Lo Sguardo .net
rivista di filosofia

La rivoluzione interiore

N. 10, 2012 (III)

a cura di Marzia Caciolini

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011
ISSN: 2036-6558

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma), Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma), Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre), Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) Daniele Guastini (sapienza Università di Roma), Marcello Musté (sapienza Università di Roma), Corrado Ocone (LUISS Guido Carli), Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre), Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste), Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI), Paola Rodano (sapienza Università di Roma), Wolfgang Rother (Universität Zürich), Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma)

Caporedattori:

Simone Guidi, Antonio Lucci

Redazione:

Federica Buongiorno, Marzia Caciolini, Marco Carassai, Lorenzo Ciavatta,
Jacopo Francesco Falà, Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* promossa da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.
"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.
"Contributi": la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.
"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.
"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

Lo Sguardo è un progetto dell'Associazione Culturale *Ex Nihilo*.

N. 10, 2012 (III)
La rivoluzione interiore
a cura di Marzia Caciolini

Indice:

«There's a place and means for every man alive»
Editoriale di Marzia Caciolini . . . . . pp. 5-8

¶ Sezione Prima: Spirito. *Discesa nel foro interiore*

Articoli/1: *Communautés du silence: clôtures, intériorité, règles et traditions monastiques à la fin du XVIIe siècle,*
di Frédéric Gabriel . . . . . pp. 11-37

Articoli/2: *I gesuiti e la confessione,* di Giancarlo Angelozzi . . . . . pp. 39-53

Articoli/3: *Humble Knowing: The Epistemological Role of Humility,* di Karmen Mac Kendrick. . . . . pp. 55-69

Articoli/4: *Weakness of Will and the Gift of Grace: Martin Luther's Contribution,* di Risto Saarinen . . . . . pp. 71-81

¶ Sezione Seconda: Spiriti. *Distanza e immaginazione*

Articoli/5: *Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance,* di Nicolas Weill Parot . . . . . pp. 85-98

Testi/1: *Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More,* di Koen Vermeir . . . . . pp. 99-124

Articoli/6: *Music and Meditative Practices in Early Modern Alchemy: The Example of the* Atalanta fugiens,
di Kathleen Perry Long. pp.125-131

Contributi/1: *L'immaginazione come causalità ideale: la psicologia di Spinoza,* di Maurizio Scandella pp.133-146

¶ Sezione Terza: *Tecniche. Facoltà interne alla prova*

Articoli/7: *Intelletto, immaginazione e identità: la forza della* contractio nel Sigillus sigillorum *di Giordano Bruno,*
di Marco Matteoli pp.149-168

Articoli/8: *Couleur et composition dans la théorie de la peinture à l'âge humaniste et classique (Ludovico Dolce et Roger de Piles)*
di Pierre Caye . . . . . pp. 169-182

Articoli/9: *E' sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà,*
di Francesco Piro. . . . . pp. 183-197

Interviste/1: *Ingegni e congegni: intervista a Giacomo Scarpelli,* a cura di Marzia Caciolini . . . . . pp. 199-204

¶ Sezione Quarta: *Sapere. Scienza dell'interiorità*

Articoli/10: *Jesuit Scientific Tradition and Ignatian Spirituality*
di Augustin Udias . . . . . pp. 207-219

Contributi/2: *In pellegrinaggio verso il Sé. La* Sapientia *come conoscenza interiore in Charles de Bovelles,*
di Cesare Catà. . . . . pp. 221-235

Articoli/11: *Anatomia comparata e fisiologia dei sensi interni. L'animismo di Claude Perrault e la storia naturale degli animali nella prima* Académie royale des sciences *di Parigi,*
di Nunzio Allocca . . . . . pp. 237-249

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Editoriale

«*There's a place and means for every man alive*»

di Marzia Caciolini

La rivoluzione interiore

La scoperta dell'America ha posto un termine di validità al sapere acquisito, sconvolgendo il paradigma scientifico-filosofico valido fino a quel momento. Nuovi territori hanno reso necessaria la riconfigurazione non solo delle carte, ma anche delle conoscenze fisiche e astronomiche, e nuovi uomini - gli indigeni - hanno costretto i "vecchi" uomini a un ripensamento dell'antropologia, del diritto e della teologia. La prima età moderna conosce tuttavia un'ulteriore scoperta, che, come e forse più dell'impresa di Colombo, ha condotto l'uomo a esplorare i propri limiti e le proprie potenzialità: la scoperta dell'interiorità. Essa è intimamente connessa con una diversa presa di coscienza di sé, che diventa luogo privilegiato di una metamorfosi: quella della forma in anima, e della materia in corpo, che si uniscono nel concorso alla definizione dell'individuo.

Con "rivoluzione interiore" ci si riferisce a un fenomeno del tutto umano, che tra il XV e il XVII secolo è stato protagonista di una violenta accelerazione. Si tratta di un processo oggetto di studio privilegiato non solo della storia della filosofia, ma anche della storia delle dottrine teologiche (un nome tra tutti, quello di John Bossy) e presente, seppur implicitamente, nelle pagine di storia della scienza del Novecento (pensiamo semplicemente a Khun e Rossi). La rivoluzione interiore non può non richiamare, per sincronia e "omonimia", quella scientifica. Fatte salve le caratteristiche, per così dire, "accidentali" che le accomunano (vale a dire, la denominazione e il periodo storico), ci sono ragioni più profonde, ulteriori... *interiori*, che permettono di interpretarle senza soluzione di continuità. Per possedere e comprendere la nuova dimensione del sé, c'è bisogno di un nuovo metodo di osservazione e di nuove unità di misura.

Questo numero esplora sotto la prospettiva dell'interiorità gli sviluppi cinque-seicenteschi dell'ideale umanistico di *homo faber sui*, con particolare attenzione per l'evoluzione dei suoi strumenti cognitivi, ovvero le facoltà ausiliarie dell'intelletto quali memoria, immaginazione e fantasia. Dottrine gnoseologiche che l'età moderna assume in una prospettiva in particolar modo controriformista, nel tentativo di far coincidere il percorso del *viator* con la conquista della Grazia, attraverso un lavoro personale di conquista e riarticolazione della propria interiorità.

Certo, l'idea dell'individuo che contrappone una dimensione mondana in comune con gli altri alla sua personale dimensione spirituale non è sconosciuta al protestantesimo e alle correnti religiose e filosofiche da esso

generate. C'è però una differenza fondamentale tra il sé "riformato" e quello "contro-riformato", che consiste nell'essere, il primo, isolato in un rapporto asimmetrico di attesa, che non si avvale della mediazione dei sensi e del fare, in cui le potenzialità dell'uomo sono concentrate su una speranza cieca, *insensata,* nella Grazia divina.

Dalla sua parte la spiritualità gesuita, che trova le radici negli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, è forse quella che promuove più manifestamente l'edificazione dell'individuo, nella possibilità che egli compia un percorso basato su una relazione di reciprocità (e non di sottomissione o di fatalità) con il trascendente. La pedagogia, la meditazione e l'esercizio sono alcune delle nuove metodologie, ideate dall'uomo e per l'uomo, per riorganizzare la condizione "naturale" di umanità.

Non è un caso che il periodo qui preso in esame sia caratterizzato da un florido sviluppo delle arti pratiche, considerate come strumento finalizzato alla manipolazione della natura: quest'ultima decade dal suo *status* di creatura indipendente, per divenire campo di azione a disposizione di un individuo inserito in una relazione con la realtà esterna mediata da un efficace apparato di strumenti costitutivi dell'interiorità.

L'uomo continua a concepire la propria esistenza come regolata dalle categorie di *ordo et mensura*, ma ne detta egli stesso il criteri a partire dalla conoscenza delle proprie potenzialità, che usa per adattare alle sue esigenze l'ambiente che lo circonda. È nella medesima prospettiva che si può riconsiderare il ruolo delle arti. L'arte diventa una nuova forma di determinazione e di analisi degli elementi del "reale", che vengono riletti in un sistema dinamico di scomposizione e rimandi semantici.

È in questo contesto che si afferma una diversa concezione della volontà e della scelta personale: la prospettiva escatologica che aveva caratterizzato il medioevo viene smembrata nella moltiplicazione contingente dei punti di vista, determinando una scissione ontologica tra l'ideale del Bene e quello della Virtù. Così, per esempio, anche Parolles, picaresco personaggio shakespeariano tutt'altro che virtuoso, può star certo di poter godere, nella propria vita, degli stessi agi di un capitano di flotta. Conoscendo i propri mezzi e le proprie potenzialità, sarà in grado di volgere a suo vantaggio le situazioni che gli si presenteranno: «there's place and means for every men alive».

Spirito. *Discesa nel foro interiore*

La prima sezione è dedicata all'epistemologia dell'interiorità e articolata in due coppie di interventi; la prima di queste è costituita da due apparentemente opposte strategie di metamorfosi interiore.

Se da una parte Frédéric Gabriel (*Communautés du silence: clôtures, intériorité, règles et traditions monastiques à la fin du XVIIe siècle*) incentra il suo intervento sul silenzio, che, dall'essere la pratica ascetica per eccellenza, diventa il luogo in cui la comunità incontra il *Verbum Dei*, dall'altra Giancarlo Angelozzi (*I Gesuiti e la confessione*) ricostruisce la storia della confessione, soffermandosi sul ruolo del confessore e sulla concezione della *poenitentia*.

