ma solo causa necessaria»].

¹⁸ Secondo Spinoza, tutti i pregiudizi (*praejudicia*) che tengono l'umanità lontana dalla verità – tra gli altri l'accettazione del libero arbitrio – regrediscono all'immaginazione (*imaginatio*) come fonte di conoscenza inadeguata. Cfr. *ivi*, pp. 66-72, spec. pp. 70-72; [tr. it. *ivi*, pp. 1207]. Su immaginazione, ragione (*ratio*) e conoscenza intuitiva (*scientia intuitiva*), in quanto generi qualitativamente diversi di conoscenza, si veda inoltre: *ivi*, Pars II, Prop. XL, Scholium II, cit., p. 106; [tr. it. *ivi*, pp. 1282-1284].

¹⁹ Cfr. *ivi*, Pars III, [*Praefatio*], in *Opera*, Bd. 1, cit., pp. 120 e sgg.; [tr. it. *ivi*, pp. 1315-1317: «Per ora, infatti, voglio ritornare a quelli che preferiscono detestare o desiderare anziché intendere gli affetti e le azioni degli uomini. A costoro senza dubbio sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini con

stione riguardo a se sia buono per un triangolo che la somma dei suoi angoli sia uguale a due angoli retti: sappiamo che è così e che deve essere così. Nello stesso senso dobbiamo considerare le azioni umane: esse devono essere considerate come se fossero linee o figure. La matematica è, secondo Spinoza, l'unico mezzo con cui la mente umana potrebbe essere protetta contro – e liberata da – l'inveterato pregiudizio della teleologia che sta guastando e ostacolando tutta la nostra conoscenza della verità²⁰. Non si può negare che tutte queste conclusioni sembrino seguire di necessità dai principi esposti da Spinoza, a partire proprio dalle premesse del suo sistema. Ma Leibniz, che in un certo senso condivide queste premesse, è lontano dal trarne le stesse conclusioni. Egli, al contrario, sostiene la legittimità della teleologia. L'ordine logico dell'universo non è opposto al suo ordine teleologico. Anzi, entrambi gli ordini sono coinvolti l'uno nell'altro, essendo, dal punto di vista della metafisica, due differenti espressioni della medesima, indivisibile costituzione delle cose. C'è una "*harmonia praestabilita*" tra il regno della natura e il regno degli scopi – tra le cause efficienti e le cause finali delle cose²¹ o – dal momento che Leibniz esprime il suo pensiero nei termini propri della filosofia medievale – tra il "*regnum Naturae*" e il "*Regnum Gratiae*"²². Nonostante la difesa di questa radicale unità, che è il centro e il *focus* stesso della filosofia di Leibniz, l'armonia tra libertà e necessità è oppressa da tali sistematiche difficoltà, che anche un logico tanto eccellente e potente come Leibniz non è stato capace di sciogliere perfettamente. Si sforzò per tutta la vita di combattere contro tali difficoltà e di colmare lo scarto sussistente tra libertà e necessità – ma si potrebbe dubitare sul fatto che sia realmente riuscito a risolvere questo problema, il quale, benché in modo piuttosto diverso, è stato successivamente posto da Kant nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*.

procedimento geometrico, e voglia dimostrare con ragionamento certo cose che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende»].

²⁰ Sulla critica della tradizionale concezione teleologica del mondo e sul valore terapeutico della conoscenza matematica, si veda ivi, Pars I, Appendix, p. 69; [tr. it. cit., ivi, 1207 e sgg.].

²¹ G. W. Leibniz, *Monadologie*, cit., Bd. 6, § 79, S. 620 [tr. it. cit., pp. 93-95: «Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali e mediante appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, ossia dei movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro»].

²² Ivi, §87, S. 622 [tr. it. cit., ivi, p. 97: «[...] abbiamo individuato una perfetta Armonia tra i due regni della Natura, l'uno delle cause efficienti e l'altro delle cause finali. A questo punto dobbiamo mettere in rilievo ancora un'altra Armonia, quella fra il regno fisico della Natura e il regno morale della Grazia. In altri termini, si tratta dell'Armonia fra Dio considerato come Architetto della Macchina dell'universo e Dio considerato come Monarca della Città divina degli spiriti»].

§. 8.²³

In questo paragrafo Leibniz ci conduce a uno dei più importanti e originali concetti della sua filosofia: quello di “sostanza individuale”. La sostanza individuale significa per Leibniz la stessa cosa che è espressa, con altro modo di dire, con il termine monade. Perciò comprendere questo paragrafo nel suo pieno significato è di massima importanza, dal momento che la comprensione del sistema della monadologia e la conoscenza delle sue fonti e fondamenta sistematiche dipendono dalla definizione di sostanza individuale presentata da Leibniz. Quest’ultimo tenta di dare una nuova definizione di sostanza, in luogo di quella classica stabilita da Aristotele. Per Aristotele la sostanza implica l’idea di *ὑποκείμενον*, ossia di ciò che sta alla base di tutte le proposizioni che possono essere formulate riguardo alla natura di una cosa, di ciò che sostiene e supporta tutte le qualità, le proprietà, i predicati che potrebbero essere attribuiti a questa cosa, e che in se stessi non possono essere attribuiti ad un altro oggetto²⁴. Questa definizione classica di sostanza non è respinta né negata da Leibniz; egli non la considera falsa, né sbagliata in se stessa, ma asserisce che non è affatto sufficiente; che richiede un completamento e che solo questo completamento può conferirle il suo vero significato e il suo proprio valore filosofico. Aristotele ha dato unicamente la “definizione nominale” della sostanza²⁵, il che significa che l’ha determinata soltanto secondo una delle sue proprietà, non scoprendo il vero e proprio centro del suo significato, dal quale tutte le sue proprietà possono essere ricavate.

Questa definizione nominale di sostanza, secondo il parere di Leibniz, dev’essere sostituita da una sua definizione reale. Cosa si intende con questa differenza tra definizione nominale e reale, quando considerata nel suo senso più universale? Credo significhi questo: che la nozione di sostanza, così com’essa era usata precedentemente nella filosofia greca e medievale, non è una nozione auto-evidente e auto-sufficiente, dovendo essere invece fondata su un altro principio al fine di essere compresa e spiegata perfettamente. E

²³ Nei manoscritti di Cassirer non è stato rinvenuto il commento dei paragrafi IV-VII del *Discorso di metafisica*.

²⁴ Cfr. Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a 11-14, in *Opera*, Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri edit Academia Regia Borussica, Berlin 1831, Bd. 1; [tr. it. Aristotele, *Le categorie*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989, p. 305].

²⁵ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § VIII [tr. it. cit., p. 110: «è ben vero che, quando si attribuiscono più predicati a uno stesso soggetto, e questo non viene attribuito più a nessun altro, il soggetto si chiama sostanza individuale: ma questo non basta, perché tale spiegazione è soltanto nominale»].

questo principio è esattamente quello che abbiamo incontrato nei paragrafi precedenti. Il concetto di sostanza, nel suo significato pieno e perfetto, non può essere definito né spiegato se non riferendolo al «*principium rationis sufficientis*». La sostanza non è solamente il soggetto logico di tutte le qualità, le proprietà e gli attributi, ma è anche ciò che comprende in se stessa la *ragione* di tutte queste qualità. Queste ultime non sono solo annesse alla sostanza in modo del tutto superficiale – così che possano appartenere o non appartenere ad essa. Al contrario: ogni qualità che, in un senso vero e reale, può essere attribuita alla sostanza e predicata della sostanza, deve avere una connessione necessaria con la natura della sostanza stessa; non dev'essere solo annessa alla sostanza, ma fondata nella sua vera e propria essenza, così che questa essenza non possa essere compresa completamente senza questa proprietà. La nuova concezione implicata in questo pensiero leibniziano potrebbe essere anche espressa tramite le parole con cui Leibniz nega e annienta la concezione di “*accidens*” nel senso formulato e applicato da Aristotele e dai suoi seguaci medievali. Anche il *nome* “*accidens*” – che è la traduzione del termine aristotelico *συμβεβηκός* – contiene in se stesso il suggerimento e l'avvertimento che l'accidente non debba essere considerato come appartenente essenzialmente alla sostanza, ma come stante rispetto alla sostanza in una connessione piuttosto esterna e casuale²⁶. Nella storia della filosofia *inglese* questo punto di vista è stato enfatizzato, ad esempio, da Locke. Come sottolinea quest'ultimo nella sua celebre critica della nozione di sostanza²⁷, c'è solo una conoscenza meramente empirica della connessione della sostanza con le sue qualità, ma non v'è alcuna connessione a priori, alcuna intuizione che questa o quella sostanza *debba* avere queste determinate proprietà e non possa averne altre. Lo zucchero, ad esempio, è bianco, è dolce, etc., ma noi veniamo a conoscenza del fatto ch'esso abbia queste qualità soltanto mediante l'esperienza, non potendo tramite alcun mezzo dedurle e spiegarle partendo dall'essenza dello zucchero stesso; la quale essenza, dal momento che ci è completamente ignota, non può contenere alcuna possibile spiegazione per qualunque conoscenza empirica, per la conoscenza di una questione di fatto. La tesi di Leibniz, così come contenuta in questo paragrafo, è il contrappunto a siffatto argomento di Locke, la sua vera

²⁶ Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, V 30, 1025a 14-16, in *Opera*, cit., Bd. 2; [tr. it. *La metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 2002, p. 341].

²⁷ Cfr. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Ch. XXIII, § 2, ed. by A. Campbell Fraser, [Gale], Oxford 1894, pp. 391 e sg.; [tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino, pp. 350 e sgg.].

e propria antitesi. Ciò che Leibniz intende è che ogni proprietà, ogni qualità attribuita a una sostanza, non può che “inerirle”; deve veramente appartenerele; deve, cioè, esservi una reale omogeneità tra la natura della sostanza e la qualità – un’alleanza, per dir così, tanto forte e intima che entrambe, la sostanza e la qualità, siano connesse tra loro e legate l’un l’altra al punto da poter essere divise e separate unicamente da un modo di pensare del tutto superficiale e arbitrario. La ragione addotta da Leibniz per questa nuova comprensione della relazione tra “sostanza” e “*accidens*” consiste nel fatto che, se non fosse per questa comprensione, non potrebbe esser data affatto una vera concezione di ciò che si intende per sostanza *individuale*. Per illustrarla tramite l’esempio offerto da Leibniz stesso: cosa intendiamo quando parliamo della sostanza individuale di questo o quell’uomo, per esempio della sostanza individuale di Alessandro il Grande? Intendiamo una determinata idea e una determinata opinione di Alessandro il Grande che non può essere applicata e non si addice a un gran numero di differenti cose, ma si addice e corrisponde solo a questa persona singola e individuale. Nessun concetto generale può darci una perfetta determinazione di questo genere. Dicendo che Alessandro è un uomo, che è greco, che è un re, noi abbiamo senza dubbio formulato proposizioni e giudizi veri su di lui. Tuttavia, tutte queste proposizioni, quand’anche intese nel loro insieme, non sono affatto spiegazioni e determinazioni sufficienti della natura di Alessandro, di quella peculiare qualità che lo denota in quanto singolo individuo e lo distingue da tutti gli altri individui, che infatti potrebbero essere egualmente compresi sotto i concetti e i nomi generali di ‘uomo’, ‘re’, ‘greco’. Alessandro non è solo un uomo, un greco, un re (come un caso singolo del genere uomo, re, greco), ma è questo uomo individuale, questo re individuale, ecc. Dunque, una sua vera nozione non può essere raggiunta a meno che non formuliamo una sua nozione contenente non solo una singola qualità o una serie di singole qualità, ma comprendente l’insieme di tutte le qualità e di tutti gli attributi che potrebbero appartenergli e che perciò potrebbero di diritto essergli predicati. La totalità di tutte le proposizioni vere che potrebbero essere formulate rispetto ad un soggetto, la totalità di tutti i possibili predicati corrispondenti a questo soggetto, è, perciò, l’unica espressione e l’unica spiegazione logica sufficiente di ciò che è designato con il nome di sostanza individuale. Questa conoscenza completa e perfetta, è vero, non può essere raggiunta che da Dio, da un “*intellectus infinitus*”²⁸. Dio, che è dotato di questa conoscen-

²⁸ Leibniz stesso fa menzione della somma e infinita essenza di Dio nel primo paragrafo del *Discours de*

za, vede nell'idea di Alessandro non solo questa o quella singola qualità, ma l'intero corso di eventi che noi chiamiamo, con un nome sommario, la vita di Alessandro. Egli ha l'unica visione vera e onnicomprensiva di ciò che è Alessandro, una cognizione *a priori* della sua natura ed essenza, mentre noi, in quanto uomini, non possiamo concepire il tutto, ma solo alcune parti e alcuni frammenti di esso; non possiamo avere che nozioni storiche né formulare altro che proposizioni empiriche riguardo a ciò che appartiene ad Alessandro e che – in maniera più o meno fortuita – gli è accaduto.

§ 9.

Da ciò segue immediatamente uno dei più famosi principi della filosofia di Leibniz – il principio che è comunemente detto “*principium identitatis indiscernibilium*”²⁹. Non ci sono due sostanze che in ogni rispetto [*respect*] siano veramente le medesime, che abbiano in comune *tutte* le qualità. Ogni sostanza individuale ha, al contrario, la sua propria incomparabile natura – una natura che appartiene esclusivamente a se stessa e che non può essere condivisa da altre sostanze. La «sostanza individuale» è indivisibile – non nel senso fisico del termine, ma in quello logico e metafisico. Questa individualità non significa, o significa quantomeno solo in un senso davvero inaccurato e subordinato – che la sostanza non possa essere fatta a pezzi, non possa essere divisa in singole parti. Significa l'unità trascendentale della sostanza – cioè che la sua essenza, la sua costituzione, è unica e non può essere comparata a nessuna altra cosa. Relativamente a questo problema, c'è un piccolo aneddoto, la veridicità del quale è confermata da Leibniz stesso³⁰. Quest'ultimo racconta che un giorno stava passeggiando in compagnia della sua allieva principessa, Sophie Charlotte di Hannover, nei giardini del castello di Herrenhausen e che, nel discutere di alcuni problemi filosofici, egli cercò di spiegare il senso del

métaphysique § I, p. 427; [tr. it. cit. p. 104, compendiata nella formula: «Dio è un Essere assolutamente perfetto»].

²⁹ [Leibniz descrive il principio d'identità degli indiscernibili nella *Monadologia* come segue: «Nella Natura, infatti, non esistono due Esseri che siano perfettamente uguali, e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna, cioè una differenza fondata su una denominazione intrinseca». G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 63].

³⁰ Allusione a passi come il seguente: «Non vi sono due individui indiscernibili. Un gentiluomo di spirito, amico mio, parlando con me alla presenza di madame Elettrice, nel giardino di Herrenhausen, era convinto di poter trovare due foglie interamente simili: l'Elettrice lo sfidò e lui corse a lungo invano per cercarle» G. W. Leibniz, *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke. Leibniz viertes Schreiben*, cit., p. 372; [tr. it. *Carteggio Leibniz-Clarke*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di D. O. Bianco, Utet, Torino 1967, cit., p. 510].