La seconda coppia approfondisce alcuni aspetti peculiari della spiritualità e della mistica cristiana. Karmen Mac Kendrick (*Humble*

knowing: the Epistemological Role of Humility) illustra come la mistica di Teresa d'Avila, che scopre nei confini corporei l'origine della capacità conoscitiva dell'umiltà, abbia influenzato l'epistemologia del primo Seicento, e segnatamente quella di Descartes.

Risto Saarinen (*Weakness of Will and the Gift of Grace: Martin Luther's Contribution*), invece, apre uno spiraglio sulla prospettiva luterana del dono della Grazia partendo dall'idea aristotelica di *akrasia*, di debolezza morale, cercando di capire come il protestantesimo abbia tentato, a suo modo, di partecipare attivamente alla salvezza.

Spiriti. *Distanza e immaginazione*

I tre articoli di questa sezione analizzano le operazioni assegnate dalla tradizione naturalistica alla facoltà immaginativa, capace di annullare la distanza, sia nell'interazione tra anima e corpo nel microcosmo dell'uomo che nei fenomeni macrocosmici della Natura.

Nicolas Weill-Parot (*Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance*) illustra come dall'idea di movimento locale e accidentale si sia affermata l'idea di azione a distanza, che, complice l'intervento degli spiriti che animano costantemente lo spazio, viene contesa come risultato gnoseologico tra scienza e magia.

Koen Vermeir (*Castelli in aria. Immaginazione e Spirito della Natura in Henry More*), nel testo inedito che ha gentilmente prestato alla nostra traduzione, prendendo spunto da un'innocua voglia di ciliegie descrive il potere dell'immaginazione e il ruolo dei veicoli aerei nella prospettiva neoplatonica di Henry More.

Kathleen Perry Long (*Music and Meditative Practices in Early Modern Alchemy: The Example of the* Atalanta fugiens) approfondisce, dalla sua, l'idea di azione a distanza, mostrando come la musica, agendo direttamente sulle emozioni, potesse, secondo alcune dottrine medico-alchemiche moderne, guarire da malattie e squilibri psico-fisici.

Infine, il contributo di Maurizio Scandella (*L'immaginazione come causalità ideale: la psicologia di Spinoza*) analizza la concezione spinoziana di "omogeneità" dell'attività mentale con quella corporea, a partire del rapporto inclusivo tra le operazioni dell'intelletto e quelle dell'immaginazione.

Tecniche. *Facoltà interne alla prova*

Compongono la terza sezione gli interventi dedicati all'applicazione tecnica delle facoltà ausiliarie.

La mnemotecnica di Bruno è concepita come *medium* dell'interazione tra immaginazione, memoria e fantasia; nell'articolo di Marco Matteoli (*Intelletto, immaginazione e identità: la forza della* contractio *nel* Sigillus sigillorum *di Giordano Bruno*) si dimostra come, nell'opera del Nolano, la *contractio* possa costituire un legittimo dispositivo gnoseologico.

Pierre Caye (*Couleur et composition dans la théorie de la peinture à l'âge humaniste et classique. Ludovico Dolce et Roger de Piles*) prende

posizione nel dibattito seicentesco sulla pittura, fondato sulla concezione dell'invenzione, del disegno e della colorazione, sottolineando il ruolo delle facoltà ausiliarie nella realizzazione di un progetto d'insieme, propedeutico alla corretta realizzazione dell'opera.

Nell'articolo di Francesco Piro (*E' sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà*) si prende in esame l'immaginazione nei *Commentarii* tardo-scolastici al *De anima*, in particolare in quello di Antonio Rubio, ponendoli a confronto con la tradizione medievale, che voleva concentrato nell'immaginazione l'insieme dei sensi interni.

Conclude questa sezione l'intervista a Giacomo Scarpelli (*Ingegni e Congegni. Intervista a Giacomo Scarpelli*), che ha cortesemente accettato di discutere con noi del suo recente volume *Ingegni e congegni. Sentieri incrociati di filosofia e scienza,* dedicato alla relazione tra tecnica e interiorità in alcune decisive fasi del pensiero umano.

Sapere. *Scienza interiore*

L'ultima sezione, che segue idealmente la precedente, presenta tre diverse situazioni in cui viene analizzata l'influenza della rivoluzione interiore e degli *Exercitia Spiritualia* nella riflessione scientifica e nell'organizzazione della conoscenza della natura.

Augustin Udias (*Jesuit scientific tradition and Ignatian spirituality*) sottolinea la coincidenza, non soltanto cronologica, della fondazione dell'ordine dei Gesuiti con la nascita della scienza moderna, nell'insegna di un comune ideale epistemologico strutturato in base a un rapporto di reciprocità tra scienza e spiritualità.

La *sapientia*, intesa, nell'opera di Charles de Bovelles, nell'accezione di conoscenza utile all'uomo per una padronanza completa della propria essenza, è oggetto del contribuito di Cesare Catà (*In pellegrinaggio verso il sé. La* sapientia *come conoscenza interiore Charles de Bovelles*).

Nunzio Allocca (*Anatomia comparata e fisiologia dei sensi interni. L'animismo di Claude Perrault e la storia naturale degli animali nella prima* Académie royale des sciences *di Parigi*) prende infine in esame - alla luce della contrapposizione tra fatti e ipotesi - il sistema di osservazione anatomica nel pensiero di Claude Perrault, rilevandone la coerenza con la concezione anti-meccanicista del concorso dell'anima nelle funzioni fisiologiche.

¶ Sezione Prima
Spirito.

Discesa nel foro interiore

© lo sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/1

Communautés du silence: clôtures, intériorité, règles et traditions monastiques à la fin du XVIIe siècle

di Frédéric Gabriel

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 19/09/2012. Accettato il 28/09/2012.

Abstract: The exploration of the 17th century outside from the cartesian's perspective (that is, far from the invention of the subjectivity), allows analysing it by an apparently opposed feature: the role of silence. In this article I will follow some guiding questions about the relationship between silence, inner identity and theology. Through the direct reading of originals texts, I will try to show how the silence – once "regulated"- came away from the individual, becoming the "place" where men could meet the Verbum Dei, and how it will be interpreted as one of the most effective knowledge-tool not only in the prayers, but in philosophy too.

***

Pour Ruedi Imbach et Dominique Iogna-Prat

Si le XVII[e] siècle peut apparaître comme celui de la «révolution intérieure», c'est parce qu'on lui impute couramment l'invention cartésienne du sujet; à quoi l'on pourrait mettre en parallèle une certaine gloire de l'éloquence, avec cette coïncidence de l'expression et de sa source auto-fondée. Si commune et massive soit-elle, cette périodisation a été âprement critiquée. Olivier Boulnois a rappelé récemment tout ce qu'elle devait à Kant, qui réfère la substantialisation du sujet à Descartes alors qu'il élabore lui-même cette construction, un procédé par ailleurs classique d'autorisation et d'autorité[1]. Adoptons une perspective différente, indépendante de cette lecture historiographique, en prenant un objet qui semble neutre, a priori non pertinent et même à l'opposé du sujet: le silence monastique. Que peut-il bien nous apprendre sur le «développement de l'individu intérieur» sur fond de Contre-Réforme?[2] Que nous dit-il sur la manière de poser les termes du sujet? Que peut apporter à la problématisation une conceptualité théologique qui n'est pas (seulement) celle de la philosophie?

[1] O. Boulnois, *Que cherchons-nous?*, dans: Id. (éd.), *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007, p. 7-13. À quoi l'on peut ajouter comme contrepoint sur l'historiographie, le très bel article de Ph. Büttgen, *Certitude et affirmation. La Réforme Blumenberg*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n° 1, 2012, p. 35-51. Kant occupe une place centrale dans l'ouvrage de J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

[2] Je reprends ici la formulation du synopsis de ce numéro de *Lo Sguardo*.

Un volume, qui sauf erreur n'a jamais été étudié, nous servira de guide: *Tradition de l'Eglise sur le silence chretien et monastique. Contre l'intemperance de la langue & les paroles inutiles en general. Et en particulier contre la trop grande fréquentation des Parloirs des Religieuses. Le tout tiré de l'Ecriture, des Conciles, des Saints Peres, des Regles Monastiques & de plusieurs Ouvrages de piété*. Si la page de titre de cet ouvrage publié à Paris par François Muguet («premier Imprimeur du Roi, du Clergé de France & de Monseigneur l'Archevêque») en 1697 est anonyme, un avertissement mentionne l'auteur: Godefroy Hermant «Docteur de la Maison & Société de Sorbonne, mort en 1690»[3]. Issue d'une famille liée à Port-Royal, il naît en 1617 à Beauvais, y devient chanoine (en 1643) après des études à Paris, où il réside principalement[4]. En 1650 il obtient le grade de docteur et reçoit les ordres. Soutenant vigoureusement Antoine Arnauld, il est exclu de la Sorbonne et retourne à Beauvais où il se consacre à l'étude de la patristique: à partir de 1664 il publie des travaux sur Chrysostome, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Ambroise[5]. Publiant en 1678 *Les Ascetiques ou traittez spirituels de S^t Basile le Grand*, Hermant dit tout son intérêt pour les matières monastiques, tant ces textes traduit par Rufin ont compté pour tout l'Occident[6]. Déjà, il ajoute à sa propre traduction «des remarques tirées de la Tradition de l'Église, & des principaux auteurs des Règles des Monastères, & de la vie spirituelle»[7]. C'est donc tout naturellement qu'il a pu être amené à recueillir au cours de ses plongées dans les massifs imprimés et manuscrits, la matière pour cette collection qui se présente comme une suite d'autorités classées chronologiquement, du IV^e au XVII^e siècle, de Basile à la carte des visites en l'abbaye de Notre-Dame des Clairets

[3] *Tradition de l'Eglise sur le silence chretien et monastique. Contre l'intemperance de la langue & les paroles inutiles en general. Et en particulier contre la trop grande fréquentation des Parloirs des Religieuses. Le tout tiré de l'Ecriture, des Conciles, des Saints Peres, des Regles Monastiques & de plusieurs Ouvrages de piété*, Paris 1697, f. 2 r°. (l'éditeur précise que le manuscrit était incomplet à la mort de G. Hermant – pour autant, le volume paraît relativement homogène dans sa facture). Désormais, foliotation et pagination renvoyant à ce volume seront intégrées à même notre texte sans autre référence.