«*principium identitatis indivisibilium*». Per spiegare questo principio sostiene che, nell'innumerabile moltitudine di foglie contenute nel parco, sarebbe impossibile trovarne due esattamente identiche per forma e dimensioni. I cortigiani che stavano accompagnando la principessa dubitarono del fatto e cominciarono ad andare con impazienza in cerca di due foglie tanto somiglianti l'un l'altra da non essere distinguibili in nessun modo. Ma, naturalmente, fallirono in questo tentativo e la verità del principio fu confermata da questo più sorprendente esempio empirico. Tuttavia, è chiaro che tale affascinante racconto non possa essere considerato come una vera spiegazione del senso con cui il «*principium identitatis indiscernibilium*» debba essere compreso. Non è affatto un principio empirico che necessita di prove empiriche e che può essere confermato o rifiutato da tali prove; è invece inteso, da Leibniz, come un principio logico e metafisico derivato da una speculazione *a priori* riguardante la costituzione originale, la vera e propria natura delle cose. La semplice analisi di ciò che è contenuto nel pensiero e nell'idea di una sostanza individuale porta alla presa d'atto che non ci sono e non possono esserci due sostanze individuali che siano uguali sotto ogni rispetto. Nel sistema della monadologia ogni sostanza ha la propria unica e incomparabile natura ed essenza; ogni sostanza è divisa da tutte le altre, è, per così dire, separata da un abisso, un vero e proprio abisso che non è possibile superare. Ma, nell'accettare questa dottrina fondamentale della monadologia di Leibniz, andiamo incontro a un problema nuovo e molto difficile. Supponendo che non ci sia alcuna influenza immediata, alcuno «influsso fisico» di una monade sull'altra³¹; supponendo cioè, piuttosto, che ogni monade sia un mondo in se stesso e per se stesso, come dev'essere concepita la connessione tra questi mondi infiniti e infinitamente diversificati? La soluzione a siffatto problema è contenuta per Leibniz nel principio filosofico che è il corollario e il complemento assolutamente necessario alla sua definizione di sostanza individuale. È il principio dell'«*harmonia praestabilita*», dell'armonia prestabilita³². Ogni monade ha la

³¹ Allusione a passi come il seguente: «Dalla nozione di sostanza individuale deriva che, anche secondo rigore metafisico, tutte le azioni, azioni e passioni delle sostanze, sono spontanee, salvo la dipendenza delle creature da Dio e che nessun reale influsso può reciprocamente essere tra loro, dato che ciò che accade a ciascuno, fluisce dalla sua natura e nozione anche se si fingesse che tutte le cose venissero a mancare; infatti ciascuno esprime interamente l'universo». G. W. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. 7, p. 312; [tr. it. *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale in Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 261]

³² Allusione a passi come il seguente: «Ora, questo legame, questo adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte, fa sì che ogni sostanza semplice abbia dei rapporti che esprimono tutte le altre e sia di

sua propria, incomparabile natura ed essenza; è una creazione di Dio peculiare e indipendente: ma tutte queste creazioni sono, nondimeno, collegate e ordinate l'una all'altra. Perché Dio non è un manovale che fa un lavoro dopo un altro e che lo compie seguendo uno schema particolare. Egli non concepisce alcun piano speciale e singolare, bensì tutti i piani escogitati da lui sono creati tramite la medesima azione, completamente e assolutamente indivisibile. Mediante questa azione Dio creò non una singola sostanza individuale, ma l'universo delle sostanze tutte – e questa armonia, questa coincidenza di tutte le molteplici e innumerevoli produzioni di Dio è l'unica spiegazione possibile del loro essere connesse e collegate l'un l'altra – benché non vi sia tra loro alcuna influenza. La connessione è ideale, non fisica, non è fondata sul fatto che c'è un'impressione immediata compiuta da una sostanza su di un'altra, una causalità empirica, ma dipende da quell'intima e originale connessione che consiste nei pensieri di Dio³³. Le cose non sono realmente e radicalmente separate da ogni altra perché questi pensieri di Dio, che sono la vera origine delle cose, non sono del tutto separati, ma formano un'unità indistruttibile, un sistema chiuso in se stesso e connesso con se stesso.

§. 10.

Questo paragrafo richiama una particolare attenzione sul fatto che la dottrina delle monadi, la ripresa della dottrina aristotelica e di quella scolastica rispetto alla natura e all'azione delle sostanze individuali, non ha alcuna influenza immediata sulla concezione e sulla costituzione della scienza. La ricerca scientifica dei fenomeni della natura non può essere immediatamente influenzata, né immediatamente affetta, dal concetto di monade, dal momento che la monade, la sostanza individuale, ha un significato e un valore esclusivamente metafisico, non empirico. La ricerca scientifica, e soprattutto

conseguenza uno specchio vivente perpetuo dell'universo». G. W. Leibniz, *Monadologie*, cit., § 56, p. 448; [tr. it. cit., p. 85.]. Leibniz usa tale concetto soprattutto laddove si tratta della relazione corpo-anima, press'a poco come segue: «L'anima e il corpo seguono infatti ciascuno le proprie leggi, ma entrambi si accordano in virtù dell'*Armonia prestabilita* fra tutte le sostanze, le quali sono rappresentazioni di un unico e medesimo universo». Ivi, § 78, p. 620; [tr. it. ivi, p. 93 nota 98].

³³ Ciò fa riferimento ad affermazioni come la seguente: «*et una Monas non dependet ab alia per influxum-physicum, sed per idealem, dum auctor rerum initio unam alteri accommodavit*». G. W. Leibniz, *Brief an Christian Wolff vom 9. Juli 1711*, in *Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff*, aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover, hrsg. von C. I. Gerhardt, [H.W. Schmidt], Halle a. d. Saale 1860, p. 140.

la filosofia della natura, deve intraprendere la propria strada – una strada del tutto indipendente da qualunque considerazione metafisica circa la natura della sostanza. Perché la scienza non si occupa delle sostanze, ma dei fenomeni della natura. Il suo campo d'azione non è il mondo sovrasensibile, ma quello sensibile: e in questo campo, di una singola esperienza sensibile e di un fenomeno naturale non possono essere addotte ragioni, né offerte spiegazioni, che non siano appartenenti al mondo sensibile stesso e che non siano pertanto rinvenibili e dimostrabili col ricorso all'esperienza. L'esperienza e la matematica sono, dunque, le uniche vere guide dell'indagine della natura – e nessuna menzione di ragioni metafisiche e nessun riferimento alla natura assoluta delle monadi devono influenzare e confondere i metodi empirici e matematici della filosofia della natura. Leibniz, dunque, per ciò che concerne la fondazione del suo sistema metafisico, è in un certo senso un seguace di Aristotele e della filosofia scolastica; è, invece, a tutti gli effetti un moderno, un prosecutore di Galilei e di Descartes, per quanto riguarda l'indagine e la spiegazione dei fenomeni fisici. Le «*occultae qualitates*», le «*formae substantiales*» degli Scolastici qui vanno interamente rifiutate³⁴. Tutti i fenomeni e gli eventi naturali devono essere spiegati semplicemente tramite l'osservazione e la sperimentazione, a partire da cui trarre inferenze e deduzioni matematiche. Menzionare Dio, le monadi, la natura e la costituzione del mondo meramente intelligibile è in questo campo non soltanto superfluo, ma anche pericoloso; è una conoscenza ingannevole che ci trae in errore e ci impedisce di indagare le vere ragioni delle cose. Tutti i fenomeni della natura, senza alcuna eccezione, devono essere spiegati tramite ragioni meramente matematiche e meccaniche, senza fare riferimento e appello alle forme sostanziali e alle loro azioni.

§ 11/12.

Nel precedente paragrafo abbiamo visto che Leibniz, nell'esplorazione e nella spiegazione dei fenomeni naturali, non ammette alcuna causa che non possa essere dedotta né da fatti osservabili né da inferenze matematiche. Difende, pertanto, una visione esclusivamente meccanica nel campo della filosofia della natura, ed è uno dei più forti e più precoci sostenitori della spiegazione

³⁴ Su ciò si veda: G. W. Leibniz, *Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. 7, pp. 337-344.

meccanica dell'universo materiale nella filosofia moderna. Ma, relativamente a questo problema, c'è una grande differenza tra la visione di Leibniz e quella sostenuta e difesa da Descartes. Lo scopo principale di questo paragrafo è l'esposizione di tale differenza³⁵. Spiegazione meccanica dell'universo significa per Descartes spiegazione meramente geometrica. Perché secondo Descartes non c'è affatto differenza tra la cosa che noi chiamiamo «spazio» e la cosa che siamo abituati a chiamare “materia” [*Matter*]. Tra materia e spazio non c'è una differenza reale, ma soltanto nominale; non c'è distinzione essenziale, ma solo una “*distinctio rationis*”³⁶. La materia è davvero la stessa cosa dello spazio, perché l'unica qualità della materia che può essere compresa chiaramente e distintamente è la sua estensione. In questo modo tutte le proprietà sensibili della materia sono ridotte, da Descartes, a differenze di estensione, e dunque meramente quantitative³⁷; tutta la fisica è ridotta alla geometria e dissolta nella geometria. In forte opposizione a questo, Leibniz sostiene e difende l'opinione che vi sia una radicale differenza tra geometria e fisica, tra estensione e materia. La materia è senza dubbio una cosa estesa, ma non è in nessun modo soltanto una cosa estesa. È dotata di qualità che non possono essere ridotte a mera estensione. Una tale qualità è per Leibniz la forza di cui pensiamo sia investito un corpo, forza che pensiamo come se fosse incarnata nel corpo. Questa forza non è una qualità materiale, ma immateriale; non è estensiva, ma intensiva, ed è con ciò qualcosa di piuttosto differente dalla materia e dallo spazio. La vera spiegazione dei fenomeni naturali, in particolare del fenomeno più universale del moto, secondo Leibniz, non può perciò essere trovato qualora ci interessassimo soltanto delle proprietà geometriche, dell'estensione e delle sue diverse figure e forme. A dispetto della spiegazione geometrica offerta da Descartes nei suoi *Principia Philosophiae*³⁸, è richiesta una spiegazione dinamica dell'Universo – una spiegazione in virtù del concetto di forza³⁹. Ma questo concetto,

³⁵ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XII, p. 436; [tr. it. cit., p. 114].

³⁶ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, Pars II, § X, in *Œuvres*, Bd. 8a, [Léopold Cerf], Paris 1905, p. 45; [tr. it. cit., vol. II, p. 109].

³⁷ Ivi, Pars II, § XI, p. 46; [tr. it. ivi, pp. 109-110].

³⁸ Ivi, Pars II, § XXV, p. 43 e sg; [tr. it. ivi, p. 117].

³⁹ Cfr. G. W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Pars II, ad § 25, in *Die Philosophischen Schriften*, cit., Bd. 4, p. 369; [tr. it. *Osservazioni sulla parte generale dei «Principia» di Cartesio*, in *Scritti filosofici*, vol. II, a cura di D. O. Bianco, Utet, Torino 1968, p. 87: «Onde se null'altro c'è nel moto che questo reciproco mutamento, ne segue che non si dà in natura nessuna ragione per cui sia opportuno ascrivere il moto ad una cosa piuttosto che ad altre. Conseguenza di ciò sarà l'inesistenza del moto reale. Pertanto, affinché si dica che qualcosa si muova, richiederemo non solo che cambi luogo rispetto alle altre cose ma pure che ci siano in esso la causa, la forza e l'azione del mutamento».

nonostante appartenga solo al mondo fisico e sembri non avere altro senso e altro significato che quello di servire come mezzo per la spiegazione dei fenomeni fisici, per com'è invece concepito da Leibniz, ci riconduce ancora una volta a considerazioni metafisiche. Perché ciò che chiamiamo con il nome di forza non è una cosa sensibile, ma sovra-sensibile, non una qualità materiale, ma immateriale. Grazie a questa immaterialità, la forza, come dice Leibniz, ha una relazione e un'affinità non tanto con l'essenza del corpo, quanto con quella dell'anima⁴⁰; ha una certa analogia e congenialità con l'anima che, comunque, in questo paragrafo è soltanto accennata. La spiegazione completa di siffatta analogia è offerta da Leibniz nei paragrafi a seguire del *Discorso di metafisica* e nei suoi altri scritti, soprattutto nella sua *Monadologia*⁴¹.

§. 13

In questo paragrafo siamo ricondotti ancora al problema della libertà e della volontà. La pretesa libertà del volere è compatibile con il principio di ragione? E in quale maniera potrebbe esser riconciliata con questo principio? Leibniz afferma che c'è una possibilità di riconciliare il concetto di volontà libera con il determinismo implicato dal principio di ragion sufficiente. Con quest'ultimo principio si sostiene che tra la natura originale dell'uomo e le sue singole azioni c'è una connessione di tal tipo che ogni singola azione è determinata da quella natura e che, di conseguenza, la conoscenza di quella natura implica in se stessa la conoscenza di tutte le sue particolari azioni. Chiunque avesse la nozione completa di Cesare, chiunque conoscesse la sua sostanza individuale – una conoscenza che, è vero, è riservata solo a Dio – potrebbe dedurre da essa tutti gli eventi particolari che potrebbero accadere a Cesare, e tutte le azioni per le quali si deciderà in un certo momento della sua vita. Ma con ciò si potrebbe concludere che Cesare, nel compiere una tale azione, per esempio nel passare il Rubicone, non era affatto libero; che quella singola azione era necessaria, levandosi e originandosi dalla natura di Cesare, conferitagli da Dio al principio delle cose, nel piano originario della creazione. Leibniz non nega questa conseguenza, ma tenta di indebolirla e mitigarla con

⁴⁰ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XII, p. 436; [tr. it. p. 114 «la natura del corpo non consiste totalmente nella sola estensione, cioè in grandezza, figura e movimento; ma è necessario riconoscerci qualche altra cosa che ha un certo rapporto con le anime, e che si chiama comunemente *forma sostanziale*»].

⁴¹ Cfr. G. W. Leibniz, *Monadologie*, cit., pp. 607-623; [tr. it. cit., pp. 67-71].

una distinzione logica. Ci sono due tipi di necessità: una riferita al mondo logico, il mondo della verità, l'altra riferita a quello dei fatti, il mondo empirico. Nel primo senso, chiamiamo "necessaria" ogni connessione delle idee o dei concetti che è di tal fatta che la negazione di essa implicherebbe una contraddizione. Tutti gli assiomi e tutte le proposizioni della geometria hanno una necessità di questo genere: la loro negazione sarebbe equivalente all'annichilimento del principio di contraddizione. Questo principio è, dunque, la fondazione delle "*aeternae veritates*", di tutte le verità puramente logiche e matematiche. Ma per le "*vérités de fait*", per le verità riguardanti questioni di fatto, il principio di contraddizione, benché necessario, non è una condizione sufficiente. Nel pensiero di un Cesare che non passa il Rubicone non vi sarebbe contraddizione; esso non implica in se stesso alcuna impossibilità logica. Ciò perché Dio *avrebbe potuto* creare un mondo con un tale Cesare – benché egli non l'abbia fatto davvero, dal momento che un tale mondo non sarebbe stato il migliore dei mondi possibili. Con questa argomentazione Leibniz cerca di dimostrare che la connessione tra la nozione di Cesare e ogni singola azione di Cesare non è necessaria, ma solo contingente. E che, dunque, la necessità di una simile azione non è assoluta, ma solo ipotetica. Dato questo Cesare, è invece necessario che egli debba agire in una certa maniera e non possa fare altrimenti – ma non è assolutamente necessario che un tale Cesare debba esistere; potrebbe esserne esistito anche un altro. L'esistenza di un altro Cesare non implicherebbe contraddizione; sarebbe stato pertanto logicamente possibile; ma Dio non attualizzò questa possibilità perché il mondo contenente un simile Cesare non avrebbe avuto lo stesso grado di perfezione del nostro mondo attuale.

Ma si può senza dubbio obiettare che questa pretesa soluzione del problema della libertà sia soltanto apparente: non risolve la questione, ma la pone. Ciò perché quella necessità, logica e ipotetica, che Leibniz cerca di dimostrare, non è assolutamente una dimostrazione sufficiente della possibilità di quel senso di libertà che si intende e si presuppone quando si discute il problema etico del libero arbitrio. Almeno per questo problema, per l'idea della libertà nel suo senso morale, non fa una vera differenza se la necessità di un atto sia, dal punto di vista della logica, una necessità assoluta o ipotetica, perché in entrambi i casi il compimento di un'azione è perfettamente determinato dai suoi antecedenti, dalla somma di tutte le circostanze precedenti. L'unico *vero* Cesare – il Cesare di questo singolo mondo effettivo – deve dunque aver sorpassato il Rubicone – e l'altro Cesare, che avrebbe potuto agire in un'altra maniera, appartiene unicamente al regno delle possibilità, non a quello della real-

tà. Così il vero Cesare non era libero, ma legato da condizioni che non avrebbe assolutamente potuto eludere – la sua azione era una conseguenza della sua propria natura e dell'intero stato dell'universo. Il punto debole dell'argomentazione di Leibniz sulla libertà del volere consiste dunque – per usare le parole di Kant⁴² – nel fatto che Leibniz non ha distinto, in modo chiaro e preciso, la prospettiva logica del problema da quella etica; che, nella filosofia di Leibniz, non era possibile alcuna discriminazione tra la ragione teoretica e la ragione pratica.

§ 14.

Dalle precedenti nozioni di Dio e di sostanza individuale, Leibniz deduce immediatamente il punto di vista epistemologico che noi siamo abituati a chiamare "idealismo". L'idealismo racchiuso nel sistema di Leibniz sta nell'idea che le uniche cose che sono reali nel vero, metafisico, senso della parola, sono le sostanze semplici e che queste sostanze non hanno proprietà materiali, ma esclusivamente spirituali.

Tuttavia, supponendo la verità di questa dottrina, qual è il significato di quella realtà che designiamo con il nome di «materia», di mondo corporeo? Leibniz risponde che la materia non è reale nello stesso senso in cui lo sono le monadi, le sostanze semplici. Nessuna realtà sostanziale né metafisica può essere debitamente attribuita alla materia, ma solo una realtà fisica, cioè fenomenica⁴³. Quello che chiamiamo materia è la serie di percezioni, di rappresentazioni che ogni semplice monade, ogni sostanza individuale continuamente produce fuori di sé. Il mondo della materia, delle cosiddette sostanze corporee non è, dunque, una realtà assoluta, indipendente, autosufficiente, ma dipende dalla realtà delle sostanze semplici ed è ricavata da questa. L'annichilimento di quelle sostanze semplici annichilirebbe perciò, *eo ipso*, il mondo della materia – dal momento che la materia è definita da Leibniz come un

⁴² Cassirer allude qui all'idea kantiana dell'autonomia della legislazione morale rispetto a quella naturale: cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Bd. 4, hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer, [Bruno Cassirer], Berlin 1913, pp. 305 e sgg.; [tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997, pp. 446-448. I curatori dell'edizione tedesca, rimandano al commento di E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, a cura di M. Dal Pra, La nuova Italia, Firenze 1977, pp. 303 e sgg.].

⁴³ La concezione leibniziana della materia, rispettivamente idealistica e fenomenalistica, trova la sua espressione più chiara, tra le altre, nel carteggio con De Volder. Cfr. G. W. Leibniz, *Brief an Burcher de Volder vom 30. Juni 1704*, in *Die Philosophischen Schriften*, Bd. 2, Berlin 1879, pp. 267-272, spec. p. 268.

mondo di rappresentazioni aventi la loro unica fondazione e la loro stessa fonte nella forza rappresentativa, di cui ogni monade è dotata e che costituisce la sua qualità essenziale.

Ma supponendo che quest'argomentazione sia vera, sembra sorgere una questione nuova e molto difficile. Se la materia non ha alcuna realtà metafisica, se non ha verità in sé e per sé, non è necessario considerarla come una mera illusione? La materia è qualcosa, o non contiene che le mere ombre delle cose? A tale questione Leibniz risponde che la realtà *fenomenica* della materia, che egli sta difendendo, non può assolutamente essere confusa con il suo essere una mera illusione, un inganno dei sensi. Non siamo ingannati dalla rappresentazione della materia, dalla rappresentazione dell'universo corporeo – perché quella rappresentazione è fondata sulla natura delle monadi in quanto sostanze semplici, ed è, in questo senso, una rappresentazione non solo vera, ma anche necessaria. Questa necessità è senza dubbio una necessità non assoluta, ma meramente ipotetica: a condizione che ci siano sostanze semplici, dotate di un potere di rappresentazione, esse devono produrre, devono sviluppare fuori da loro stesse quella serie di fenomeni che definiamo mondo naturale o materiale. Quello che intendiamo, o che dovremmo intendere, per realtà della materia è, perciò, non l'affermazione che essa è un essere assoluto e indipendente – una “cosa in sé”, secondo la terminologia kantiana⁴⁴ –, ma quella per cui essa è un'apparenza, un fenomeno – un fenomeno, comunque, che non è ingannevole, ma che ha il suo “*fundamentum in re*”⁴⁵ (per usare un termine che Leibniz ha preso in prestito dai filosofi scolastici).

La verità della materia, la verità del mondo fenomenico consiste, perciò, nel fatto che questo mondo, lontano dall'aver un'essenza assoluta e separata, accanto alle monadi e fuori dalle monadi, ha, nondimeno, un certo ordine in se stesso; che le sue manifestazioni non si susseguono casualmente, ma hanno un corso regolare, una connessione l'una con l'altra che non deve essere alterata in modo arbitrario, ma che obbedisce a leggi invariabili e necessarie. Questa regolarità, questo ordine, questa reciproca determinazione dei feno-

⁴⁴ Sulla differenza tra cosa in sé e fenomeno, cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 70 e sg.; [tr. it. cit., p. 121, nota a.].

⁴⁵ Sul concetto di fenomeno ben fondato si veda G. W. Leibniz, *De methodo distinguendi phaenomina realia ab imaginariis*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, [Gerhardt], Berlin 1890, pp. 319-322; [tr. it. *Sul modo di distinguere i fenomeni reali dai fenomeni ideali*, in *Scritti filosofici*, vol. II, cit., pp. 715-718]. Cfr. anche G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre IV, Ch. IV, § 4, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 5, [Gerhardt], Berlin 1882, p. 373; [tr. it. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori riuniti, Roma 1982, p. 380].

meni, è il vero senso, l'unico senso possibile, in cui la realtà della materia deve essere compresa. "Apparenza" ["*Appearance*"] non è perciò – per Leibniz così come per Kant – in alcun modo equivalente e sinonimo di inganno o illusione; "*Erscheinung*" ["fenomeno"] non è lo stesso che "*Schein*" ["parvenza"]⁴⁶. Ogni mondo dei fenomeni ha la sua "verità", nella misura in cui ha una connessione con se stesso, e la totalità delle sue apparenze forma non solo un aggregato, ma un sistema, un intero dominato e governato da leggi universali. Ma c'è ancora un altro e più profondo senso nell'affermazione circa la «realtà» del mondo fenomenico. I fenomeni rappresentati da una monade, da una sostanza semplice, non solo solamente ordinati e connessi in se stessi; c'è anche una relazione e una connessione tra i differenti fenomeni nelle differenti sostanze. Non può esserci, ovviamente, un'influenza immediata di una monade sull'altra, perché le sostanze semplici sono protette ed escluse da ogni influenza esteriore. Il riferimento di una sostanza a un'altra non ha perciò un significato fisico, ma meramente *ideale*. Le differenti sostanze sono corrispondenti l'una all'altra e rispondono l'una all'altra, non nel senso che ogni fenomeno in una sostanza è causato da un fenomeno in un'altra sostanza e deve essere spiegato tramite questa causazione, ma nel senso che tutti i fenomeni in tutte le sostanze hanno una relazione ideale l'un l'altro perché obbediscono, nella loro struttura, alle medesime leggi universali. L'"*influxus physicus*" di una sostanza sull'altra è negato da Leibniz; ma questo diniego non causa alcuno scarto nella concezione e comprensione dell'universo come un tutto, perché l'influenza fisica è sostituita dalla – e compensata con la – dottrina secondo cui, in un senso ideale, i differenti mondi, che sembrano divisi l'uno dall'altro, sono costruiti in accordo con uno stesso schema ideale, fondato da Dio e attualizzato nella sua creazione. Ogni sostanza individuale seguirà, nella sua rappresentazione del mondo, nello sviluppo dei suoi propri fenomeni, non altre leggi che quelle che sono legiferate e ordinate dalla sua propria natura e dalla sua propria essenza. Ma tutte queste peculiari nature, tutte queste specifiche essenze sono nondimeno poste in relazione e legate l'un l'altra, perché tutte loro sono soltanto la differente espressione dello stesso tema generale e del medesimo principio generale – il principio di una ragione universale che governa e pervade tutta la realtà.

⁴⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 76 e sg. (B 69); [tr. it. cit., p. 120].

§ 15/16⁴⁷.

Dal punto di vista della considerazione storica, questo paragrafo è molto importante perché in esso diventa manifesta la relazione della dottrina di Leibniz con le prospettive filosofiche dei suoi predecessori immediati. La spiegazione di Leibniz dimostra, nei suoi propri termini, la connessione con i problemi sollevati dalla filosofia di Descartes e sviluppati più avanti dalla scuola cartesiana. Il punto di partenza della filosofia cartesiana è stato il “cogito ergo sum”, l’auto-evidenza della coscienza⁴⁸.

La coscienza è l’unico fatto indubitabile, il terreno a cui tutta la nostra conoscenza deve essere ancorata e fissata, la verità e la certezza da cui dipendono tutte le altre verità e a cui esse possono essere ridotte. Nelle sue *Meditazioni di filosofia prima*, Descartes sviluppa questa dottrina sostenendo, e cercando di dimostrare, che la nostra conoscenza di un universo materiale, di un mondo di corpi, non può mai raggiungere lo stesso grado di perfezione e di certezza che appartiene alla nostra coscienza, alla conoscenza di noi stessi⁴⁹. Ma Descartes rifugge dalle conseguenze implicate in questa dottrina e non si arrischia a spiegarla e a svilupparla nel suo pieno senso. Egli restringe il suo idealismo e il suo fenomenismo al mondo dei fenomeni sensibili. Questi fenomeni, i fenomeni del colore, del suono e così via, sono, infatti, mere apparenze e posseggono un’esistenza meramente soggettiva⁵⁰. Esistono e sussistono, ma in una mente e per una mente che percepisce questi fenomeni, vede i colori, sente i suoni ecc. Tuttavia, questa prospettiva non è mantenuta da Descartes relativamente a quelle qualità delle cose che sono rivelate a noi non attraverso l’esperienza sensibile, ma tramite l’intuizione e la dimostrazione matematiche. Queste qualità sono *vere* qualità delle cose, in un senso ben diverso da quello relativo ai fenomeni meramente sensibili. Non appartengono soltanto a noi stessi, come soggetti percipienti, ma hanno una realtà e una sussistenza di per se stesse. La differenza tra questi due generi di qualità, la discriminazione tra il valore oggettivo delle qualità primarie e secondarie, della proprietà geo-

⁴⁷ *De facto*, Cassirer continua a spiegare il § 14, per poi passare direttamente al § 17, senza occuparsi dei §§ 15 e 16.

⁴⁸ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, Pars I, § VII, in Œuvres, Bd. 8a, cit., p. 7; [tr. it. cit., vol. II, pp. 71-72].

⁴⁹ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Synopsis*, in Œuvres, Bd. 7, cit., p. 12; [tr. it. cit., pp. 660-661].

⁵⁰ Cfr. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, Partie II, § IV, in Œuvres, Bd. 9, [C. Adam et P. Tannery] Paris 1904, p. 65; [tr. it. cit., vol. II, pp. 105-106].

metrica dello spazio, dell'estensione e del moto, e le proprietà meramente sensibili non può, è vero, essere dimostrata e dedotta da Descartes riferendosi a – e rifugiandosi in – un argomento meramente metafisico. Egli argomenta che la non-esistenza, l'irrealtà delle qualità matematiche – che sono non soltanto percepite dai nostri sensi, ma chiaramente e distintamente concepite dall'intelletto, dunque capaci di conoscenza razionale e di un'esatta definizione e dimostrazione –, non può non esser negata, perché una simile affermazione implicherebbe l'assurda supposizione che Dio possa essere considerato come un impostore che ci inganna di proposito⁵¹. Dal fatto che una simile supposizione deve essere assolutamente evitata, dal fatto che ciò è impossibile non solo da un punto di vista logico, ma anche morale, segue che deve esservi una verità oggettiva nelle nostre dimostrazioni e nei nostri ragionamenti matematici – che essi devono avere un valore non solo concettuale, ma metafisico; o che le idee della matematica pura non hanno soltanto un “*esse in intellectu*”, un essere intellettuale, ma che la realtà, la natura propria delle cose, è in accordo con loro e vi corrisponde. Tuttavia, è ovvia la debolezza di questa argomentazione e dell'uso di un simile modo metafisico di ragionare al fine di dimostrare e di spiegare una questione logica ed epistemologica. Così che anche i primi discepoli e i sostenitori più determinati della filosofia cartesiana in Francia non avrebbero insistito su questo tipo di dimostrazione. In particolare, Malebranche – che sotto questo aspetto appare come il predecessore immediato di Leibniz – respinge l'argomentazione cartesiana fondata sulla considerazione della veracità di Dio⁵². E con questo rifiuto si trova condotto a un idealismo molto più esteso e consequenziale. L'idealismo di Malebranche è il rifiuto della realtà assoluta non solo delle qualità sensibili, ma anche di quelle matematiche, non solo degli attributi percepibili come, ad esempio, il colore e il suono, ma anche degli attributi concettuali, come lo spazio, la figura e il moto. Da tale prospettiva, Malebranche è condotto all'affermazione, citata da Leibniz in questo paragrafo⁵³, secondo cui qualsiasi cosa possa essere trovata in una sostanza individuale e accadere in essa, può e deve essere spiegata unicamente per mezzo della relazione di questa sostanza a Dio – non per mezzo

⁵¹ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, VI, in *Œuvres*, Bd. 7, cit., p. 79f. [tr. it. cit., pp. 131-133].

⁵² [Gli editori tedeschi rinviando alla trattazione giovanile, da parte di Cassirer, di alcuni aspetti della dottrina delle idee e della conoscenza di Malebranche, contenuta nel primo volume della *Storia della filosofia moderna*, per meglio comprendere il rapporto del filosofo con il pensiero cartesiano. Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 620 e sgg].

⁵³ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XIV, p. 440; [tr. it. cit., p. 118].

della relazione della sostanza a un universo materiale. Ciò che chiamiamo percezione non deve essere spiegato tramite l'influenza della materia sullo spirito – perché una simile influenza sarebbe assolutamente inconcepibile –, ma per mezzo dell'azione della mente infinita di Dio sulla mente finita dell'uomo. Tutte le cose percepite da noi non sono percepite in modo immediato, ma solo mediatamente: non vediamo le cose in se stesse, ma per mezzo di Dio e in Dio: “*nous voyons toutes les choses en Dieu*”⁵⁴.

La dottrina di Leibniz segue questo punto di vista di Malebranche e sta con esso in una relazione molto stretta; ma Leibniz cerca ed esige di correggere il sistema di Malebranche in un punto molto importante. Nella dottrina di Malebranche, nel sistema dell'occasionalismo, tutta l'azione, nel vero senso della parola, è riservata a Dio e ridotta a Dio. Questo è l'unica origine di tutta l'azione, di tutta l'energia dell'universo. Né la «*substantia extensa*» né la «*substantia cogitans*», né il corpo né la mente, possono avere alcuna energia, alcun potere [power] di per sé: il potere che sembra apparire in entrambi è semplicemente preso a prestito dal potere e volere di Dio. Se un uomo alza il braccio sembra produrre, attraverso il potere della sua volontà, un cambiamento materiale nel mondo fisico, nell'universo materiale. Ma poiché un simile cambiamento, che in quanto questione di fatto sembra innegabile, sarebbe del tutto incomprendibile, ossia non ammetterebbe alcuna spiegazione logica o metafisica, allora il punto di vista del senso comune deve essere rifiutato e sostituito da una diversa e più profonda riflessione. Non è la materia che influenza la mente, né viceversa; non è il corpo che agisce sull'anima, né l'anima ad agire sul corpo. In entrambi i casi non c'è una causazione immediata, ma soltanto mediata, sia per ciò che riguarda materia e mente, che corpo e anima. È Dio che, sotto certe circostanze e in determinate occasioni, produce un certo cambiamento nel mondo materiale o spirituale. È Lui la “vera causa”, l'unico attore reale – nel senso metafisico del termine. I fenomeni corporei e quelli spirituali, le apparenze fisiche e psicologiche non hanno in se stesse potere causale [*efficient power*]; sono soltanto le “*causae occasionales*”, le cause incidentali tramite cui Dio è determinato nella sua azione⁵⁵. La principale obiezione che Leibniz solleva contro questo sistema consiste nel fatto che, supposta la sua veridicità,

⁵⁴ [In francese nel testo]. Cfr. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre III, Partie II, Ch. VI, in *Œuvres*, Nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction, par Jules Simon, [Charpentier], Paris 1846, Bd. 2, pp. 298-306; [tr. it. *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 2007, pp. 313-322].