[4] Sur Hermant, voir la notice du *Dictionnaire de Port-Royal*, dir. J. Lesaulnier et A. McKenna, Paris 2004, p. 518-521.

[5] Sur cet aspect, un livre s'impose: J.-L. Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris 1999.

[6] *Les Ascetiques ou traittez spirituels de S^t Basile le Grand, Archevesque de Césarée en Cappadoce. Traduit en François, & éclaircis par des Remarques tirées des Conciles, & des saints Peres de l'Église, par M. Godefroy Hermant, Docteur en Theologie de la Maison & Societé de Sorbonne, & Chanoine de Beauvais*, Paris 1678, f. 3 v°: «on ne peut considérer le progrès qu'a fait la Règle de S. Benoît dans l'Occident sans attribuer aux Traités Ascétiques de S. Basile la bénédiction que Dieu a répandue sur tout l'Ordre de cet illustre Patriarche qui a tenu à gloire de se dire son disciple»; et f. 4 r°: «on peut dire que tout ce qu'il y a eu de solide piété dans les Monastères de l'Orient & de l'Occident depuis S. Basile est un effet de l'esprit de grâce dont sa Règle est animée». Sur la réception occidentale des textes de Basile, voir A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine, IX^e-XIV^e siècle: une acculturation en douceur*, Rome 2009.

[7] *Les Ascetiques ou traittez spirituels de S^t Basile le Grand*, f. 3 r°. Sur Basile, voir J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953; à compléter par P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis III. The Ascetica…*, Turnhout 1997; Id., *Bibliotheca Basiliana Universalis V. Studies of Basil of Caesareae and his World: an Annotated bio-bibliography*, Turnhout 2004; et en dernier lieu: A. M. Silvas (trad. et intr.), *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford 2005.

en 1690[8]. Elles sont introduites par une préface sur les péricopes bibliques concernant le silence, qui commence ainsi:

> Il n'y a guère de vice contre lequel l'Écriture parle plus fréquemment, avec plus d'application & de force, que contre l'intempérance de la langue, ni de vertu qu'elle recommande davantage que celle d'un silence Chrétien & Religieux (f. 8 r°)[9].

Insérés à chaque fois dans un commentaire qui présente et explicite, les textes de la collection qui suit sont issus de fonds bien connus: outre les manuscrits de la Bibliothèque royale (p. 117-118), sans aucun doute la *Bibliotheca veterum Patrum* de Marguerin de la Bigne (p. 167), et de manière explicite le *Codex regularum* de Lukas Holstenius (p. 116)[10], les *Veterum aliquot scriptorum* édités par Luc d'Achery pour Pierre de Celles par exemple (p. 129, 213)[11].

La forme du recueil suppose donc le moindre degré d'individualité, cela est noté dès les premiers mots de la préface, avec des remarques légitimant le paradoxe de la démarche:

> Il viendra peut-être dans la pensée de quelques-uns de mes Lecteurs, que j'aurais loué avec plus de succès la nécessité & l'utilité de la vertu du Silence en me taisant, que non pas en donnant au Public un juste volume sur cette matière. Mais outre que ce n'est pas tant ni ma plume, ni ma langue que j'y emploie, que celle de toute l'Église, il est évident que ce n'est pas rompre le silence que de dire & d'écrire des choses meilleures que le silence même; & qu'il n'y a rien de plus nécessaire, que de se servir de la langue pour faire le procès à la langue» (f. 3 r°).

Cette écriture par emprunt, accumulation et collection, courante dans l'histoire chrétienne[12], permet ici deux effets concomitants: d'une part de postuler une certaine unité et contemporanéité de toutes ces «autorités», due à l'existence des plus anciens ordres, mais aussi aux diverses filiations et reprises des règles anciennes. D'autre part, une telle collection rappelle

---

[8] Sur nombre de sources citées par Hermant, on pourra se reporter à la somme d'Adalbert de Vogüé: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 1-12, Paris 1991-2008; et à sa synthèse typologique: *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985. Un ouvrage voisin de celui de G. Hermant (mais non thématique, beaucoup moins ample et sans commentaire) est publié de manière anonyme par le «sieur de Berthemeu»: *Instructions chrétiennes sur la vie monastique; où l'on trouve les sentimens & la Régle de saint Augustin sur la Vie Monastique écrite à des Religieuses qu'ils conduisoit. Les Régles de S. Jerôme données à un Monastere de Filles qu'il gouvernoit. Les Pénitences Monastiques de saint Basile. Et un Cérémonial Latin François, pour les Vêtures & les Professions. Avec des Ocupations* [sic] *Intérieures pour ces Cérémonies. Dédiées à Madame l'Abbesse des Clairets de l'étroite Observance de la Trappe*, Paris 1695.

[9] Pour un développement plus ample sur le sujet, voir Ch. Brüning, *De Silentio Sacrae Scripturae…*, Francofurti ad Moenum 1750.

[10] *Codex regularum, quas Sancti Patres monachis et virginibus sanctimonialibus servandas praescripsere, collectus olim a S. Benedicto, anianensi abbate, Lucas Holstenius…*, 4 t., Romae 1661; puis: Parisiis 1663.

[11] *Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maximè Benedictorum latuerant, Spicilegium. Tomus tertius continet… 5. Petrus Cellensis, Tractatum de Disciplina Claustrali… Prodeunt nunc primùm in lucem. Opera & studio Domni Lucae Dacherii è Congregatione S. Mauri Monachi Benedictini*, Parisiis 1659, p. 42-105.

[12] Je me permets de renvoyer à F. Gabriel, *Collectionner les saints: hagiographie, identité et compilation dans les collections non-bollandistes (XVI^e-XVII^e s.)*, «French Studies», vol. LXV, n° 3, 2011, p. 327-336; *L'Église comme bibliothèque: antiquité canonique, héritage patristique et usage controversial (XVI^e-XVII^e s.)*, dans: Cl. Nédélec (dir.), *Bibliothèques, entre imaginaires et réalités*, Arras 2009, p. 137-158.

l'effectivité normative toujours active du corpus rassemblé, expression de «toute l'Église»[13]. S'il ne s'agit pas toujours de textes juridiques à proprement parler, l'autorité patristique ou ascétique des auteurs cités joue le même rôle de contrainte et d'exemple éminent à respecter scrupuleusement. Cet impératif tire d'ailleurs sa source du Deutéronome (32, 7), où se lit cette fameuse sentence énoncée dès la préface, et rapportée au «grand Législateur» que fut Moïse: «Interrogez votre Père, & il vous annoncera ces vérités; consultez vos Ancêtres; & ils vous les déclareront» (f. 6 v°)[14].

On connaît le danger de la répétition dans ce genre de recueil – il n'est pas absent de celui-ci – mais quand il s'agit de Tradition, peut-être ne devrait-on pas parler de répétition mais plutôt de conservation, de continuité, de survivance, d'innutrition. Cette fidélité à l'origine exemplaire prend d'ailleurs un sens différent selon les contextes. Le lieu commun est alors un cap à suivre, une précaution à rappeler de manière incessante, et c'est bien d'ailleurs la visée de ce volume.

La *Tradition de l'Eglise* se fait l'écho d'une préoccupation présente dans la majorité des textes cités, et qui paraît comme un de leurs moteurs: la lutte contre le relâchement[15], qui révolutionne l'ordre, à la fois par rapport à la fidélité à sa fondation, et dans son efficacité pragmatique immédiate comme dans ses buts salvifiques. Le danger de cette révolution paraît d'autant plus pernicieux qu'il procède de manière insidieuse et apparemment insignifiante, par une licence qui pourrait paraître naturelle, mais qui parce qu'elle est telle, signale une pente peccamineuse propre à l'homme, que le silence permet de rédimer.

1. Intériorité et parasitages

Déjà, introduisant son édition des textes de Basile, Hermant faisait le portrait d'un saint Benoît «qui a été assez humble pour s'accuser & tous ses Religieux de lâcheté & de négligence en comparant sa vie & la leur à

[13] Sur ce «tout», voir V. Brondal, Omnis *et* totus*: analyse et étymologie*, «Nouveaux Actes Sémiotiques», vol. VIII, n° 72, 1986, p. 11-18. Caractérisant son ouvrage, Hermant évoque aussi la manière caténique: «cette chaîne qui lie les siècles de l'Église les uns aux autres» (f. 6 v°).

[14] Sur la réception d'une idée fort proche, cfr. E. M. Peters, *Transgressing the limits set by the fathers: authority and impious exegesis in medieval thought*, dans *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, edited by S. L. Waugh and P. D. Diehl, Cambridge 1996, p. 338-362. Je remercie Cédric Giraud de m'avoir signalé cette étude.

[15] Par exemple p. 81, citant la *Règle de Saint Benoît;* puis p. 199-203, 270. Cette lutte n'est pas sans rappeler celle à laquelle a participé Hermant dans les années 1643-1644, contre les casuistes jésuites, accusés de professer une «morale relâchée». Sur ces querelles, voir le livre de référence de J.-P. Gay, *Morales en conflit: théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris 2011; et sur le rigorisme, les travaux indispensables de Jean-Louis Quantin: *Le rigorisme chrétien*, Paris 2001 (traduit par Giorgio Cavalli: *Il rigorismo cristiano*, Milan 2002); *Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679): contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», t. CXIV, 2002, p. 875-960; *Le rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVII^e siècle*, «Revue d'histoire de l'Église de France», t. LXXXIX, n° 222, janvier-juin 2003, p. 23-43; *Le rêve de la communauté pure: sur le rigorisme comme phénomène européen*, «Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte», band XXXI/2, 2004, p. 1-24.

celle de ces anciens Solitaires qui pratiquaient si exactement la Règle de S. Basile»16. Ce premier constat indique la conscience réflexive d'un état défaillant par rapport à un passé fondateur pris comme point d'identité; identité d'un ordre dans sa globalité aussi bien qu'identité de la pratique du solitaire avec la règle. Le problème auquel Hermant s'attaque avec cette collection n'a donc rien de superficiel, et il insiste à nouveau sur son importance en commentant la Règle du Maître, qu'il situe au viiie siècle[17]:

> Il est impossible de faire une attention sérieuse à tant de précautions, sans remarquer combien on est maintenant déchu du premier esprit de Saint Benoît, puisque des personnes qui en portent l'habit croient pouvoir passer innocemment une grande partie de leur vie dans ces sortes d'inutilités, sans sortir de la voie du salut & sans rien faire contre l'étude de la perfection Chrétienne & Religieuse (p. 155)[18].

Par le biais de ce vaste patrimoine patristique, ascétique et monastique réuni, Hermant propose une critique de son présent qui reprend les termes de la critique déjà utilisés tout au long de la tradition. Publié en français, son ouvrage s'adresse indubitablement au lectorat laïque, au moins autant qu'aux moniales, et en appelle à l'exemplarité monastique: pour jouer ce rôle, encore faut-il que les communautés obéissent aux principes fondateurs et ne donnent aucune prise au relâchement. Dans le titre, l'habile doublon «chrétien et monastique» conjoint les deux plans tout en suggérant l'extension des usages réguliers rigoureux à tout chrétien, à tout le moins comme modèle idéal de «vie». À quoi renvoient donc les «précautions» évoquées par Hermant?

La première manifestation à laquelle est opposé le silence est celle des paroles inutiles et vaines. La conception de Basile, l'«autorité» qui ouvre l'arc chronologique après l'Écriture, est très restrictive, rapportant l'ensemble de l'expression à la finalité liturgique (même si c'est au sens large): «Toute parole [...] est inutile quand elle ne sert de rien pour arriver à la fin que l'on se propose dans le service de Dieu» (p. 8). Ainsi, ne rien dire d'inutile revient aussi à parler seulement pour l'édification (p. 10). Quant à saint Pacôme, plus orienté ici vers la vigilance, sa règle «ne recommande rien tant que le silence» (p. 19), et ses religieux font preuve d'une «précaution [...] extraordinaire» contre les paroles inutiles (p. 20). Saint Benoît, «Patriarche des Moines d'Occident», évoque les paroles vaines dans le quatrième chapitre de sa règle, et il est radicalement hostile aux «entretiens inutiles» et à «tout ce que l'intempérance de la langue renferme & produit de désordres» (p. 85)19. Hermant retrouve la même mise en garde dans le Pastoral de Grégoire le Grand sur «les mauvais effets & les suites pernicieuses des paroles vaines & inutiles» (p. 86). Au xiie siècle, Hugues de Saint-Victor, résumé par Hermant, détaille plus encore cette production d'effets et la situation d'interlocution qu'elle suppose:

---

[16] *Les Ascetiques ou traittez spirituels de S^t Basile le Grand*, f. 3 v°.

[17] Cfr. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 8, Paris 2003, p. 281: la *Regula Magistri* est rédigée dans la région de Rome durant le premier quart du VI^e siècle.

[18] De même, Jonas d'Orléans s'oppose à «la fausse imagination de ceux qui ne comptent pour rien les paroles inutiles» (p. 157).

[19] Nombreuses autres occurrences, par exemple p. 116, et sur les «entretiens superflus» condamnés par saint Bernard: p. 199.

il exclut généralement des entretiens réglés en premier lieu toutes paroles oiseuses, il appelle paroles oiseuses toutes celles qui sont nuisibles, déshonnêtes ou inutiles. Il qualifie d'inutiles celles qui ne servent ni à ceux qui les profèrent, ni à ceux qui les entendent: Il met au rang des déshonnêtes celles qui dérogent à la dignité de ceux qui parlent, ou de ceux de qui on parle. Enfin il regarde comme nuisibles celles qui peuvent induire en erreur ou porter au crime les esprits des auditeurs (p. 189-190).

Comme l'estimation de la mesure est extrêmement labile, la précaution de tout Père conduit à préférer le silence à l'extrême majorité des paroles possibles. Au-delà de la pénitence, plusieurs règles prévoient d'ailleurs des peines corporelles pour sanctionner les «paroles oisives» et inutiles[20].

Cette première cible des paroles inutiles constitue bien sûr un rappel du constant «commerce» du monde dont s'abstrait le religieux. Renoncer au monde suppose par principe de s'extraire de ses préoccupations et à se couper de cette extériorité. Si l'impératif «Renoncez à toute curiosité» est présent dans un livre adressé à tous comme l'*Imitation de Jésus-Christ* (p. 256)[21], les écrits monastiques stipulent bien les catégories de paroles à exclure sans exception. Hermant les précise grâce à Charles Fremon (XII^e s.), de l'Ordre de Granmont: les nouvelles de la Cour, du monde[22], et celles des familles particulières (p. 179). Généralement, le contexte est celui de la réception par les religieux ou les religieuses de leur famille au parloir[23], et plus souvent celui de l'hospitalité, moment éminemment propice pour les paroles vaines, comme le remarque le commentaire sur la règle de l'abbé Isaïe, au IV^e siècle, refusant que l'appel à la charité de l'hôte lui serve pour se croire dispensé des impératifs réguliers (p. 17). Ainsi, saint Bernard met en garde contre les «entretiens inutiles» et le «divertissement des hôtes», comptés comme perte de temps dommageable (p. 201-202), le commentaire concluant: «[Bernard] était trop éclairé dans la science de la vie Monastique, pour croire que la discipline ne fut point affaiblie par ces inutilités» (p. 201). Dans le même ordre d'idée, Hermant trouve dans un traité sur «l'institution des vierges & [le] mépris du monde» de Léandre, évêque de Séville au VI^e siècle, une exhortation à «éviter la conversation des femmes laïques» et toute «société» avec elles (p. 104). D'ailleurs, les «oreilles des Vierges [...] ne doivent être ouvertes qu'aux vérités de l'Évangile» (p. 106). Dans *La vie érémitique* – un opuscule attribué à Augustin, remarque Hermant – Aelred de Rievaulx attaque les recluses qui s'adonnent aux vaines causeries

[20] Voir p. 125 («cinquante coups»), 129 (prison, puis exclusion de l'ordre s'il y a récidive), 135 (coups de fouet), p. 174, 227-228 (un jour au pain et à l'eau).
[21] Déjà, Augustin mettait en garde contre les «plus légères dissipations que la curiosité excite» (p. 61).
[22] Voir aussi la *Règle des novices par Saint Bonaventure*, citée p. 232: «votre silence doit être éternel pour tout ce qui regarde les affaires séculières & les guerres».
[23] Sur le danger du parloir, voir notamment saint Jérôme, p. 56; Césaire d'Arles, p. 100-101; Léandre, p. 105. Avec *L'Esprit des Religieuses de la Visitation de Sainte Marie*, Hermant note: «Cet amour du silence doit faire qu'une Fille de la Visitation n'aille au Parloir que par pure nécessité, & qu'elle y soit toujours le moins qu'elle pourra. Qu'elle s'y observe encore plus que nulle autre part, retranchant toutes les paroles inutiles, & évitant les longs entretiens, même avec les personnes spirituelles; parce qu'il s'y glisse toujours beaucoup de superfluités & d'inutilités qui sont toujours dangereuses» (p. 272).

par la fenêtre[24]. La conversation à propos des choses du monde est comme un «venin», et durant ses périodes de solitude, la recluse est torturée par les images persistantes de la conversation passée qui envahissent son intériorité: «Cette malheureuse ensuite se retrouvant dans la solitude, elle repasse dans son esprit les images qui sont entrées par ses oreilles & elle allume de plus en plus par ses réflexions le feu maudit que la conversation avait produit d'abord» (p. 218)[25]. D'Augustin lui-même, Hermant tire des *Confessions* le danger représenté par la tentation des «choses du néant» (p. 59), qu'il commente ainsi: il faut se défier de «l'imagination de mille pensées frivoles & d'une infinité de fantômes» (p. 61).