⁵⁵ Ivi, p. 575 e sg.; [tr. it. cit., ivi, pp. 610 e sg.].

tutta l'individualità e tutta la pluralità sarebbero assolutamente abolite e ridotte a nulla. Non vi sarebbe e non potrebbe esservi alcuna individualità, se non una meramente apparente. Al contrario, scopo di Leibniz non è quello di distruggere l'individualità della sostanza e dell'azione, ma di enfatizzare e accrescere la loro importanza. Cerca di offrire una spiegazione dell'universo tale da poter raggiungere questo scopo. Il suo universo è, perciò, non monistico, ma pluralistico. Accanto a Dio ci sono innumerevoli, perfino infinite sostanze, ed ognuna di esse è fornita e dotata di una forza genuina, di una sorgente originaria d'azione. Sono sostanze agenti – non nel senso che sono spinte da un impulso esterno, come fossero forzate e sopraffatte da esso. Tutte le azioni delle sostanze individuali sono, al contrario, assolutamente spontanee; hanno il loro fondamento nella potenza delle sostanze stesse. Ogni sostanza semplice sviluppa fuori di sé l'intera serie dei suoi fenomeni, delle sue rappresentazioni. Segue, in questo sviluppo, non altra legge che quella che le è data dalla sua stessa essenza, dalla sua natura originaria e originale. Tutte queste leggi e, di conseguenza, tutte le differenti serie di fenomeni differiscono l'una dall'altra; non una coincide con un'altra. Ma benché non ci sia coincidenza, c'è una sorta di congruità, ossia una perfetta corrispondenza e una perfetta coordinazione di tutte le sostanze tra loro. Questo concetto di coordinazione e di corrispondenza è assunto da Leibniz dal campo della matematica. Nella geometria, ad esempio, possono esserci figure che non sono in alcun modo identiche e che devono essere distinte nella loro definizione e nelle loro proprietà, ma che, nonostante queste differenze, hanno una relazione reciproca in virtù del fatto che c'è una correlazione univoca [*ein-eindeutige Zuordnung*⁵⁶] tra tutti i punti dell'una e tutti i punti dell'altra figura. In un simile caso, Leibniz afferma che non c'è né identità né uniformità delle figure, bensì una connessione costante tale che esse possono rappresentarsi e manifestarsi reciprocamente⁵⁷. E, allo stesso modo, ogni sostanza individuale, sebbene custodendo la propria individualità e in nessun modo coincidendo con alcun'altra, ha una congruità e una corrispondenza con tutte le altre sostanze, col mondo delle monadi considerato nella sua interezza.

⁵⁶ [Per una ricognizione sul frequente ricorso cassireriano alla nozione di "correlazione" si rinvia a T. A. Ryckman, *Conditio sine qua non? Zuordnung in the Early Epistemologies of Cassirer and Schlick*, in "Synthese", 88/1 (1991), pp. 57-95].

⁵⁷ Cfr. G. W. Leibniz, *Quid sit idea*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, p. 263 e sg.; [tr. it. G. W. Leibniz, *Che cos'è l'idea*, in *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 687].

§ 17.

Questo paragrafo rappresenta la transizione da problemi puramente teologici e metafisici che sono stati trattati nei paragrafi precedenti, alle specifiche questioni della filosofia della natura: la transizione dalla metafisica alla fisica. Comincia criticando i principi della filosofia naturale sostenuti e difesi da Descartes nei suoi *Principia philosophiae*. Nella storia della scienza, i *Principia philosophiae* di Descartes rappresentano un progresso molto importante, perché – nonostante la costruzione meccanica dell'universo tentata da Descartes in questo lavoro con la sua teoria dei vortici sarebbe stata confutata dal successivo sviluppo della fisica, e soprattutto nonostante il fatto che la teoria cartesiana della gravità sarebbe stata in seguito distrutta dagli *attacchi* di Newton – c'era un punto nella sua filosofia della natura che è sopravvissuto a tutti questi attacchi e che ha dimostrato di essere del più alto valore per l'avanzamento della fisica. Descartes fu il primo filosofo, in questo punto concordando perfettamente con Galilei, a stabilire il principio generale che tutta la spiegazione vera della natura debba essere fondata sulle definizioni e sulle dimostrazioni matematiche. Non può esservi alcuna verità della fisica che non sia tratta dalla verità matematica⁵⁸. Tutta la nostra ricerca delle qualità fisiche dei corpi e l'intera nostra conoscenza empirica della natura merita, perciò, il nome di scienza, ma solo se può essere spiegata in termini puramente matematici e, dunque, trasformata in una teoria matematica, in un enunciato formato da numeri e quantità. La prima, la principale delle leggi della natura, deve essere pertanto una legge quantitativa – una legge riguardante la conservazione di una certa quantità che rimane inalterata in tutti i cambiamenti della natura.

Una tale quantità deve essere trovata, secondo Descartes, in una certa grandezza che designa come «quantità di moto» e che, in termini matematici, è definita come il prodotto mv , il prodotto della massa con la velocità⁵⁹. In tutti i cambiamenti che costituiscono il mondo fisico, in tutte le azioni di un corpo sull'altro, questo prodotto non è mai sottoposto ad alcun cambiamento, aumento o diminuzione. Nella mutua azione dei differenti corpi fisici potrebbe esserci, per un singolo corpo, un incremento o una perdita della sua velocità e, dunque, della sua forza motrice, ma tale incremento o tale perdita non può esserci per l'intero sistema dei corpi, ossia per la quantità di moto, quando

⁵⁸ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, cit., p. 78 e sg.; [tr. it. cit., vol. II, pp. 143-144].

⁵⁹ Ivi, p. 61 e sg.; [tr. it. ivi, p. 130].

si considera quest'ultima non relativamente a un singolo corpo o a qualche parte limitata del mondo corporeo, ma riguardo al vero e proprio universo dei corpi.

Il prodotto mv è una costante universale della natura (una delle prime ad essere stata stabilita e determinata dalla moderna scienza della natura). Leibniz adotta questo punto di vista di Descartes fin quando sostiene, allo stesso modo, che i fenomeni e i cambiamenti naturali non possono essere spiegati che tramite la supposizione che vi sia una quantità fisica costante che rimane sempre la stessa e che non può essere aumentata o diminuita da nessun processo naturale⁶⁰. Ma egli differisce da Descartes nella determinazione e nella misurazione di questa quantità. Essa deve essere misurata, secondo lui, non attraverso il semplice prodotto mv , ma con il prodotto mv^2 (mv – elevato al quadrato). La differenza tra Leibniz e Descartes rispetto a siffatta questione è stata discussa nel modo più appassionato e veemente dalla fisica e dalla filosofia del periodo successivo – e potrebbe essere ricordato che un pensatore del calibro di Kant ha reso questo vero e proprio problema, ossia il problema del vero significato delle forze, l'oggetto del suo primo scritto, apparso nel 1840⁶¹. Ma già alcuni anni prima d'Alembert, nel suo *Traité de Dynamique*, aveva dato la soluzione al problema⁶². Aveva dimostrato che il principio di Descartes e quello di Leibniz non sono opposti l'uno all'altro né si escludono a vicenda, bensì sono compatibili l'uno con l'altro e possono essere considerati come casi particolari ed espressioni particolari della stessa legge universale della natura. Nella meccanica moderna, la legge cartesiana del valore costante della quantità mv è rappresentata dalla cosiddetta legge della conservazione della somma algebrica del moto in ogni particolare direzione; mentre la leg-

⁶⁰ [È opportuno ricordare che già negli anni '20, lavorando al saggio su Einstein, Cassirer si fosse già focalizzato sulla legge leibniziana della conservazione della forza viva, elevata a legge universale della natura, quale paradigma di «quell'idea generale dell'invarianza e dell'univocità di determinati valori», ricorrente in ogni legge naturale, divenuta centrale nella teoria della relatività di Einstein. E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Petri, la Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 109-110].

⁶¹ [Secondo i curatori dell'edizione tedesca, visto che il libro di Kant citato è apparso a Königsberg nel 1746, il riferimento cassireriano al 1840 sarebbe probabilmente derivato da un lapsus. Cfr. I. Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streisache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*, in *Werke*, Bd. 1: *Vorkritische Schriften*, [B. Cassirer], Berlin 1912, pp. 1-187; [tr. it. *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive e critica delle dimostrazioni delle quali il Signor Leibniz ed altri studiosi di Meccanica si sono avvalsi in questa controversia, insieme ad alcune considerazioni preliminari riguardanti la forza dei corpi in generale*, a cura di S. Veneroni, Mimesis, Milano-Udine 2019].

⁶² Cfr. J. Le Rond d'Alembert, *Traité de dynamique, dans lequel les loix de l'équilibre et du mouvement des corps sont réduites au plus petit nombre possible*, [David l'Aine], Paris 1743, *Preface*, pp. XVI-XXII.

ge enunciata da Leibniz sta nel cosiddetto principio della conservazione delle forze viventi – ma entrambi i principi possono essere dedotti dalla medesima legge generale, la legge della conservazione dell'energia.

§ 18.

La questione discussa qui è stata già trattata da Leibniz in uno dei precedenti paragrafi del *Discorso di metafisica*⁶³. Leibniz tiene ferma l'idea che la differenza nella costituzione e nella formulazione delle leggi del moto non è solo formale o riguardante la scienza empirica, ma conduce a conseguenze metafisiche molto importanti. Dal punto di vista di Descartes si potrebbe dire che, al fine di spiegare i fenomeni della natura, non v'è bisogno d'altro che dei concetti della materia e del moto, cioè concetti meramente matematici e meccanici. Ma, nella prospettiva di Leibniz, questi concetti necessitano di essere completati dal concetto di *forza*: la considerazione meccanica dell'universo deve essere sostituita da una considerazione e da una spiegazione dinamiche. Il che conduce alla conseguenza per cui, anche nell'indagine dei fenomeni naturali, dobbiamo superare i limiti delle pure cause meccaniche e corporee e ricorrere a cause di altro tipo e di altra origine – ad una causa che, nella sua vera e propria essenza, non è materiale ma spirituale. Conformemente alle precedenti considerazioni, è vero che alla considerazione di questa causa spirituale, che chiamiamo con il nome di forza, non è concesso di interferire con la direzione empirica della scienza. Nella forma empirica del pensiero facciamo uso del concetto di forza, ma non siamo in alcun modo obbligati a spiegare l'esatta origine di quel concetto. Lo impieghiamo per descrivere la connessione dei fenomeni fisici, cioè come un mero strumento di misurazione e, in questo ambito, potremmo essere piuttosto soddisfatti e non avere alcun desiderio e alcuna volontà di andare oltre. Il fisico, in quanto semplice fisico, non ha bisogno di impegnarsi nella considerazione metafisica circa la natura e l'essenza della forza, non gli occorre trascendere il campo dei fenomeni sensibili; al contrario, il filosofo non può limitarsi a questo ambito. Egli cerca e pretende di scoprire l'esatta origine delle cose – e la nozione di forza [*Force*], di forza efficiente [*efficient power*], è una di quelle attraverso cui è ricondotto a questa origine, alla fonte da cui derivano tutti i fenomeni sensibili.

⁶³ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § XII, cit., p. 436; [tr. it. cit., p. 114].

§ 19.

Nel sostenere e nel difendere il punto di vista teleologico, Leibniz richiama una particolare attenzione sul fatto che ci sono due forme di teleologia che devono essere attentamente distinte l'una dall'altra. Una tenta di spiegare i fenomeni della natura e la struttura dell'universo facendo riferimento a questa struttura come al particolare obiettivo degli uomini. La natura è ridotta a mero mezzo per particolari scopi umani; il suo corso e la sua costituzione sono valutati da un punto di vista meramente pragmatico, dalla considerazione di quello che è utile o dannoso per la specie umana. Leibniz non intende sostenere il diritto di una teleologia di questo tipo. Egli ammette e sottolinea che si tratta di una visione delle cose davvero superficiale e ristretta⁶⁴. È vero, l'universo non è governato unicamente da una causalità meccanica, ma anche da cause finali, e i disegni e gli scopi del suo autore sono, per così dire, incorporati in esso. Ma è solo la forma dell'universo preso come un intero, come il sistema di tutte le cose insieme, non l'uso di una particolare cosa o di alcune specie particolari, che può essere dichiarata come “*causa finalis*”. Per spiegare e per sostenere questo punto di vista, Leibniz [...]⁶⁵.

§ 20.

Il passaggio citato da Platone appartiene al dialogo il *Fedone*⁶⁶, e si riferisce ad un altro dialogo platonico, il *Critone*⁶⁷. Al fine di distinguere la concezione teleologica dell'universo da quella meramente causale – la “causa finale” dalla “causa efficiente” –, Socrate, nel *Fedone* di Platone, offre un esempio concernente se stesso. Perché Socrate sta seduto come un prigioniero in un carcere in attesa della sua morte, invece di fuggire e andare a Megara? Avrebbe potuto scappare dalla morte: dal momento che i suoi amici, in particolare Critone, ave-

⁶⁴ Ivi § XIX, p. 445; [tr. it. cit., p. 124: «Riconosco, senz'altro, che noi andiamo soggetti a illusioni, quando pretendiamo di determinare i fini e i divisamenti di Dio: ma ciò accade solo quando li vogliamo limitare a qualche progetto particolare, credendo che egli abbia avuto di mira una cosa soltanto, mentre tiene conto, al tempo stesso, di tutto»].

⁶⁵ A questo punto il testo si interrompe. Il seguito non ci è pervenuto e non è da escludere che sia andato perduto.

⁶⁶ Cfr. Platon, *Phaedo*, 97b-99c, in *Opera omnia*, recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum, Bd. 1, Abschnitt 2, [Hennings], Leipzig, 1866, pp. 234-241; [tr. it. *Fedone*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. I, Laterza, Bari 1974, pp. 157-161].

⁶⁷ Cfr. Platon, *Crito*, 43a-54e, in *Opera*, cit. Bd. 1, Abschnitt 1, [1858], pp. 195-252; [tr. it. *Critone*, in ivi, pp. 75-99].

vano corrotto il carceriere, non v'erano difficoltà perché Socrate fuggisse dalla prigione. Ci sono due possibili modi di rispondere a tale questione. Si potrebbe dire che Socrate, al momento presente, sta seduto, non sta andando o correndo a Megara perché i suoi muscoli e i suoi nervi sono in una posizione adatta a stare seduti e non ad andare o a correre. Una simile risposta, è vero, non conterebbe alcun errore materiale perché lo stare seduto lì di Socrate richiede certamente una particolare causa fisica, una determinata tensione e flessione dei suoi muscoli e dei suoi nervi. Ma il richiamo a questa causa materiale davvero soddisfa la nostra domanda? Ci offre l'esatta ragione del comportamento di Socrate? In nessun modo, poiché Socrate rimane in prigione non perché il suo corpo è in una determinata condizione, ma perché ha deciso che è meglio per lui patire la morte piuttosto che scappare a dispetto della legge. La corruzione del carceriere della prigione da parte dei suoi amici era sbagliata e illegale – e Socrate pensa che sia meglio morire piuttosto che salvare la sua vita con mezzi illeciti e illegali. Questa convinzione morale, non l'anatomia del suo corpo, dei suoi muscoli e dei suoi nervi, è la causa esatta del suo comportamento. Leibniz sostiene e difende il punto di vista secondo cui la stessa distinzione dev'esser fatta in considerazione dell'universo preso come un tutto⁶⁸. Qualunque cosa accada in questo universo ha indubbiamente la sua causa materiale ed efficiente; ma questa causa materiale non è l'unica e non è sufficiente a spiegare l'evento e a dar conto di esso. Questo dar conto può esser dato soltanto da un altro e più profondo tipo di ragione, ossia adducendo e portando avanti una causa non meramente materiale, bensì formale e teleologica.

§ 21/22.

In questo paragrafo⁶⁹ Leibniz enfatizza il fatto che la considerazione delle cause finali che è stata rifiutata dalla filosofia moderna, da Descartes e da Spinoza potrebbe essere utile non solo per la spiegazione metafisica dell'universo, ma anche per l'indagine dei fenomeni fisici. Come caso in questione egli cita la legge di rifrazione stabilita da Keplero nei suoi scritti sull'ottica⁷⁰. Keplero

⁶⁸ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XIX, p. 445 e sg.; [tr. it. cit., p. 125].

⁶⁹ Nel suo commento Cassirer si riferisce soprattutto al § XXII.

⁷⁰ [I curatori tedeschi evidenziano che in nessun luogo del *Discours de métaphysique* Leibniz fa menzione della legge di rifrazione della luce di Keplero come esempio di un uso significativo del modo teleologico di concepire le spiegazioni filosofico-naturali. Lo stesso Keplero avrebbe piuttosto rifiutato siffatta concezione, criticando

ha dedotto questa legge e altre leggi ottiche dalla supposizione che la luce, passando da un punto ad un altro attraverso mezzi di differenti densità, segue sempre la via che può essere attraversata nel tempo più breve⁷¹. Tale è, secondo Leibniz, un punto di vista teleologico, non meramente fisico. È come se stesso dicendo che la luce fa una scelta tra diverse possibili vie e sceglie la via più semplice, la via in cui ci sono meno difficoltà. Lo stesso punto di vista ha guidato Snellius e Fermat nelle loro scoperte ottiche⁷², ed è, secondo Leibniz, ancora più importante per ogni esame e indagine dei fatti biologici. In questi fatti, in tutti i problemi riguardanti la vita e il suo sviluppo, le “*causae finales*” non devono essere evitate né perse, ma deve sorgere alla mente che l’appello a una causa teleologica non è sufficiente e non risolve alcun problema fisico in modo pieno e perfetto. La conoscenza della causa teleologica deve essere sostituita dalla conoscenza dei mezzi e degli strumenti di cui questa causa fa uso – e ciò significa che siamo obbligati a entrare nei dettagli, che non ci accontentiamo di sostenere una causa teleologica generale di un certo effetto, ma che lo spieghiamo in un modo puramente matematico e meccanico.

§ 23.

Per spiegare il senso del suo idealismo e per inquadrarlo meglio, Leibniz tenta di rimuovere il difetto di chiarezza e l’incertezza che sono contenuti

i precedenti ricercatori che se ne erano serviti nelle loro spiegazioni della rifrazione della luce. Cfr. J. Kepler, *Ad Vitellionem paralipomena*, Cap. IV. 2, in *Opera omnia*, edidit C. Frisch, Bd. 2, Heyder & Zimmer, Frankfurt a.M.-Erlangen 1859, p. 181].

⁷¹ [Möckel e Rubini mettono in risalto lo scarto tra l’interpretazione di Cassirer e quanto effettivamente scritto da Keplero sul fenomeno della rifrazione della luce nei suoi *Paralipomena*. Secondo Keplero, la rifrazione di un raggio di luce, nel suo colpire un mezzo diverso, dipende, da una parte dalla densità del mezzo e dall’altra dall’angolo di incidenza. Cfr. *ivi*, pp. 196-198. Nel testo non si farebbe dunque menzione di una strada che il raggio di luce dovrebbe percorrere “nel più breve tempo possibile”, come invece osserva Cassirer. Inoltre, secondo Keplero, il movimento della luce non deve accadere nel tempo, ma immediatamente: «*Lucis motus non est in tempore, sed in momento*». Cfr. *ivi*, p. 132].

⁷² L’astronomo e matematico olandese Willebrord Snell van Royen (1580-1626) si occupò della descrizione geometrica della rifrazione della luce nel trattato *Les loix de la refraction*, che tuttavia non fu mai pubblicato e oggi è considerato disperso. Alcuni estratti sono conservati in I. Vossius, *De lucis natura et proprietate*, [Apud et Elzevirios], Amsterdam, 1662, che Leibniz certamente conosceva. Cfr. G. W. Leibniz, *Remarques sur l’abrégé de la vie de Mons. Des Cartes*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 4, [Weidmann], Berlin 1880, p. 318; Pierre de Fermat (1607-1665) ha formulato la legge della rifrazione della luce nell’ambito di una discussione polemica con Descartes, che si protrasse anche dopo la morte di quest’ultimo. Cfr. P. de Fermat, *Methodus ad disquirendam maximam et minimam*, VIII (*Analysis ad refractiones*) e IX (*Synthesis ad refractiones*), in *Œuvres*, publiées par les soins de Paul Tannery et Charles Henry, Bd. 1, [Gauthier-Villars], Paris 1891, pp. 170-179. Si vedano anche le lettere di Fermat *A Marin Cureau de la Chambre*. August 1657 e 1. Januar 1662, in *Œuvres*, Bd. 2, [Gauthier-Villars], Paris 1894, pp. 3354-359 e pp. 457-463.

nell'uso comune della parola "idea". Questa parola, per com'è utilizzata non solo nel linguaggio comune, ma perfino nel linguaggio filosofico, non ha in nessun modo un significato unico e perfettamente determinato, bensì comporta grandi difficoltà e ambiguità che spesso hanno ingannato i filosofi e sono state responsabili di gravi errori. Per distinguere i differenti significati con cui il termine "idea" è stato usato fino ad allora, Leibniz afferma che il vero e più profondo significato del termine non è in alcun modo equivalente al significato di "nozione"⁷³. Potremmo avere una nozione di una cosa, senza avere un'idea chiara e distinta di essa. Per una tale nozione sembra sufficiente essere in grado di stabilire una o più qualità della cosa, alcune proprietà che potrebbero esserle attribuite di diritto. Tramite queste qualità la cosa in questione potrebbe essere distinta dalle altre e, dunque, "definita": ma una definizione di tal sorta è solo puramente "nominale". Per avere non meramente una nozione o un concetto, ma la vera "idea" di una cosa, è richiesto molto di più. A questo scopo dobbiamo aver ottenuto non solo la definizione nominale della cosa, ma anche quella reale: dobbiamo concepirla non esclusivamente nelle sue qualità, ma anche nella sua essenza e origine – non solo nei suoi "accidenti", ma nella sua "sostanza"⁷⁴. Una conoscenza di questo tipo non è di certo facilmente raggiungibile, richiedendo molto più della distinzione logica usuale degli Scolastici e non potendo essere che fondata sulla più profonda indagine circa la natura delle cose. Perché prescindendo da questa indagine non possiamo mai essere sicuri del fatto che la definizione di una certa nozione abbia qualche contenuto vero, ossia che ci sia una qualche realtà corrispondente alla nostra definizione. Per spiegare la differenza tra una definizione reale e una meramente nominale, Leibniz si riferisce ancora una volta all'idea di Dio e alla prova ontologica della sua esistenza dedotta da questa idea e basata su di essa⁷⁵. Siffatta prova potrebbe essere valida – ma la sua validità dipende

⁷³ Sulla distinzione tra *idea (idea)* e *concetto (notion)*, cfr., tra gli altri, G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., §§ XXV e XXVII, p. 450 e sg. e p. 452; [tr. it. p. 130-133. In particolare Leibniz sintetizza tale distinzione nella seguente formula: «quelle espressioni che si trovano nella nostra anima, siano esse attualmente considerate o no, possono chiamarsi idee; quelle che vengono concepite o formate possono dirsi nozioni, *conceptus*». Ivi, p. 133].

⁷⁴ Sulla distinzione tra *definizione nominale* e *definizione reale*, si veda, tra gli altri, ivi, § XXIV, p. 449 e sg.; [tr. it. ivi, pp. 129-130].

⁷⁵ Ivi, § XXIII, p. 449; [tr. it. ivi, pp. 128-129]. Nella sua critica, Cassirer fa tacitamente riferimento a N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre IV, Ch. XI, § 3, in *Œuvres*, Bd. 2, cit., pp. 407-413; [tr. it. cit., pp. 423-432. Tale prova ontologica è così riassunta da Malebranche: «è dunque chiaro che l'infinito non può essere rappresentato né dall'anima, né dai suoi modi, né da nulla di finito; che l'infinito si può vederlo solo in se stesso e per l'efficacia della sua sostanza; che l'infinito non ha e non può avere archetipo o idea distinta da sé che lo rappresenti; quindi, se si pensa all'infinito, bisogna che esso esista». Ivi, p. 427].

dalla condizione che l'idea di Dio, l'idea di un essere contenente in se stesso tutte le realtà e le perfezioni, sia vera, ossia che non ci sia alcuna incompatibilità tra i molti predicati o attributi contenuti in questa idea. Ci sono nozioni che, a prima vista, potrebbero sembrare piuttosto corrette da un punto di vista meramente logico, e che, nondimeno, implicano incompatibilità, come, ad esempio, la nozione del numero più grande, del punto "più vicino" nello spazio o nel tempo, di un decaedro regolare, ecc. La possibilità di un'idea, la compatibilità di tutti i suoi predicati con ogni altro, deve dunque essere dimostrata prima che possa essere tratta da essa una qualunque valida conclusione.

§ 24.⁷⁶

Il significato filosofico della parola "idea" è ulteriormente sviluppato in questo paragrafo. Secondo Leibniz, dobbiamo distinguere più attentamente tra i diversi significati con cui questa parola può essere usata. Riguardo al valore epistemologico delle idee, riguardo alla verità e alla certezza contenute in esse, c'è una certa gradazione; e quando parliamo di un'idea, dobbiamo comprendere con precisione quale posto di questa gradazione essa occupi. In questa gradazione, in questa gerarchia logica ed epistemologica di idee, sono contenuti tutti i gradi di chiarezza e di certezza, dal più basso al più alto. Iniziamo con il grado più basso: pretendiamo di avere un'idea di una cosa, purché siamo capaci di distinguere la cosa da altre tramite alcuni dei suoi attributi o delle sue proprietà. In questo modo l'oro può essere distinto dall'argento o da qualsiasi altro metallo – non grazie a una conoscenza esatta della sua costituzione, ma tramite una semplice occhiata – non grazie ad una definizione o spiegazione logica o scientifica della sua vera natura, ma attraverso nient'altro che una conoscenza percettiva. Questo tipo di conoscenza potrebbe essere veramente sufficiente per ordinari scopi pratici; è "chiara" nel senso che ci rende capaci, entro certi limiti, di riconoscere un corpo che ci è dato dall'esperienza, dalla percezione sensibile, come l'essere oro. Ma una simile idea dell'oro, benché sia chiara, è, d'altro canto, "confusa" – nel senso che non contiene alcuna determinazione e discriminazione delle molteplici

⁷⁶ Sul tema di questo paragrafo, ovvero la distinzione psicologica ed epistemologica delle idee in confuse, chiare e distinte, cfr. anche le parallele argomentazioni in G. W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate ed ideis*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 4, cit., pp. 422-425; [tr. it. *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in *Scritti filosofici* vol. II, cit., pp. 679-686].

qualità o proprietà appartenenti all'oro. Una conoscenza di questo genere, un'idea non solo chiara, ma chiara e distinta, è privilegio del direttore della zecca⁷⁷ o di uno scienziato chimico. Molto spesso le persone possono credere d'oro una cosa che, a un'analisi più attenta, con ulteriori prove ed esperimenti, si scopre essere tutt'altra cosa: non possono discriminare, attraverso la mera vista o il mero tatto, il "vero" oro dalla contraffazione, dalla sua adulterazione. Chiunque, tramite esperimenti e indagini analitiche, sia capace di fare e conoscere una simile differenza, è in possesso dell'idea distinta. Un grado ancora più alto di verità e di certezza è raggiunto dal genere di conoscenza chiamato da Leibniz conoscenza "adeguata". Noi abbiamo una conoscenza adeguata di una cosa quando siamo capaci non solo di rappresentarla e concepirla come un tutto, ma anche di analizzarla nei suoi propri elementi. Tramite una simile idea conosciamo il numero dei suoi elementi e la connessione di questi elementi; conosciamo non solo le sue singole parti, ma la maniera in cui queste parti stesse sono associate e collegate l'una all'altra. Per dare una spiegazione e un esempio empirici di questo tipo di conoscenza, possiamo forse suggerire la conoscenza di un chimico analitico che riconosce un determinato corpo non solo grazie alla sua formula chimica ordinaria, ma grazie alla sua formula strutturale. Tuttavia, una certezza e un'evidenza ancora più grandi sono coinvolte nel grado più alto del sistema gerarchico esposto e spiegato da Leibniz. Si tratta della conoscenza intuitiva, la quale, è vero, è riservata a Dio. In questa conoscenza ogni cosa è pensata da un punto di vista universale e onnicomprensivo – non concependo o enumerando le sue singole qualità e i suoi singoli elementi, ma attraverso un'intuizione della sua natura originale, da cui tutte le sue qualità derivano e in cui esse sono predeterminate *a priori*.

§ 25.

Il paragrafo tocca una questione che ha dimostrato di essere la più importante per lo sviluppo della logica moderna, in particolare per la logica matematica. L'evoluzione della cosiddetta teoria degli insiemi [*Mengenlehre*]⁷⁸ è

⁷⁷ Leibniz parla di un *essayeur* [nell'edizione italiana di riferimento: «chi saggia l'oro»]. Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XXIV, p. 449 [tr. it. cit., p. 129].

⁷⁸ Sull'evoluzione della teoria degli insiemi nella teoria dei numeri moderna cfr., tra gli altri, E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, [Bruno Cassirer], Berlin 1929, Teil 3: *Die Bedeutungsfunktion und der Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Kap. IV, Abschn. II: *Der Aufbau*

stata determinata in larga misura dal problema sollevato da Leibniz in questo paragrafo. Se definiamo una nozione in modo meramente predicativo, ossia adducendo alcune qualità o proprietà che le appartengono, non possiamo mai essere sicuri della possibilità della nozione, a meno che non l'abbiamo analizzata nei suoi propri elementi. Leibniz è solito spiegare il senso di questa analisi logica facendo riferimento all'analogia matematica⁷⁹. È dimostrato dalla teoria dei numeri che ogni numero o è un numero primo, o è riducibile ad esso tramite un processo di divisione – e che, in ultima analisi, la divisione non può essere compiuta che in un'unica maniera; che c'è un certo determinato numero di fattori-primi, il prodotto dei quali esprime il numero in questione. Traducendo questo problema nel campo della logica e in un linguaggio meramente logico, possiamo considerare ogni nozione come un prodotto di certe qualità primarie, di elementi logici non analizzabili ulteriormente. La piena cognizione, la comprensione perfetta di una tale nozione non può essere raggiunta che nel caso in cui siamo capaci di conoscere e di enumerare tutte le sue componenti e di dividere queste componenti stesse finché ci siamo accertati che non sia possibile alcuna divisione ulteriore e che siamo dunque tornati ai veri e propri elementi. Tuttavia, dal momento che una perfetta analisi come questa implica spesso grandi difficoltà, di solito ci accontentiamo di tagliar corto il processo di divisione – non portiamo l'analisi alla fine, fermandola invece a un certo punto. Ma in questo caso può sempre accadere che la parte della nozione non ancora esaminata a fondo, non ancora analizzata nei suoi elementi, contenga una contraddizione sfuggita alla nostra attenzione. Se in un momento successivo dell'indagine e dell'analisi, una simile contraddizione diventa manifesta – tutto il nostro previo lavoro logico dimostra all'improvviso di essere stato inutile –, dobbiamo disfare il tutto e ricominciare daccapo. Perché una nozione contenente una contraddizione è, dal punto di vista logico, completamente insensata; riguardo a questa nozione non può esser formulata alcuna proposizione vera, né da essa può esser tratta alcuna inferenza

der Mengenlehre und die "Grundlagenkrise" der Mathematik, pp. 425-439 [tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. III, cit., pp. 117-133]. Su ciò si veda anche: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Vierter Band: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1832-1932), [W. Kohlhammer] Stuttgart 1957, I. Buch: *Die exakte Wissenschaft*, Kap. 4: *Der Zahlbegriff und seine logische Begründung*, pp. 62-86, spec. pp. 81-86 [tr. it. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi hegeliani*, cit., vol. IV, pp. 92-132].