Le silence est intégré à cette coupure entre l'extérieur et l'intérieur. L'intériorité de la clôture est séparée du monde par le silence: on ne doit rien entendre «du dehors de la Clôture», comme le précise la règle de Fontevraud pour les Sœurs (p. 105). Commentant la vie de Marie Victoire Fornari, fondatrice des Filles de l'Ordre de l'Annonciade de Gênes, Hermant constate que l'«incommunicabilité» est «le remède efficace contre tout ce que le monde y pourrait apporter de relâchements, & pour reformer les abus qui règnent dans les Cloîtres» (p. 270). Même à l'extérieur des bâtiments monastiques et conventuels, le silence est imposé, comme l'indique la Règle de l'Ordre de Granmont:

> lorsque les Religieux se rencontreront dans quelques lieux externes à la maison, ils ne se pourront dire aucune chose mais seulement se salueront humblement avec silence, n'étant point permis de parler ensemble hors les conférences communes sans une expresse permission ou une très grande nécessité, & pour lors si bas & pour si peu de temps qu'aucun ne s'en puisse quasi apercevoir (p. 177).

Porter le silence dans les lieux externes suppose de constituer une clôture symbolique qui double celle des murs physiques, et de déborder ces derniers, englobés dans le silence, jouant ainsi sur une trop simple coupure entre intérieur et extérieur. Cela engage aussi à s'opposer à sa propre extériorité: tout comme ce qui provient de l'extérieur du monastère, le moine doit se méfier de sa propre intempérance. Il doit garder le silence puisque celle-ci a un effet sur ses frères comme sur lui-même. Si les religieux doivent se couper du monde et se méfier des résidus de ses manifestations au sein de la clôture, ils doivent aussi éviter en miroir d'adopter sans s'en rendre compte l'effet pernicieux de la parole mondaine une fois la clôture réalisée. Il y a bien donc une triple mise en garde des textes (contre les paroles entendues, celles qui sont proférées, contre les effets intérieurs de ces deux premières), et concluant son recueil, Hermant martèle de manière

[24] À l'inverse, sur le portrait de Marie en parfaite recluse, voir la *Vie de la Vénérable Mère Marie Victoire Fornari* citant Ambroise. Elle commence par évoquer «l'esprit de séparation du monde au plus haut degré qui soit possible, duquel la Très Sainte Vierge a donné un exemple incomparable durant toute sa vie, & particulièrement comme le remarque Saint Ambroise (*l. 2 in Luc*), au temps que l'Archange lui apporta la nouvelle du mystère de l'Incarnation, d'où cet Ordre a pris son nom dès sa naissance; car voici ce qu'a dit ce grand Docteur à propos de cette admirable solitude de la Vierge. *Marie était seule dans sa cellule, où elle ne pouvait être vue de pas un homme, & où seulement les Anges pouvaient la trouver: elle était seule, sans compagnie & sans témoin, de peur que sa pureté ne reçut de dehors la moindre atteinte par un entretien indigne d'elle*» (p. 266).

[25] J'ai détaillé ce procédé classique d'envahissement intérieur des images dans: *Fictions mélancoliques: maladie d'amour, possession et subject*Ivités *aliénées à l'époque moderne*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», vol. LVIII/1, 2011, p. 185-226.

décisive: «si j'ai allégué tant de choses en faveur du silence extérieur, ce n'a été que pour exhorter & porter plus puissamment au silence intérieur» (p. 336). Une fois cette communauté réalisée, la garde rigoureuse du silence a un effet sur l'extérieur, sur les visiteurs séculiers. Saint Bernard décrit ainsi Clairvaux:

> Ceux qui arrivaient dans cette vallée [...] qui était pleine d'hommes, y trouvaient au milieu du jour un silence égal à celui du milieu de la nuit, & le seul bruit qu'il y entendaient était le son des différends ouvrages des mains et celui de la voix des Frères lorsqu'ils chantaient les louanges du Seigneur. La renommée de ce grand silence & l'ordre qu'ils gardaient pour le conserver imprimait une telle révérence dans l'esprit des Séculiers même qui y survenaient, qu'ils craignaient non seulement d'y dire des choses mauvaises ou inutiles, mais encore d'en dire quelqu'une qui ne fut pas assez sérieuse et assez grave. En un mot bien qu'ils fussent tous en si grand nombre, par la régularité du silence chacun d'eux en particulier était comme seul (p. 208-209).

Là encore, la sphère sonore est l'indice d'un état profond de la communauté monastique et de son ordre. L'expression devient intimement dépendante du silence et il est important de remarquer combien l'individu est dès lors considéré dans une solitude qui est une conséquence du silence et qui apparaît comme une coordonnée parallèle à l'«intériorité» évoquée plus haut. Cette solitude n'est réalisée que parce que la communauté dans son ensemble conserve le plus grand silence. Malgré les mouvements de la communauté, c'est l'idéal érémitique qui est respecté et qui produit un effet sur les séculiers, tout comme la présente collection permet au laïc de voir de l'extérieur les descriptions de cet idéal et d'en être touché.

2. Le silence, du principe à la grâce

Par-delà une apparente répétition de surface, la mise en série des textes permet de déployer un éventail de nuances. Pourquoi une telle importance accordée aux «paroles inutiles»? Ce leitmotiv de tout l'ouvrage s'appuie sur une raison intrinsèque et une autre extrinsèque. En premier lieu, parce que si l'homme ne peut «se contenir dans la discipline exacte du silence», son attention s'épuise en s'écoulant à l'extérieur comme de l'eau, et «elle n'a plus assez de force pour rentrer en elle-même» (Grégoire le Grand, p. 87). Voilà le lien établi fermement entre d'une part la conduite, sa discipline, la tempérance indispensable, et un trait présenté ici comme fondamental dans la vie monacale: l'intériorisation. La fuite du monde doit aboutir à un retournement vers soi qui peut être mis en danger par l'expression de soi-même: c'est comme si les paroles pouvaient être par principe un danger pour toutes les pratiques ascétiques qui visent à la concentration et à l'intériorisation. Ainsi, poursuit la citation du *Pastoral* grégorien à propos de l'âme des religieux: «parce que se répandant au-dehors par un grand nombre de paroles inutiles, elle se prive de l'avantage qu'elle aurait de s'appliquer à se connaître par une considération profonde & intérieure» (p. 87). Le silence correspond à une restriction qui *permet* de s'examiner véritablement, sans fard. Jean Climaque va même jusqu'à créditer le silence du rôle central de révélateur de l'âme: «Les personnes religieuses doivent consulter ce miroir pour examiner leur visage, & il leur découvrira sans artifice ou la beauté & l'éclat, ou les taches & les difformités de leur âme» (p. 97-98). Le silence est

comme un instrument noétique qui permet l'auto-examen, c'est dans cette confrontation que les religieux s'éprouvent, se découvrent eux-mêmes, et peuvent discerner un aperçu du jugement ultime.

En second lieu, la raison extrinsèque est une menace fondamentale du Christ rapportée en Matthieu 12, 36, et présente dès la page de titre: «Je vous déclare que les hommes rendront compte au jour du jugement de toutes les paroles inutiles qu'ils auront dites»26. D'une portée générale et normative, puisque liée au «Jugement» par excellence, cette phrase ouvre une voie royale au silence, qui s'applique d'autant plus à ceux qui sont entrés dans les ordres. Surtout, cette mise en garde englobe toute une série de gradations que détaillent les textes recueillis, de la parole inutile au péché, en passant par l'intempérance de la langue qui exacerbe les passions et les différends. L'intempérance est l'indice d'une détermination bien plus inquiétante de la nature de la langue: cette dernière est la source des péchés27. Dès sa préface Hermant se réfère à la scène inaugurale de nos «premiers parents»:

> il est certain que s'ils avaient observé le silence, & qu'ils se fussent tenus sur leurs gardes, pour ne point écouter les discours criminels du démon qui les séduisait par le ministère du serpent, en leur proposant de s'égaler à Dieu même, & qu'ils n'eussent pas donné à leur langue la funeste liberté qu'on voit qu'ils prirent dans leur dialogue, ils seraient demeurés dans leur innocence première, & cette semence pernicieuse de la parole rejaillie de la gueule du serpent dans le cœur & dans la bouche d'Ève, & ensuite dans le cœur & dans la bouche d'Adam aurait été étouffée d'abord (f. 8 v°).

Le péché originel n'est donc qu'une conséquence de l'absence de silence, et c'est tout naturellement que l'épisode sert à Hermant pour exhorter les religieuses, en se référant au commentaire d'Ambroise sur le trente-huitième psaume:

> C'est une mauvaise confiance, dit ce S. Père de l'Église, que celle qu'on a pour la chair. Nous aurions été victorieux, si Ève fut demeurée dans le silence. C'est par la parole que le péché est venu jusques à nous, & ce serpent si méchant & si artificieux a commencé à nous tenter par la parole. Plût à Dieu qu'Adam eût été sourd, ou qu'Ève eût été muette; Adam afin de ne pas écouter la voix de sa femme, & Ève afin qu'elle ne parlât point à son mari, & que par le ministère de la parole si subtile & si dangereuse, elle ne répandit pas dans son cœur le venin du serpent (p. 31-32).

Hermant met directement cet extrait qui ne manque pas d'humour en relation avec le De virginibus du même Père, qui «recommande particulièrement le silence aux Vierges» (p. 32)28. Mais c'est surtout une portée générale que donne au silence cette interprétation de l'événement fondateur. La Règle du Maître en appelle à «cet oracle de l'Écriture qui dit que le péché est inévitable à ceux qui parlent beaucoup» (p. 147). On trouve cette conception de l'intempérance de la langue comme mère des péchés chez Jean Climaque, qui qualifie alors cette intempérance comme «l'anéantissement de la garde intérieure de soi-même» (p. 96). Cette double

[26] Et dans la version de la préface (f. 4 r°): «on rendra un compte rigoureux & exact au jour terrible de son jugement, de toutes les paroles inutiles qu'on aura proférées». Dans le corps de l'anthologie, voir notamment p. 40 (chez Chrysostome).

[27] Sur les péchés de langue, voir l'ouvrage classique de C. Casagrande, S. Vecchio, *I Peccati della lingua*, Rome 1987; trad. de l'italien par Philippe Baillet: *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris 1991.

[28] Sur le modèle de la Vierge Marie, voir les notes 24 et 62.

intériorité, réflexive dans ce mouvement de défense, nous fait avancer dans l'appréhension et la précision descriptive du sujet monastique, et dans son élaboration. Mais dans l'opuscule de Bonaventure sur la perfection de la vie adressé «aux Sœurs», Hermant extrait ce paragraphe qui se concentre sur la langue – héritant de son statut peccamineux – sans même se référer à l'intempérance: «La langue selon saint Jacques dans son Épître canonique est un petit membre, mais il fait de grandes choses. Notre langue est un feu, elle est la source de toute iniquité. Sur quoi la glose ajoute que presque tous les crimes les plus énormes se font par le ministère de la langue» (p. 237). La liste des maux et des péchés issus de la parole est longue: blasphèmes, murmures, dissensions, parjures, mensonges, détractions, flatteries, malédictions, injures, disputes, moqueries, mauvais conseils, bruits, vanteries, menaces, promesses indiscrètes, scurrilité (p. 237-238)[29]. L'Ecclésiastique (28, 22) cité par Chrysostome va même jusqu'à prétendre: «L'épée en a moins fait mourir que la langue» (p. 36), et dès la préface, Hermant assurait à propos de la «langue intempérante»: «Elle va jusqu'à faire des homicides, & des déicides même» (f. 10 v°). Outre le fond biblique d'une telle mise en scène, peut-être radicalisait-il une image déjà développée par Basile: «La langue est aussi à votre égard comme un trait dont vous vous armez pour commettre l'iniquité, lorsque des discours ne sont pas conformes à la disposition intérieure de votre cœur & qu'ils ne tendent qu'à tromper les autres» (p. 3). Ces constatations contraignent dès lors à passer de l'explication causale au registre pénitentiel: pour Bonaventure, l'«immortification» de la langue est «l'origine de tous les maux» (p. 238)[30]. Une fois de plus, c'est un écho implicite de l'épître de Jacques, puisque dans la préface Hermant soulignait:

> l'Apôtre S. Jacques (c. 3. v. 2 & seq.) qui est celui de tous les Écrivains Catholiques qui s'est appliqué le plus à nous faire la peinture d'une langue immortifiée, lui attribue toutes les espèces des péchés, en disant qu'elle est un venin mortel, un feu d'enfer, un mal inquiet & intraitable, un monde d'iniquité, une Académie où l'on s'instruit dans toutes sortes de crimes & de prévarications; enfin celui qui croit avoir de la piété & de la religion, & qui ne sait pas retenir sa langue n'a qu'une religion vaine & fantastique (f. 17).

Pourtant, le silence n'est pas un instrument autonome et suffisant. Loin d'être intégralement maîtrisable par l'homme, la langue pécheresse se dérobe à sa volonté et à sa vertu: elle ne peut être domptée qu'avec l'aide de Dieu, comme y insiste Augustin (p. 63). Césaire d'Arles s'y réfère explicitement quand il écrit à sa sœur pour le mettre en garde contre la langue comme source du péché: «Ayez un très grand soin de mettre une garde exacte à votre bouche, la langue étant la chose du monde qui nous fait contracter plus aisément la souillure du péché selon cette parole de S. Jacques: *Nul homme ne peut dompter sa langue*» (p. 99). La langue est par nature indomptable et il faut donc demander à Dieu «le don du silence & la

[29] On pourrait comparer les termes de la préface qui évoque «ces déguisements, ces mensonges, ces contestations, ces disputes, ces emportements, ces querelles, ces refroidissements, ces désunions, ces médisances, ces calomnies, ces trahisons, ces flatteries, ces impuretés, ces dissolutions, ces vanteries, cette arrogance, ces détractions, ces blasphèmes, ces parjures» (f. 9 v°-10 v°).

[30] Voir également le commentaire sur «Saint Isidore de Damiette, ou de Péluse»: «l'intempérance de la langue est le témoignage indubitable d'une âme immortifiée» (p. 79).

modération des paroles» commente Hermant (p. 64). La continence est une grâce de Dieu (p. 73). Si la liberté du langage a causé le péché originel, la liberté de l'homme est incapable de faire face à ces conséquences.

D'où cette imploration davidique fameuse (Ps 141 [140], 3): «Pone Domine custodiam ori meo: et ostium circumstantiae labiis meis»; «Seigneur, mettez une garde à ma bouche & une barrière à mes lèvres» (p. 73). Chrysostome remarque que c'est la toute première demande de David à Dieu: ni gloire, ni richesse, mais du silence. La clôture entre extérieur et intérieur est établie dans les deux sens, mais plus encore, elle se décline de manière métaphorique et à plusieurs échelles, notamment au sein même du religieux. Hermant cite ainsi l'*Apocalypse* (7, 27) par l'intermédiaire de Chrysostome: «Mettez une porte & des verrous à votre bouche» (p. 36). Théodoret de Cyr y insiste en commentant précisément cette phrase des psaumes: il compare les dents et les lèvres à deux murailles[31], la glose d'Hermant y ajoutant la troisième barrière que constituent les grilles des monastères, avant de conclure: «Mais ces trois sortes de murailles sont inutiles si Dieu ne donne lui-même un frein pour arrêter l'impétuosité de la langue» (p. 77). Là encore, l'image permet de préciser le rapport à l'intériorité et de relier les deux types de silence: commentant l'imploration davidique citée par saint Augustin, Hermant ajoute qu'il faut aussi «imposer un profond silence à la bouche intérieure & invisible du cœur» (p. 73). Le silence vocal est une image du silence intérieur auquel on parvient par la grâce divine[32]. L'homme est donc foncièrement insuffisant à lui-même et dépendant d'une *demande*, d'une parole adressée à Dieu. Il se doit d'en appeler à Dieu, et de prendre conscience par l'imploration de cette nécessité et indissociablement de la raison normative et ontologique du silence.

Dans le même mouvement, si «le Solitaire doit aimer le silence», selon Grimlaïc, c'est parce que cela permet de donner à «son âme» la force et la liberté «pour tendre à Dieu» (p. 130). La connaissance de soi n'est bien sûr pas égologique et solipsiste. Son processus, tout comme son but, est dépendant d'une transcendance perçue, à ce stade, comme externe; l'obéissance étant l'un de ses modes de relation.

Le premier genre de silence a donc une fonction parénétique évidente, qu'il s'agisse de la non production ou de la non réception de la parole. Le renoncement au bruit du monde n'est que le premier moment d'un *habitus* qui conduit jusqu'aux dernières raisons du Salut. On commence dès lors à entrevoir les ramifications et les implications du silence. Loin de n'être qu'absence et négation, le silence est un acte. Se taire n'est pas passif: c'est une action contre le péché et ses multiples formes[33]. Elle permet d'établir la coupure et de changer de monde: celui qui pratique le silence et s'abstrait du commerce des hommes devient étranger au monde et se rapproche du ciel

[31] L'image est aussi présente dans la *Règle du Maître*, qui parle notamment des dents «dont la clôture est comme une muraille extérieure» (p. 140). Cfr. *La Règle des novices par Saint Bonaventure*: «comme dit Saint Grégoire, l'âme qui n'est pas murée du silence est exposée aux traits de l'ennemi. Et c'est pour cela que Saint Augustin prétend que la bouche de l'homme ne doit être ouverte que pour trois choses, c'est-à-dire pour louer Dieu, pour s'accuser soi-même, ou pour servir son prochain» (p. 231).

[32] Sur le silence comme «source de grâce» (Chrysostome), voir p. 34.

[33] De la *Règle* de Grimlaïc, Hermant extrait: «Il est certain que celui qui ne fait nulle faute par sa langue prend soigneusement garde à ses voies, c'est-à-dire à toutes les actions de sa vie» (p. 130).

(p. 239-240 sur Bonaventure). Non seulement le silence coupe le religieux de la mondanité néfaste, mais il le rapproche de «sa patrie» véritable, du vrai lieu espéré.