⁷⁹ L'analogia tra idee e numeri primi non è formulata espressamente nel *Discours de métaphysique*. Su ciò, si veda piuttosto: G. W. Leibniz, *De synthesi et analysi universalis seu arte inveniendi et judicandi*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, cit., pp. 292-298; [tr. it. G. W. Leibniz, *Della sintesi e dell'analisi universale o dell'arte di scoprire e giudicare*, in *Scritti filosofici*, vol. II, cit., pp. 693-701].

vera. In tutto il nostro lavoro logico, dunque, è di importanza vitale accertarsi della possibilità della nozione di cui facciamo uso; ma alcune volte, nel caso di una nozione veramente complessa, questo è un compito tanto difficile da andare oltre le nostre forze.

§ 26.

Il paragrafo richiama l'attenzione su un problema di terminologia filosofica molto importante e intricato, ossia il senso ambiguo con cui il termine "idea" è usato dai filosofi e soprattutto dai filosofi moderni. Nella *Critica della ragion pura* di Kant v'è un celebre passaggio in cui egli sottolinea la stessa ambiguità. Kant enfatizza il fatto che il termine "idea", com'esso appare nella dottrina classica delle idee platoniche, sin dai tempi di Platone abbia subito un cambiamento che da ultimo lo ha portato a un significato quasi opposto a quello originario⁸⁰. Per Platone, l'idea era l'oggetto più alto, più elevato del pensiero, l'archetipo di tutta la nostra conoscenza, la base salda e immutabile su cui fondare tutta la verità⁸¹. Per i pensatori moderni, in particolare per i pensatori della scuola empirica, l'"idea" significa, al contrario, una mera percezione, uno stato di coscienza che non rimane mai lo stesso, ma che sottostà, di momento in momento, a un continuo cambiamento. Kant lamenta questo deterioramento e questa degradazione della parola "idea", questo decadimento a cui è giunta la filosofia moderna, e tenta il suo riscatto e la sua riabilitazione.

Citare i luoghi!⁸²

⁸⁰ [Kant formula tale equivoco nel seguente modo: «...Platone ha acquisito un merito del tutto particolare, che non ottiene il debito riconoscimento soltanto perché lo si giudica in base a regole empiriche, la cui capacità a fungere da principi doveva invece esser distrutta proprio dalle idee». I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 317].

⁸¹ «Platone impiegò la parola idea in un modo tale che è facilmente riscontrabile come egli mirasse con essa ad esprimere qualcosa che non soltanto non proviene mai dai sensi, ma si colloca anche di gran lunga al di là dei concetti dell'intelletto di cui si occupò Aristotele, perché nell'esperienza non è mai dato incontrare qualcosa che la adegui. Le idee sono per lui gli archetipi delle cose stesse e non si risolvono in semplici chiavi di accesso ad esperienze possibili, com'è il caso delle categorie». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 256 (A 313/ B 370); [tr. it. cit., ivi, pp. 313-314].

⁸² [Gli editori tedeschi segnalano che i luoghi kantiani in questione sarebbero i seguenti: A 319 e sg./B 376 e sg.; (tr. it. ivi, pp. 260 e sg.). Tuttavia potrebbe essere utile indicare che nei suddetti passaggi l'attenzione kantiana si focalizzi sull'impossibilità di traslare il valore di sorgente di verità assunto dalle regole derivate dall'esperienza, operante nell'ambito delle leggi della natura, sul piano della costruzione morale. La legge morale, infatti, non può in alcun modo procedere dall'esperienza. Pertanto, è possibile presupporre che i luoghi della *Critica della ragion pura* che Cassirer avrebbe voluto riportare siano da rintracciare nei passaggi che precedono quelli indicati da Rubini e Möckel, il cui oggetto è appunto la riabilitazione della nozione platonica di "idea", collassata su quella di regola empirica, e non la più specifica questione della legge morale. Cfr. *supra*, le nn. 80 e 81 in questa stessa pagina].

Ma da questo passaggio di Leibniz⁸³ è evidente che Kant non era stato il primo tra i filosofi moderni a operare una chiara distinzione tra i differenti significati con cui fino ad allora era stato usato il termine “idea”. Ed egli si dichiara anche a favore dell’antico e classico senso di “idea”.

L’idea è qualcosa di più prezioso, sublime e venerabile di un mero concetto logico o una mera percezione. Non è soltanto uno stato della nostra mente mutevole e volubile; è qualcosa che ha un essere costante e un costante significato. Di tal sorta sono, secondo Platone, tutte le idee matematiche. Le idee di un punto, di una linea retta, di un cerchio non derivano dall’esperienza sensibile, ma sono impresse e incise nella nostra mente sin dalla sua propria origine, sicché l’esperienza non è il fondamento di queste idee, ma solo la causa occasionale per ricordarle. Nel senso platonico del termine ἀνάμνησις, ogni conoscenza vera, soprattutto ogni conoscenza matematica è, dunque, reminiscenza⁸⁴.

§ 27.

Il paragrafo offre un breve resoconto dei problemi che, in un senso più vasto e con una analisi più profonda, sono stati trattati da Leibniz nei *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Leibniz, in questo paragrafo, mantiene lo stesso punto di vista sostenuto e difeso contro Locke nello scritto più tardo⁸⁵. La nostra anima non è una “*tabula rasa*”, non è vuota per natura, così che tutti i suoi contenuti debbano avere la loro fonte e la loro origine in una forza esterna che lavora sull’anima e la dota di alcune idee. L’anima ha, invece, un potere e un contenuto originario; e il lavoro fatto dall’esperienza non consiste nel

⁸³ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XXVI, p. 451; [tr. it. cit., p. 131: «Per ben concepire che cos’è l’idea, occorre prevenire un possibile equivoco. Molti scambiano l’idea per la forma o differenza dei nostri pensieri: in tal modo noi non avremmo nello spirito l’idea se non in quanto vi pensiamo, e tutte le volte che vi pensiamo di nuovo, avremmo altre idee della stessa cosa, per quanto simili alle precedenti. Altri preferisce considerare l’idea come un oggetto immediato del pensiero, o come una qualche forma permanente, che rimane anche quando noi non la contempliamo»].

⁸⁴ Sulla dottrina dell’anamnesis, cfr. Platone, *Meno*, 80d-86c, in *Opera*, Bd. 6, [Hennings], Gotha/Erfurt, 1836, Abschnitt 2, pp. 61-80; [tr. it. Platone, *Menone* in *Opere*, cit., pp. 1266-1275]. Cfr. anche Platone, *Phaedo*, 72e-77a, in *Opera*, Bd. 1, Abschnitt 2, [Teubner], Leipzig, 1866, pp. 143-159; [tr. it. cit., in ivi, pp. 120-128].

⁸⁵ Il programma innatistico di Leibniz è esposto principalmente nella *Preface* ai *Nouveaux essais sur l’entendement humain*: cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, *Préface*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 5, cit., pp. 41-61, spec. pp. 42-44; [tr. it. *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., pp. 43-63, spec. pp. 44-45]. Il programma immanentistico è poi esposto in particolare nel primo e nel secondo libro dei *Nouveaux essais*, in cui Leibniz si propone di confutare la concezione empirica di Locke.

fatto che essa crea e produce le idee dell'anima, bensì nel suo risvegliarle – nel dar loro l'opportunità di essere attualizzate e deliberate in maniera chiara e distinta. Sensi ed esperienza non sono dunque le cause originarie delle nostre idee, ma solo quelle occasionali. Alle persone potrebbe comunque essere concesso di parlare dell'origine sensibile delle idee, le quali potrebbero esser fatte derivare da un'impressione di altri corpi materiali sul nostro corpo; perché nell'uso comune del linguaggio, che prende in considerazione solo i comuni bisogni della vita, non c'è necessità di parlare in modo esatto e con verità – nel senso della verità logica, scientifica o metafisica. L'astronomo che nella sua scienza si è convinto della verità del sistema copernicano e che tramite questo sistema sa che non si dà un movimento reale del sole, ma solo uno apparente, nel suo linguaggio ordinario potrebbe dunque continuare a parlare del sorgere o del tramontare del sole. Nello stesso senso può essere ammesso e tollerato il modo empirico di spiegare le nostre idee tramite le impressioni dei nostri sensi; ma dobbiamo deciderci sul fatto che l'origine delle nostre idee non può mai essere raggiunta da una simile spiegazione, che è solo superficiale e non reale, e andare dunque alla radice del problema.

§ 28/29.

La dottrina leibniziana delle idee e dell'origine della conoscenza umana è qui riferita alla filosofia medievale, e Leibniz richiama particolare attenzione sul fatto che perfino nello sviluppo della filosofia medievale, che era dominata dal sistema di Aristotele e che sembra essere sotto la sua schiacciante influenza, la dottrina platonica delle idee non sia mai stata del tutto repressa. A riprova di questo fatto, Leibniz cita le opinioni di alcuni tra i più celebri pensatori della Patristica, in particolare il parere di Sant'Agostino⁸⁶. La dottrina di Sant'Agostino riguardo all'origine della conoscenza umana non ha, di certo, un senso e uno scopo meramente epistemologico, mirando di fatto al problema teologico, ed è concepita e ideata da questo punto di vista. Ciò che Sant'Agostino intende rendere chiaro e mira a dimostrare è il fatto che l'uomo, nella sua comprensione così come nella sua volontà, non sia in nessun modo un individuo che agisce

⁸⁶ Un esplicito richiamo ad Agostino nel *Discours de métaphysique* si trova solamente in riferimento alla sua dottrina della grazia, ma non alla sua teoria della conoscenza: cfr. ivi § XXX, p. 455; [tr. it. cit., p. 136]. Il carattere agostiniano del passo discusso da Cassirer è però manifesto dal punto di vista contenutistico: cfr. ivi, § XXVIII, p. 453; [tr. it. cit., ivi, pp. 133-134].

liberamente, un essere indipendente. Nessuna creatura può avere una volontà e una comprensione autonome; tutti i poteri intellettuali e morali della creatura sono nient'altro che doni di Dio e non devono essere usati che tramite l'assistenza immediata di Dio⁸⁷. Dunque non è l'uomo ad essere colui che propriamente agisce negli atti della volontà e della comprensione, negli atti del concepire, del giudicare, del ragionare – è Dio che agisce per mezzo dell'uomo. Nell'epoca moderna, questa dottrina di Agostino fu rinnovata e ripristinata da Malebranche⁸⁸ – e anche nella storia della filosofia inglese la sua influenza può essere dimostrata nello sviluppo del sistema di Berkeley⁸⁹. Leibniz in un certo senso

⁸⁷ Sulla tesi agostiniana, secondo cui, sotto l'aspetto cognitivo, lo spirito umano dipende completamente da Dio, si veda il seguente passo: «*Dominus Iesus [...] insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei*». Cfr. Augustin von Hippo, *In Ioannis evangelium tractatus*, XXIII 5, in *Patrologia Latina*, hrsg. von J. P. Migne, Bd. 35, [Petit-Montrouge], Paris 1864 [tr. it. Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Utet, Torino 2013, pp. 45-47]. Su ciò si veda anche Augustin von Hippo, *De trinitate*, XIV 15, 21, in *Patrologia Latina*, Bd. 42, [Petit-Montrouge], Paris 1865, p. 1051 e sg.; [tr. it. *La Trinità*, a cura di A. Trapé, Città nuova, Roma, 2011, pp. 197 e sg.]. Dunque, Agostino concepisce l'innatismo platonico come una teoria dell'illuminazione: «*Lumen autem mentium esse dixerunt [Platonici] ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia*». Cfr. Augustin von Hippo, *De civitate Dei*, VIII 7, in *Patrologia Latina*, Bd. 41, [Garnier], Paris 1864, Sp. 231; [Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, tr. it. pp. 392-393.]. Agostino dedicò interamente il suo trattato, *De magistro*, al pensiero che Dio, come maestro interiore, insegna all'uomo tutte le verità. D'altra parte, l'affermazione di Cassirer, secondo la quale per Agostino la volontà umana è completamente dipendente da Dio, è da concepire come riferimento alla radicale dottrina della grazia di Agostino: «*[Deus] ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*». Cfr. Augustin von Hippo, *De gratia et libero arbitrio*, XVII 33, in *Patrologia Latina*, Bd. 44, [Petit-Montrouge], Paris 1865, Sp. 901; [tr. it. Agostino, *De magistro*, a cura di A. Bisogno, Città nuova, Roma 2014]. La dottrina della grazia di Agostino è brevemente esposta dallo stesso Cassirer nel commento al § XXX del *Discours de métaphysique* di Leibniz. Cfr. G. W., Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XXX [tr. it. cit., p. 134-136].

⁸⁸ N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre III, Partie II, Ch. VI, in *Œuvres*, Bd. 2, cit., p. 301 e sg.; [tr. it. cit. pp. 313-322]. L'idea agostiniana di una completa dipendenza cognitiva dell'uomo da Dio è un frequente *leitmotiv* nella *Recherche de la vérité*, così come negli altri scritti in cui Malebranche si occupa della teoria delle idee.