On remarque surtout que le silence englobe dans sa normativité les éléments qu'il rejette et qui semblent de prime abord contraires à sa nature, comme s'il était au sommet de la summa divisio. Hermant trouve cette sentence lapidaire dans l'Imitation de Jésus-Christ: «Il n'y a que les personnes qui aiment à se taire qui puissent parler sûrement» (p. 257). Cette conception englobante, qui fait du silence une catégorie d'ensemble qui subsume la parole, n'est pas seulement limitée à une éloquence particulièrement inspirée, elle concerne aussi plus simplement la justesse de la parole, son adéquation sémantique. Dans un extrait de saint Bonaventure qui cite saint Jérôme, le silence est aussi le centre de gravité de l'expression recommandée à certaines femmes: «que les Vierges parlent peu & rarement & que la pudeur fasse plutôt l'ornement de leur discours que l'éloquence» (p. 241)[34]. Parler trop n'est qu'un dérèglement du silence[35], et bien parler n'est que le fruit du même silence, qui permet une purification intérieure. Cet aspect est parfaitement explicité par un extrait de la Règle du Maître dont Hermant rappelle qu'elle est citée par Benoît d'Aniane et Smaragde: «lorsque l'on réduit le silence à tenir la bouche fermée, on délibère longtemps en soi-même, & on purifie intérieurement ses pensées, afin que ce que l'on doit dire soit tout à fait pur» (p. 146). Délibérer en «soi-même» est donc aussi un effet du silence et dès sa préface, Hermant exprimait très clairement: «Le silence produit la réflexion sur nous & le retour vers Dieu» (f. 14 v°). Quand la vie de sainte Raingarde est décrite d'après une lettre de Pierre le Vénérable, le silence apparaît comme l'état premier, fondamental, de l'être et il correspond à un état «intérieur»: «on voyait en elle avec admiration qu'elle retournait de telle sorte des objets extérieurs aux intérieurs, qu'on aurait jugé qu'elle n'en avait jamais été divertie. Un profond silence succédait en un moment à ses paroles» (p. 169). Le rôle moteur, tout à la fois éthique, noétique et expressif, du silence, est encore plus éclatant dans ce passage de Bonaventure:

> [Saint Grégoire] assure dans son Commentaire sur le Prophète Ézéchiel (Homil. 9) qu'il n'y a rien qui nourrisse plus les bonnes paroles dans le cœur, que l'observation d'un silence exact, & que celui qui se tait par le principe d'une humilité bien réglée reçoit le don de parler avec plus de fécondité par une surabondance de grâce[36].

Hermant trouve chez son contemporain Pierre de la Vergne de Tressan (1618-1684) l'ultime preuve du caractère fondamental de son sujet pour l'architectonique de l'expression: «c'est même par le silence qu[e les Religieux] doivent parler aux hommes» (p. 287)[37]. Il y a là une révolution

[34] Cfr. notes 24 et 62.

[35] Voir le commentaire sur saint Colomban, p. 121.

[36] Ce passage (p. 250-251) est tiré du troisième chapitre («De la taciturnité») du livre IV du *Livre du carquois* de Bonaventure.

[37] Hermant cite l'*Examen general de tous les états et conditions, et pechez que l'on y peut commettre: Tiré de l'Ecriture, des Conciles, des Peres, & des Ordonnances de nos Roys. Pour servir d'instruction aux Pénitens & aux Confesseurs, qui veulent travailler serieusement au salut des Ames. Par le Sieur de Saint Germain*, Paris 1670. On attribue au même auteur une *Relation nouvelle et exacte d'un voyage de la Terre-Sainte, ou Description de l'état*

dans la conception sémantique qui, comme critère de l'être au monde *et* hors du monde, n'est pas sans conséquence sur le lien social, sur le rapport à soi et aux autres que suppose ce nouveau mode de hiérarchisation.

Le silence n'est pas seulement un objet de la norme, de par sa nature il est partie intégrante de l'action de la norme, du disciplinement des religieux, et il reste à voir comment son moment parénétique se transforme dans la matrice régulière.

3. Silence réglé et portée normative

L'examen de l'inscription du silence dans la norme comme agent de la règle permet de détailler son rôle sur plusieurs plans: sur un plan général, son rapport au droit; sur le plan de la pratique des textes, avec son rapport à la lecture et à l'oraison; lesquelles conduisent tout naturellement au plan organoleptique, avec son rapport aux mains et à la bouche.

En tout premier lieu, le lien entre le silence et le droit tire son origine d'une forte sentence biblique d'Isaïe (30, 15): «Le silence cultivera la justice», l'un des fils rouges de l'anthologie, dès la préface, qui commente: «parce que la justice s'acquiert, se conserve & s'accroît en parlant beaucoup à Dieu & peu aux hommes» (f. 12 r°)[38]. Ainsi, pour saint Colomban, classé dans les autorités du VI^e^ siècle: «la Règle du silence sera gardée avec un grand soin parce qu'il est écrit que le culte de la justice consiste dans le silence & dans la paix» (p. 120-121). Bonaventure en propose une lecture orientée vers la spiritualité éthique: le silence «maintient dans la paix du cœur & du corps. C'est ce qui fait que le Prophète Isaïe considérant la vertu du silence, dit que la paix sera l'ouvrage de la justice & que le culte de la justice consistera dans le silence» (p. 237).

Cette sentence pourrait paraître bien abstraite, mais outre le fait qu'on peut la relier à ce qui a été dit sur la juste mesure de la juste parole[39], sur son opposition aux péchés et à toute l'iniquité qu'engendre l'intempérance de la langue, elle prend un sens évident dans la pensée d'une communauté soumise à une règle. Dès le début de sa préface, Hermant emploie les termes de «commandements», de «règle» bien sûr, d'«obligations générales» (f. 4); et quand il commente Ambroise, il parle de «la loi d'un profond silence» (p. 33).

Une équivalence se dessine entre règle et silence, entre silence et obéissance. Le silence devient matrice régulière. De *L'Esprit des Religieuses de la Visitation de sainte Marie* (Paris 1695), élaboré à partir des écrits de François de Sales et de Jeanne de Chantal, la compilation enregistre notamment l'article dix-neuf: «l'utilité en est si grande, que pour régler un Monastère il ne faut qu'y établir le silence, & qu'il suffit de l'ôter pour le dérégler quelque réformé qu'il pût être» (p. 272). Règle et silence se

present des lieux où se sont passées les principales actions de la vie de Jesus-Christ, Paris 1688. Voir R. Pouzet, «Tressan de La Vergne», dans: *Dictionnaire de Port-Royal*, dir. J. Lesaulnier et A. McKenna, Paris 2004, p. 979.

[38] Voir aussi p. 126, pour une allégation dans une règle du VI^e^ siècle; p. 164 sur le silence comme «culte de la justice» rapporté par Pierre le Vénérable, p. 170 chez Pierre Damien.

[39] Voir aussi p. 245 (Bonaventure, Troisième livre du carquois, Chapitre trois): «Saint Grégoire dans ses Morales (lib. 10, c. 2) soutient qu'il est certain que tout homme qui ne peut retenir sa langue ne peut aussi devenir juste».

légitiment l'un l'autre, comme dans le cas des Victorins de Paris: «Tous les Statuts & Règlements qui ont été dressés dans la suite des temps par les Supérieurs de cette célèbre Maison, ont toujours recommandé l'exacte observation du silence» (p. 191-192). Comme preuve, Hermant donne un règlement d'Hardouin de Péréfix, l'archevêque de Paris, promulgué en 1669. De même, à la fin du XVII^e^ siècle, Notre Dame des Clairets exemplifie la même idée: «elle est redevable de sa régularité parfaite & de sa réformation à la pratique d'un profond silence dans les Parloirs & dans tous les endroits du Monastère, car il en est l'âme & l'esprit» (p. 300). Quant à l'abbaye de la Trappe, Hermant remarque que, tout étant si bien réglé, l'Ordre rend toute parole inutile (p. 295-296). On pourrait rapprocher cette harmonie normative de cette phrase de saint Nil (V^e^ siècle) extraite par Hermant d'une lettre à Thaumase: «Il faut s'appliquer avec un grand soin à garder les divins Commandements, & à graver profondément dans sa mémoire le souvenir de la gloire de J. C. puisque selon l'Écriture, quiconque gardera les Commandements ne saura ce que c'est que de dire une mauvaise parole» (p. 53).

C'est donc par l'économie propre de la règle comme du silence, qui ne font plus qu'un, que la parole tombe d'elle-même. Le silence n'est pas qu'un ornement: il participe pleinement de l'économie globale de l'espace sonore du monastère, mais aussi de ses fondations, si l'on pense que la règle est au moins aussi importante que la clôture physique. Dans la conclusion de son ouvrage, Hermant pose: «le silence & la privation de tout commerce sont absolument nécessaires pour établir la régularité parfaite dans les Monastères, sans cela on ne peut bâtir qu'un édifice mineux» (p. 325). Règle, construction et communauté passent forcément par le silence qui les connecte et modèle leur cohérence.

Dans ce cadre, il n'est pas anodin qu'à propos de Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, Hermant utilise une *Vita* où ils sont comparés à Moïse et appelés «Législateurs» du fait de l'importance de leur règle monastique, qui puise donc sa légitimité dans une des matrices de toute loi, le décalogue (p. 12-13): on «les compare à Moïse, & <on> dit qu'étant couverts d'un nuage, & s'étant retirés à l'écart sur une montagne pour s'éloigner du tumulte & du trouble de cette vie si inquiète, ils ont fait la fonction de Législateurs» (p. 13). Dans un procédé de mise en abyme, la relecture du fameux épisode appliqué à Basile et Grégoire situe la rédaction de la règle monastique dans un lieu écarté et silencieux. Si la figure du fondateur de règle tient lieu de nouveau Moïse, le texte normatif, ainsi référé à l'Exode et au Deutéronome, retourne aux plus anciens modèles de la mise en scène de l'écriture et de son autorité, avec tout ce que cet épisode du don de la loi suppose d'unification communautaire, mais aussi de résistance du bois tordu de l'humanité. Notons aussi cette particularité: le récit du don de la loi est en lui-même normatif, comme si la narration était de même nature que son objet, ayant force de loi et identifiant récit et normativité, d'autant que Moïse procède à la lecture publique de cette loi[40].