⁸⁹ Cassirer ricorda l'influenza agostiniana, mediata da Malebranche, sull'empirismo radicale di George Berkeley anche nel suo saggio più tardo *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert* (1939). Con riferimento a A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, [Oxford University Press], London, 1934, p. 7, Cassirer scrive: «per quel che concerne la genesi della dottrina di Berkeley, Arthur Aston Luce – nel suo scritto su Berkeley e Malebranche (1934) – ha lottato contro l'interpretazione che vede in Berkeley nient'altro che un "allievo di Locke" o un "precursore di Hume". Luce intende distinguere Berkeley, in un certo senso, dall'empirismo inglese e metterlo dalla parte di Malebranche. Attraverso un'approfondita analisi del *Commonplace Book* egli cerca di dimostrare quanto sia forte l'influenza di Malebranche nella prima impostazione del problema di Berkeley e come continui a farsi sentire in tutti i suoi scritti fondamentali. Il significato di Locke per la filosofia di Berkeley, secondo la sua interpretazione, riguarda più gli strumenti che gli ha offerto per il suo pensiero che il suo contenuto reale: "Locke lo ha istruito, ma Malebranche lo ha ispirato". Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert* (1939), in *Philosophie. Chronique annuelle*, Bd. 5: *Actualités scientifiques et industrielles*, Bd. 841, [Hermann], Paris 1939, p. 68 e sg. (ECW 22, p. 264); [tr. it. E. Cassirer, *La filosofia nel XVII e nel XVIII secolo*, a cura di G. Borbone, La scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 116]. Occorre osservare che Cassirer ha tenuto le lezioni oxfordiane su Leibniz nell'autunno del 1933, immediatamente prima della pubblicazione della monografia di Arthur Aston Luce.

concorda con Sant'Agostino, dal momento che, allo stesso modo, egli rifiuta ogni origine delle nostre idee che sia meramente esterna, che provenga dalla materia e non dallo spirito; e si appella qui all'autorità di Sant'Agostino soprattutto tenendo in considerazione il parere di Arnauld che, nel diciassettesimo secolo, fu uno dei più noti e ardenti sostenitori della filosofia di Sant'Agostino⁹⁰. Ma pur condividendo certe premesse di questa filosofia, non è assolutamente disposto a trarne le stesse conclusioni. Perché lo scopo della filosofia di Sant'Agostino è di dimostrare la debolezza e l'impotenza dell'intelletto umano e della volontà umana – per umiliare l'intelletto e la volontà dell'uomo, per convincerlo dell'infinita distanza tra lui e Dio. Questa distanza, questo infinito abisso non può né dev'essere colmato da alcuno sforzo umano; può essere riempito soltanto tramite l'azione immediata di Dio stesso, dalla sua redenzione e dalla salvezza da parte di Cristo. La dottrina delle idee di Leibniz non è confinata entro questi limiti religiosi e teologici. Essa non intende negare o ridurre il potere della volontà o dell'intelletto umani, si sforza e medita di elevare questo potere e di gettare una forte luce su di esso. Il centro della filosofia di Sant'Agostino è l'assoluta dipendenza dell'uomo da Dio; il centro della filosofia di Leibniz è il principio della assoluta spontaneità dell'anima umana e, in generale, di ogni monade. L'anima produce le sue rappresentazioni, i suoi concetti e le sue idee, non sotto l'influenza di un agente esterno, ma tutte queste rappresentazioni e tutte queste idee emergono dalla loro stessa profondità; o, per usare un'espressione cara a Leibniz, dal “*fundus animi*”, il fondo dell'anima⁹¹.

§ 30.

Relativamente al problema di libertà e necessità, Leibniz ripropone qui le stesse questioni e cerca di dare le stesse soluzioni del paragrafo precedente. Egli connette tali questioni con i grandi problemi da cui la teologia e il pensiero religioso sono stati agitati durante tutto il diciassettesimo secolo: i

⁹⁰ Antoine Arnauld era seguace del giansenismo, come osserva Cassirer stesso nel commento al § XXX del *Discours de métaphysique*: cfr. *infra*, p. 161. Sugli argomenti del *Discours de métaphysique*, tra Arnauld e Leibniz si sviluppò una significativa corrispondenza dal 1686 al 1690. Cfr. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, cit., pp. 1-138; [tr. it. G. W. Leibniz, *Il carteggio con A. Arnauld*, in *Scritti filosofici*, vol I, cit., pp. 111-182].

⁹¹ Sull'originaria spontaneità, rispettivamente, dell'anima e della sostanza, si veda G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, in *Die philosophischen Schriften*, Bd. 4, cit., p. 484; [tr. it. G. W. Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, in *ivi*, pp. 196-197].

problemi della grazia divina e della predestinazione divina. La dottrina di Sant'Agostino, rinnovata da Giansenio nel suo grande lavoro su Sant'Agostino⁹², la dottrina di Calvino e quella di Lutero sono tutte in accordo con la convinzione che non ci sia e non ci possa essere libero arbitrio. Questa prospettiva, ad esempio, è stata enfatizzata e strenuamente difesa da Lutero nel suo trattato polemico contro Erasmo⁹³, che è intitolato *De servo arbitrio*⁹⁴, della servitù della volontà. Lo stesso Arnauld, a cui Leibniz si rivolge, era uno dei più strenui sostenitori del lavoro di Giansenio, un lavoro che si dichiarava anch'esso a favore dell'assoluta onnipotenza della grazia divina, la quale non può essere misurata dal punto di vista umano e dall'umana concezione della giustizia. Dio è assolutamente libero di condannare una parte del genere umano e di redimere e salvarne un'altra, è determinato nella sua scelta soltanto da se stesso, dalla sua propria discrezione arbitraria, non dalla colpa o dal merito della persona che decide di condannare o di salvare e assolvere. Riguardo a questa concezione della grazia divina e dei suoi differenti significati – “*gratia efficax*”, “*gratia concomitans*”, “*gratia superveniens*” –, si sviluppò una disputa che sollevò e infiammò tutte le passioni religiose del tempo – una disputa che non era ristretta entro i limiti della teologia, ma che portava conseguenze molto importanti e gravi per la vita politica e sociale. Le *Lettres provinciales*⁹⁵ di Pascal – un'opera tra le più rinomate nella letteratura e nella filosofia francese – è forse la migliore immagine di questo dibattito e della sua effettiva riflessione. Relativamente a questa discussione, Leibniz cerca di prendere una posizione intermedia. Ammette ai difensori dell'onnipotenza assoluta di Dio, agli avversari del libero arbitrio, che ogni azione umana è prevista da Dio e può in questo senso apparire come predeterminata da lui. Ma d'altra parte afferma ed enfatizza il fatto che proprio questa conoscenza di Dio deriva solo dalla sua conoscenza della sostanza individuale che agisce

⁹² Cfr. C. Jansen, *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, Bde. 1-2, [I. Zegeri] Löwen, 1640; [tr. it. *Il prisma della natura umana: Giansenio interprete di Agostino*, a cura di G. D'Aniello, Edizioni di Pagina, Bari 2012]. La seconda edizione dell'opera uscì nel 1641 a Parigi.

⁹³ [Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Sul libero arbitrio*, traduzione di I. Pin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1995].

⁹⁴ Cfr. M. Luther, *De servo arbitrio*, hrsg. von A. Freitag, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, [Buehlaus], Weimar, 1908, pp. 600-787; [tr. it. M. Lutero, *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo* in Id., *Opere scelte*, vol. VI, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993].

⁹⁵ Cfr. B. Pascal, *Les provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces pères*, hrsg. von C. Louandre, [Charpentier], Paris 1862. Le 18 lettere furono composte tra il 23 gennaio 1656 e il 24 marzo 1657; [tr.it. B. Pascal, *Le Provinciali*, in Id., *Opere complete*, a cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 996-1317].

in accordo alla sua stessa natura e alle sue stesse intrinseche leggi. Non c'è dunque alcun potere coercitivo di Dio, nessuna costrizione di Dio imposta alla volontà dell'uomo; la determinazione, che non può essere negata, viene dall'interno, dimodoché, in questo senso, la libertà umana non è soppressa o annullata, ma preservata.

§ 31.

In questo paragrafo Leibniz si dedica a questioni meramente teologiche, in particolare al problema dell'elezione. Rispetto a questo problema, nella teologia del diciassettesimo secolo c'erano due opinioni opposte. L'una, sostenuta da Lutero e Calvino nella confessione protestante, da Giansenio e i suoi seguaci nel campo del cattolicesimo, affermava che sarebbe un compito vano e un atto empio chiedere le ragioni per cui Dio sia determinato a eleggere una persona e a condannarne un'altra. L'uomo non è in grado di seguire e di capire il comportamento di Dio, e non è autorizzato a scrutare le ragioni di nessuna sua azione. È obbligato a credere in Dio e ad avere fede in lui in maniera assoluta, senza alcuna restrizione e riserva. Le vie di Dio, nell'elezione o nella condanna degli uomini, sono insondabili e inscrutabili – noi conosciamo solo il *fatto* che una parte molto piccola del genere umano è eletta, e che l'altra parte, molto più grande, è rimproverata e condannata, ma non possiamo pretendere di sapere, né tantomeno di indagare, le ragioni di Dio. Per Dio non ci sono ragioni nel senso umano in cui è intesa la parola "ragione". Per spiegare la sua opinione riguardo a questo tema, Calvino cita i versi latini: «*sic volo, sic jubeo, pro ratione voluntas*»⁹⁶. Un altro parere circa il problema teologico dell'ele-

⁹⁶ La proposizione citata da Cassirer deriva dalle *Satire* di Giovenale è la seguente «*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*» [tr.it. Giovenale, *Satire*, a cura di B. Santorelli, Mondadori, Milano 2011, p. 80]. Questi versi latini di Giovenale non possono essere indicati come citazione formale, ma si veda: «*Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit. Ubi ergo quaeritur cur ita fecerit Dominus, respondendum est, qui voluit. [...] Non fingimus Deum exlegem, qui sibi ipsi lex est [...] Dei autem voluntas non modo as omni vicio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est. Verum negamus obnoxium esse reddendae rationi [...]*». Cfr. J. Calvin, *Institutio Christianae religionis*, Liber III, Caput XXIII, § II, in *Opera quae supersunt omnia*, Ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Bd. 2, [C.A. Schwetschke], Braunschweig, 1864, Sp. 700; [in realtà, e integrando la nota dei curatori dell'edizione tedesca, va detto che Giovenale è citato da Calvino una sola volta nel libro ma certamente in quel luogo egli si esprime contro la pretesa dei «pagani» per un verso, e degli «Ebrei» per l'altro, di concepire «Dio con il nostro proprio intelletto». Nell'edizione calviniana consultata non vi è peraltro traccia dei versi riportati da Cassirer e richiamati dal curatore tedesco; tr. it. *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Mondadori, Milano 2009, p. 205].

zione e un'altra spiegazione delle motivazioni di Dio nella distribuzione della sua Grazia erano sostenuti e difesi, nel diciassettesimo secolo, dagli avversari teologici di Lutero, di Calvino e di Giansenio – in particolare dai cosiddetti Molinisti, ossia coloro che supportavano la dottrina della Grazia del gesuita spagnolo Molina, pubblicata alla fine del sedicesimo secolo⁹⁷. Secondo questa dottrina Dio è condotto e determinato ad eleggere o rimproverare un uomo in base alla previsione delle sue azioni future, grazie alla conoscenza del suo carattere intrinseco, della qualità delle sue volontà e delle azioni derivanti da questa qualità. In questo paragrafo Leibniz non cerca una posizione chiara e definita della questione. Come opposizione ai suoi generali punti di vista razionalistici, cita un passo della Bibbia, riferendosi alla dottrina di San Paolo⁹⁸. In generale, Leibniz rifiuta il punto di vista dei calvinisti e dei giansenisti secondo cui Dio agirebbe senza ragione, salvando e condannando un uomo senza alcun rispetto per il suo merito personale. Una simile prospettiva renderebbe Dio, che è in verità il governatore del mondo migliore e più saggio, un mero tiranno. Dobbiamo riconoscere ed essere fermamente convinti che Dio abbia delle ragioni per le quali sia condotto e determinato in tutte le sue azioni e decisioni; ma dobbiamo rinunciare a comprendere queste ragioni e a spiegarle in ogni particolare caso concreto.

§ 32/33.

I due paragrafi si riferiscono a un problema che, nella filosofia del diciassettesimo secolo, era la questione metafisica più intricata e discussa⁹⁹. Prima di Leibniz c'erano state tre diverse risposte alla questione della connessione tra l'anima e il corpo e della loro mutua influenza. La prima, data da Descartes, considera il corpo e l'anima, la materia e la mente come due sostanze radicalmente distinte, che non hanno e non possono avere niente in comune. Sono diverse nella loro stessa natura, così che nessuna proprietà o qualità della mente potrebbe essere comparata con – o ridotta a – una qualità corpo-

⁹⁷ Cfr. L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, [Riberium], Lissabon 1588.

⁹⁸ «[...] il meglio sarà dire, secondo San Paolo, che di ciò vi sono certe grandi ragioni di saggezza e di congruità sconosciute ai mortali, e fondate sull'ordine generale, il cui fine è la massima perfezione dell'universo: queste ragioni Dio ha seguito». G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § XXXI, p. 457; [tr. it. cit., p. 138].

⁹⁹ Il problema a cui Cassirer qui accenna – la connessione di corpo e anima, materia e spirito – è più accuratamente affrontato da Leibniz solo nel § XXXIII del *Discours de métaphysique* [tr. it. cit., pp. 139-140].

rea, e viceversa¹⁰⁰. Ma questa distinzione sostanziale, questa opposizione sostanziale, tra materia e mente, che Descartes sostiene in nome di considerazioni meramente metafisiche, incontra grandi difficoltà quando riferita al fatto della loro connessione e unione empirica. Questa unione non può essere negata, l'esperienza comune ci insegna e dimostra che ogni stato della coscienza è correlato a un certo stato del corpo, e da questo fatto il senso comune conclude che debba esservi una connessione immediata, una reciproca influenza attraverso cui la sostanza corporea e quella spirituale sono legate insieme¹⁰¹. Descartes stesso non riesce perfettamente nel suo tentativo di evitare questa conseguenza. Nonostante la differenza inestirpabile e inestinguibile tra le due sostanze, egli presuppone e concede una certa influenza, una connessione causale, dello spirito sulla materia e della materia sullo spirito. Quest'influenza è, secondo lui, certamente molto limitata. L'anima non può agire immediatamente sulla materia, nel senso di essere dotata del potere di produrre un qualche effetto materiale: aumentare o diminuire la quantità di moto nell'universo. Ma per quanto privata di una tale forza produttiva, l'anima potrebbe avere, per così dire, una forza direttiva. Non può creare una quantità di forza fuori da se stessa; ma potrebbe essere capace di cambiare la direzione con cui un corpo si muove¹⁰². Tuttavia sembra che questa soluzione di Descartes sia solo un compromesso, ancora lontano dal risolvere il problema. Tutte le successive scuole filosofiche, il sistema dell'occasionalismo, così come quelli di Spinoza e di Leibniz, concordano nel rifiutare la soluzione di Descartes. L'occasionalismo rifiuta ogni influenza del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo e spiega il fatto empirico della loro connessione facendo appello all'azione immediata di Dio, che in occasione di un certo stato di cose nel mondo corporeo, ne produce uno analogo e corrispondente nel mondo spirituale¹⁰³. Spinoza rimuove la difficoltà tagliando il nodo gordiano. Come sottolinea, la questione della connessione tra corpo e anima

¹⁰⁰ Cfr. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, Partie I, § VIII, in *Œuvres*, Bd. 9, cit., p. 28; [tr. it. *I principi della filosofia*, cit., p. 72]. Si veda anche *ivi*, § LIII, p. 48; [tr. it. *ivi*, p. 90].

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, Partie II, § II, p. 64; [tr. it. *ivi*, p. 105] e *ivi*, Partie IV, § CXCVI, p. 314 e sg.; [tr. it. *ivi*, pp. 380-381].

¹⁰² Questa tesi è senz'altro compatibile con la concezione cartesiana della relazione-corpo-anima; ma non si può facilmente documentare attraverso i testi di Descartes. Forse è stata sostenuta esplicitamente solo dai sostenitori di Descartes, Clauberg o Clerselier, ma non da Descartes stesso. Su ciò si veda D. Garber, *Mind, Body, and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz*, in *Id.*, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, [Cambridge University Press], Cambridge 2000, pp. 133-167, n. 35.

¹⁰³ Sulla tesi fondamentale dell'occasionalismo di Malebranche, secondo cui non sussiste alcuna interazione causale effettiva tra entità finite di natura corporea o spirituale e che solo Dio è attivo nel mondo come causa effettiva, si veda *supra*, p. 144.

non avrebbe potuto essere risolta fino ad allora in maniera veramente soddisfacente e convincente perché il problema stesso era posto in modo sbagliato. Invece di considerare corpo e anima come essenze completamente differenti, come due sostanze di natura diversa e opposta, i filosofi avrebbero dovuto convincersi del fatto che non vi sia una reale opposizione tra corpo e anima. Perché entrambi non sono sostanze, essenze separate e indipendenti; essi non sono nient'altro che attributi o modificazioni, che non hanno alcuna esistenza assoluta e indipendente¹⁰⁴. L'unica cosa che ha una tale forma di essere – l'unica cosa che “*in se est et per se concipitur*”, non è né l'anima né il corpo, né la “*substantia cogitans*” di Descartes, né la “*substantia extensa*”: è la sostanza assolutamente unica che noi chiamiamo Dio o Natura¹⁰⁵. Il corpo, così come l'anima, sono allo stesso modo dipendenti da questa sostanza e sono, perciò, diversi non nella loro propria natura, ma solo nella maniera in cui rappresentano ed esprimono la sostanza. L'intelletto umano non può comprendere la sostanza, che è assolutamente una, nella sua indivisibilità; per comprendere la sostanza, deve dividerla, per così dire, spaccarla in molti differenti attributi o forme dell'essere. Ma questa divisione non è fondata nella natura delle cose stesse; deriva solo da quello che è definito talvolta come intelletto, come Uno, talaltra come sostanza assolutamente indivisibile, che comprende la natura delle cose da differenti punti di vista. La soluzione del problema della connessione di corpo e anima data da Leibniz differisce tanto da quella data da Descartes quanto da quella di Spinoza e cerca di tenersi nel giusto mezzo rispetto ai due sistemi. Il sistema di Leibniz non è né monistico nel senso di Spinoza, né dualistico come per Descartes. È un sistema pluralistico – ammette e sostiene l'esistenza non di una sola o di due sostanze, ma di sostanze infinite e infinitamente diversificate. Me tutte queste sostanze infinite sono essenze solamente spirituali e non materiali. Dunque, il corpo – supponendo che la parola “sostanza” sia compresa nel suo signifi-

¹⁰⁴ Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, cit., Pars I, Propositio XIV, p. 47; [tr. it. cit., p. 1167: «Oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza»]. Si veda anche ivi, Pars I, Propositio XV, p. 47; [tr. it. ibidem: «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita»].

¹⁰⁵ Cfr. ivi, Pars I, Definitio III, p. 37; [tr. it. ivi, p. 1147: «Intendo per sostanza ciò che è in sé e per sé si concipisce: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato»]. Si veda anche ivi, Pars I, Propositio VIII, p. 40; [tr. it. ivi, p. 1154]. Nella sesta definizione della prima parte dell'*Etica*, Spinoza ha stabilito che Dio dev'essere considerato, rispettivamente, in quanto essere infinito e sostanza [ivi, p. 1147: «intendo per Dio un ente assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità d'attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita»]. Nella quattordicesima proposizione della stessa parte dell'*Etica* è poi chiarito che si può dare solo un'unica sostanza, ossia Dio; [ivi, p. 1167: «oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza»].

cato pieno e rigoroso – non è affatto una sostanza, ma solo un fenomeno; come apparenza, esso non sta accanto, né in opposizione all'anima, ma è ciò che è rappresentato dall'anima¹⁰⁶. Tutte le anime sono dotate, per loro origine e natura, di un potere rappresentativo; e l'oggetto, il contenuto delle loro rappresentazioni è il mondo che noi diciamo corporeo, l'universo della materia. La materia, dunque, non è co-ordinata allo spirito, ma ad esso subordinata; non è una cosa-in-sé, una sostanza, ma un mero fenomeno; non possiede un'essenza originaria e primaria, ma solo secondaria – una natura derivata dallo spirito. Affinché la questione della connessione tra corpo e anima quindi, secondo Leibniz, sia risolta in maniera soddisfacente, deve essere posta in modo del tutto diverso da come è stato fatto da Descartes, dalla scuola cartesiana e da Spinoza. La differenza tra corpo e anima non è sostanziale, non è una differenza realmente metafisica – è, per così dire, una differenza logica ed epistemologica. Ciò non significa che fuori dal mondo dello spirito, dal regno della rappresentazione, c'è un altro mondo, trascendente il primo e assolutamente opposto ad esso; significa, al contrario, che *entro* questo mondo e, per così dire, al suo interno, c'è una differenza fondamentale – una differenza che è basata sulla distinzione relativa alla maniera e alla qualità delle rappresentazioni stesse. Una rappresentazione potrebbe essere un concetto sensibile o uno puro. Potrebbe essere una semplice sensazione; e in questo caso non è che un "*nescio quid*", una cosa che può essere solo sentita, ma non distinta in se stessa, uno stato della mente del quale siamo consapevoli in maniera meramente empirica, ma che siamo incapaci di analizzare e di definire in modo logico. Accanto a queste rappresentazioni, che sono chiamate da Leibniz "*idées confuses*", la nostra mente contiene una serie di rappresentazioni – come per esempio i concetti matematici, le idee di numero e grandezza – capaci di essere definite in modo completamente distinto e adeguato: le "*idées distinctes*". Corrispondente a questa distinzione logica, nel sistema di Leibniz, c'è un'altra distinzione, basata su fatti psicologici e sull'osservazione psicologica. È la differenza tra stati mentali consci [*conscious*] e quelli che possono essere chiamati "inconsci" [*unconscious*]. Certo, secondo Leibniz, questa differenza non è assoluta, ma solo relativa – significa unicamente una differenza di grado, non di natura. Ciò che diciamo inconscio significa solo "meno conscio" – non una negazione della coscienza, un'assoluta opposizione a essa ma, per così dire, una sua diminuzione e de-

¹⁰⁶ Sulla tesi di Leibniz, che la materia possiede un carattere puramente fenomenico, cfr. *supra*, pp. 140-141.

gradazione. Ci sono determinati stati della mente che non possono essere osservati in se stessi, dei quali non riusciamo ad essere consci, nel senso che non siamo in grado di isolare, discriminare, e porre da parte questi stati come singoli fatti psicologici. Tuttavia, benché essi non possano essere conosciuti in questo modo, sono conosciuti da noi in un'altra maniera, più mediata. Sono conosciuti cioè, non grazie a loro stessi e ai loro effetti, non come singoli stati mentali aperti all'osservazione e suscettibili di prove empiriche, bensì attraverso l'influenza che hanno sulla nostra coscienza, presa come un tutto. In questo modo ogni stato mentale conscio, ogni percezione – come per esempio la percezione di un determinato suono causato da un'onda che si rompe sulla costa – deve essere considerata non come *un* fatto, ma come una somma o un insieme di infinite percezioni che sono in se stesse non percepibili, che sono solo infinitesimi di percezione.

§ 34/35.

In questi due paragrafi Leibniz procede dal problema della logica, della metafisica e della psicologia, al problema di filosofia morale. Qual è il segno caratteristico e quale l'eminente tratto distintivo della forma di coscienza che noi intendiamo con il nome di "coscienza morale"? Cosa intendiamo ascrivendo ad una sostanza individuale non solo coscienza in un senso molto generale e alquanto vago, ma attribuendole anche sentimenti morali e una "personalità" morale? Nel primo senso, vago e generale, "coscienza" è un'espressione equivalente e in un certo senso sinonimica di vita. E, secondo il punto di vista di Leibniz, dal momento che ogni ente è dotato di vita, esso potrebbe essere detto, in questo senso, un essere conscio. Ma questo genere di consapevolezza, che può essere attribuito a un animale o a una pianta, non è in nessun modo sufficiente per formare e costituire un essere umano. Gli esseri umani non sono dotati solo di consapevolezza, ma anche di auto-consapevolezza, di personalità. Questa personalità ha un doppio significato: uno logico e uno morale. Relativamente al senso logico, potremmo definire "personalità" la possibilità e il potere di ricordare. Un essere al quale attribuiamo una auto-consapevolezza, si suppone non solo che passi attraverso diversi stati mentali e che li cambi da un momento all'altro, ma anche che li tenga vivi e, in un certo senso, rinnovi gli stati precedenti attraverso cui è passato. Questi stati precedenti non svaniscono completamente, non sono perfettamente perduti e dimenticati, non si affievoliscono del tutto ogni vol-

ta che un nuovo stato emerge e prende vita. Nel nuovo stato ci sono sempre un'espressione e una traccia delle precedenti; il passato di una sostanza individuale al quale noi ascriviamo auto-consapevolezza non è abolito dal suo presente stato mentale, ma è preservato. «*Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir*»¹⁰⁷, come dice Leibniz – «il presente è carico del passato e gravido del futuro». Ma il senso morale del termine 'auto-consapevolezza' o 'personalità' comprende ancora un'altra e più elevata condizione. Ascrivendo all'agente libero imputabilità e responsabilità morale, noi supponiamo che non sia dotato soltanto del potere del ricordo, di ricordare i suoi atti, e del potere di giudicare questi atti, di approvarli o condannarli. Anche se giunti a questa forma di consapevolezza, di personalità, non abbiamo guadagnato quello stato e quel grado di perfezione che costituisce il carattere di uomo e in cui consiste il vero privilegio dell'umanità. L'uomo appartiene, nel senso di Leibniz, a due differenti regni. Appartiene al regno della vita o della natura organica, e in questo regno non c'è scarto tra l'uomo, da una parte, e tutti gli altri esseri organici, dall'altra. Relativamente alle nature organiche, una transizione continua conduce dalle piante agli animali, dagli animali agli uomini. Da un punto di vista meramente empirico, non c'è, dunque, alcuna specifica differenza tra animale e uomo: in tutto ciò che appartiene alla struttura del suo corpo e alla sua funzione corporea, nella sua anatomia e fisiologia è molto vicino e, per così dire, consanguineo alle piante e agli animali. L'unica vera differenza, la "*differentia specifica*", consiste in – e comincia con – la sua qualità morale, la qualità della personalità. Con questa qualità l'uomo oltrepassa il regno della natura, il "*regnum naturae*" e diventa un cittadino del "*regnum gratiae*", del regno di Dio. C'è, per così dire, una società composta da tutti esseri ragionevoli e morali – una "*societas ratione utentium*"¹⁰⁸, come dice Leibniz –, che è governata da leggi divine e di cui Dio è il vero sovrano, in un senso ancora più eminente e sublime di quello per cui egli è il regnante e il creatore del mondo naturale.

¹⁰⁷ Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, cit., p. 48 [tr. it. cit., p. 49].

¹⁰⁸ Su questo concetto, cfr. G. W. Leibniz, *Observationes de principio juris*, § XI, in *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distribuita, praefationibus et indicibus exornata*, studio Ludovici Dutens, [Geneva] 1768, Bd. 4, Teil 3, p. 272 e sg.; [tr. it. G. W. Leibniz, *Osservazioni sul principio del diritto*, in Id, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Utet, Torino 1951, p. 206.]. Cfr. anche: G. W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Pars II, § 73, in *Opera omnia*, Bd. 4, Teil 3, p. 212. Su ciò si veda E. Cassirer, *Leibniz' System in Seinen Wissenschaftlichen Grundlagen* [B. Cassirer] Berlin 1902, Kap. 10.2, p. 450 [tr. it. *Cartesio e Leibniz*, traduzione di A. G. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 513 e sgg.].

§ 36/37.

Negli ultimi due paragrafi del *Discorso di metafisica*, Leibniz cerca di dimostrare che il suo sistema filosofico, che la sua dottrina della metafisica e la sua filosofia morale non solo sono riconciliabili con i principi e con il credo della fede cristiana, ma che sono adatti a – e qualificati per – la spiegazione e la dimostrazione filosofiche di questa fede. Leibniz ha sempre conservato la convinzione che la dottrina di una doppia verità, la verità filosofica e quella religiosa, dovesse essere assolutamente rifiutata. Tutta la verità è essenzialmente una: non può esserci una reale distinzione e una reale opposizione di verità di diverso tipo. Qualunque cosa sia vera per la religione deve dunque avere le sue ragioni filosofiche, logiche e razionali e deve essere spiegata e dimostrata attraverso di esse. La fede religiosa e la conoscenza filosofica non sono soltanto compatibili l'un l'altra, ma sono identiche relativamente alle loro principali dottrine e al loro principale scopo, che consiste nell'indagine dell'essenza di Dio e nella dimostrazione della sua infinita e assoluta perfezione.



STUDI CASSIRERIANI

1. Ernst Cassirer
Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer
traduzione italiana e cura di Alessia Maccaro, prefazione di Riccardo De Biase
ISBN 978-88-548-8741-1, formato 14 × 21 cm, 132 pagine, 10 euro

2. Paul Natorp
La teoria cartesiana della conoscenza. Uno studio per la preistoria del criticismo
traduzione italiana e cura di Alessandro De Cesaris, prefazione di Riccardo Dottori
ISBN 978-88-548-9373-3, formato 14 × 21 cm, 208 pagine, 11 euro

3. Ernst Cassirer
Scritti di filosofia della cultura
traduzione italiana e cura di Riccardo De Biase e Rossella Saccoia
ISBN 978-88-548-9418-1, formato 14 × 21 cm, 100 pagine, 9 euro

4. Mattia Papa, Rossella Saccoia (a cura di)
Nichilismo vs. Cosmopolitismo. Una storia finita?
Prefazione di Riccardo De Biase
Contributi di Teresa Caporale, Chiara Cappelletto, Diletta Ciociano, Dario Cositore, Marta D'Allocco, Ivana D'Avanzo, Alessandro De Cesaris, Denise Loprieno, Luca Lo Sapio, Mattia Papa, Antonello Petrillo, Rossella Saccoia, Teresa Sequino
ISBN 978-88-548-9589-8, formato 14 × 21 cm, 224 pagine, 12 euro

5. Ernst Cassirer
Axel Hägerström. Uno studio sulla filosofia svedese del presente
traduzione italiana e cura di Riccardo De Biase e Mattia Papa
ISBN 978-88-255-0387-6, formato 14 × 21 cm, 148 pagine, 10 euro

6. Ernst Cassirer
Thomas Thorild nella storia spirituale del diciottesimo secolo
traduzione italiana e cura di Rossella Saccoia, presentazione di Renato Pettoello
ISBN 978-88-255-0648-8, formato 14 × 21 cm, 168 pagine, 10 euro

7. Ernst Cassirer
Scritti di filosofia e politica
introduzione, traduzione e cura di Teresa Caporale, avvertenze e note di Ivana Brigida D'Avanzo, prefazione di Christian Möckel, postfazione di Anna Pia Ruoppo
ISBN 978-88-255-2145-0, formato 14 × 21 cm, 144 pagine, 10 euro
8. Ernst Cassirer
Epistolario scientifico (1893-1929)
introduzione, traduzione e a cura di Riccardo De Biase e Ivana Brigida D'Avanzo
ISBN 978-88-255-2665-3, formato 14 × 21 cm, 168 pagine, 12 euro
9. *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*
a cura di Riccardo De Biase e Giovanni Morrone
ISBN 978-88-6887-085-0, formato 17 × 24 cm, 264 pagine
10. Ernst Cassirer
Il moderno. Descartes, Spinoza, Leibniz
a cura di Giulia Salzano, introduzione di Riccardo De Biase
ISBN 978-88-6887-111-6, formato 17 × 24 cm, 176 pagine

KRINEIN / 10

COLLANA DI STUDI CASSIRERIANI
diretta da Riccardo De Biase

Il presente volume offre uno spaccato sul rapporto tra Ernst Cassirer e il pensiero moderno sulla scorta del confronto con tre figure emblematiche del panorama filosofico seicentesco: Cartesio, Spinoza e Leibniz. Questo itinerario cassireriano nello “spirito del moderno” è tracciato mediante la raccolta di tre testi della produzione del filosofo di Breslau, di cui due per la prima volta in traduzione italiana, in cui Cassirer si misura con l’impatto filosofico dell’insegnamento cartesiano sulla regina Cristina di Svezia, con la nozione spinoziana di natura e, infine, con la lettura del *Discorso di metafisica* di Leibniz. Tali scritti sono tra le più brillanti e approfondite ricerche che porteranno l’autore allo sviluppo della filosofia della cultura.

Giulia Salzano ha conseguito la laurea in Filosofia presso l’Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Attualmente è dottoranda in Legalità, Culture politiche e Democrazia presso l’Università degli Studi di Perugia. I suoi interessi di ricerca riguardano la fenomenologia, la teoria sociale e la loro messa in dialogo.

ISBN 978-88-6887-111-6



9 788868 871116