Le statut procuré au porteur de la voix normative du texte est dès lors décisif. D'où ce commentaire de Hermant sur la *Règle du Maître*, insistant sur le nécessaire charisme de la «personne d'autorité»*:*

[40] Sur ces procédés d'une extrême subtilité, voir J.-P. Sonnet, *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leyde 1997.

Les Commandements de Dieu font voir avec quel profond respect nous devons servir sa Majesté, & pour nous en acquitter dignement, il faut nous mettre devant les yeux une personne d'autorité à qui nous portions assez de respect pour ne mépriser ses Commandements en quoi que ce soit (p. 151).

Or, c'est également dans cette partie consacrée à la *Règle du Maître* que sont détaillées les attributions de celui qu'on appelle abbé, maître ou supérieur, essentielles à notre propos: c'est d'abord l'abbé qui doit faire respecter le silence et distribuer d'éventuelles autorisations de parole au cas par cas[41]. Le frère demande permission à l'abbé en inclinant la tête. Si au bout du second mouvement, l'abbé ne réagit pas, le frère doit se retirer. L'absence de permission peut être une mise à l'épreuve de l'humilité, et en ce cas, il faut par excellence continuer à garder le silence (p. 143-144). Saint Ferréol note lui aussi dans sa règle: «mon Frère, qui que vous soyez, parlez très peu. Et non seulement cela, mais il faut de plus que la présence de l'Abbé, ou de quelque autre Supérieur vous impose absolument le silence, sans que vous ayez assez de présomption pour l'interrompre, à moins qu'il ne vous interroge, ou qu'il ne vous commande de parler» (p. 119)[42]. De même, dans la *Règle du Maître*, les frères doivent se taire jusqu'à ce que l'abbé «leur ouvre la bouche par des interrogations. Il faut qu'ils gardent exactement le silence, parce que le péché est inévitable à ceux qui parlent beaucoup, & que la mort & la vie sont en puissance de la langue; car c'est au maître à parler & à enseigner, & au disciple à écouter & à se taire» (p. 143)[43]. Cette répartition cruciale des rôles, typique de la Tradition, est rappelée plus loin dans la *Règle*, qui rapporte le silence à la répartition d'un exclusivisme de la parole autorisée*:* «un parfait Disciple doit apprendre [...] à supprimer les bons discours aussi bien que les mauvais, parce qu'encore qu'on soit obligé de dire de bonnes choses, ce n'est pas néanmoins le Disciple, mais c'est le Maître qui doit enseigner les autres» (p. 147-148)[44]. La règle de saint Benoît reprend cette hiérarchisation socio-doctrinale: «il appartient au maître de parler & d'instruire & au disciple de se taire & d'écouter» (p. 82). Ainsi, à l'abbaye de la Trappe, même dans le cas des «Conférences», c'est l'abbé qui présidera, «qui les commencera, les règlera & les finira lui-même» (p. 292).

Par-delà le clivage établi, cette répartition unifie toutefois orthopraxie et orthodoxie: «c'est l'Abbé qui doit édifier *par ses discours*, afin que les Disciples écoutant avec silence *la doctrine* qui leur est distribuée par son ministère, y répondent *par leurs actions*»[45]. Maître de doctrine et de vie, l'abbé est à la fois l'interprète des Écritures et de la règle, dont on a vu à quel point elle était identifiée à la matrice du décalogue, qui conjoint parole *et* inscription sur les tables de la loi, audition *et* transmission à la communauté, serment d'obéissance et pratique. Le silence est donc au centre de la relation sociale entre le Maître et les disciples, entre l'Abbé et les religieux: en découlent aussi l'obéissance quant à l'éventuelle prise de parole

[41] Déjà chez Basile, p. 6.
[42] *Règle de saint Ferréol*, dans: *Règles monastiques d'Occident IV^e^-VI^e^ siècle*, Bégrolles-en-Mauges, 1980, p. 321.
[43] De même, dans la règle de Fontevraud: p. 183.
[44] De même, chez Jean Cassien citant l'abbé Nestor: il faut garder le silence pour «écouter & retenir toutes les paroles & toutes les instructions de vos anciens, en tenant votre cœur ouvert & votre bouche fermée» (p. 76).
[45] P. 152-153, *Règle du Maître*, je souligne.

dont la décision revient à l'Abbé, la méditation des textes lus, l'oraison, le comportement général de tout régulier.

Il ne s'agit donc pas de régler l'absence ou le non-existant – les catégories sous lesquelles est spontanément pensé le silence – mais bien au contraire de motiver la vigilance et la transmission de la norme par des textes divers. L'intériorisation de la règle du silence est dans ce cas précis, et conjointement, intériorisation du texte lu (qu'il s'agisse de la Bible, de la règle de l'ordre, ou des vies exemplaires des Pères anciens)[46], et intériorisation de la discipline que cela suppose. La textualité établit alors un effet de causalité entre l'écoute silencieuse, l'enseignement, la tradition, son effet normatif d'un côté, et de l'autre la pratique individuelle du silence de manducation des textes reçus et du silence d'oraison. Ces derniers aspects sont importants pour penser l'intériorisation du texte par la voix du maître, l'intériorisation de sa portée normative, son effet sur la conduite, sans oublier le rôle des images ascétiques. Ainsi, la règle du monastère de Saint Maurice enseigne: «que l'on se nourrisse des divines Écritures comme d'un aliment spirituel en les ruminant par une méditation profonde» (p. 123)[47]. Le silence est d'ailleurs plusieurs fois mis en parallèle avec le régime diététique: un conseil rapporté à Macaire d'Alexandrie propose de «s'abstenir de viande & de discours superflus» (p. 18). En outre, il est bien connu que le silence est imposé pendant le repas, comme l'indiquent par exemple les *Statuta* de Pierre le Vénérable (p. 166), et Aurélien d'Arles présente la combinaison du repas et de la lecture comme une double nourriture, pour «l'homme extérieur de l'aliment corporel & l'intérieur de la parole de Dieu» (p. 102). On passe de la bouche du maître à la bouche du disciple et de tous les moines; un lien est effectué entre la prononciation et l'ingestion, et dans le même temps entre le texte et son oralité (extérieure de lecture, et intérieure de manducation). Le texte lui-même, qui n'est plus forcément lié à un support, est ici indissociable de la pratique disciplinaire du silence et de la méditation[48]. Au XVII^e^ siècle, un exemple de la composition de ces dimensions est donné par les constitutions de l'abbaye de la Trappe:

Si le Supérieur trouve quelquefois à propos, ce qui néanmoins ne doit arriver que très rarement, les Religieux pourront sortir tous ensemble du Monastère ayant chacun un livre à la main, & après qu'ils seront arrivés dans l'épaisseur de la forêt, ils s'écarteront les uns des autres d'environ cinquante pas, & ils s'occuperont à la lecture ou à la prière pendant une heure et demie. Dès que le Supérieur aura donné le signal, ils se rassembleront au lieu qu'il leur aura marqué, chacun ensuite pourra lorsque le Supérieur le lui ordonnera faire part à ses Frères pour se consoler avec eux de ce qui l'aura le plus touché dans sa lecture ou dans sa prière [...]. La conférence étant

[46] Certains des traits concernant le silence de ces vies des Pères du désert sont d'ailleurs recueillis par Hermant: ainsi de l'abbé Théonas, muet pendant trente-cinq ans, de Jean le Silentieux, qui l'est pendant quarante-sept ans, d'Agathon gardant une pierre dans la bouche pendant trois ans (p. 27-28, 241).

[47] Cfr. p. 127: même pendant le travail, «leur esprit dit s'entretenir entièrement du souvenir délicieux des divines Écritures; & leur langue s'appliquer à la méditation des Psaumes».

[48] Le support matériel n'est bien sûr pas pour autant exclu. Sur la lecture silencieuse, voir Paul Saenger, *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

finie & le signal donné par le Supérieur, ils se retireront & retourneront au Monastère séparément & en silence comme ils étaient venus (p. 293).

Maître de lecture et de parole, le supérieur surveille l'observation du silence même hors des murs et dans un contexte de conférence. Plus généralement, la nourriture biblique est un écho volontaire – lequel est un témoin de l'obéissance – de la parole de l'abbé (la même pour tous), à tel point qu'une identification est même présente chez Isidore de Damiette (ou de Péluse), qui définit le silence comme «le grand Maître de l'Oraison, le fidèle interprète de l'Écriture» (p. 79). Dans notre perspective, c'est comme si l'effet normatif se suffisait à lui-même et pouvait, de par son pouvoir d'intériorisation et d'assimilation, se passer de la voix initiale de l'abbé, elle-même vicaire de celle du fondateur et/ou rédacteur de la règle.

Une autre dimension organoleptique est liée à cette pratique du silence pendant le repas, et à ses extensions métaphoriques. La bouche renvoie à un repas autrement éminent que celui évoqué jusqu'ici: l'ingestion de l'hostie. Or, pour Chrysostome, les paroles inutiles souillent la bouche, et seul le silence permet de conserver la pureté nécessaire à la communion:

La sainteté de leur état les obligeant à un plus grand zèle de la perfection, [les Vierges] doivent ôter tous les obstacles par le retranchement des paroles inutiles. Et comme leur bouche est très souvent consacrée par le divin attouchement du sacré Corps de J. C. elles profanent ce grand mystère, si après cela elles en abusent par des paroles oisives, qui conduisent insensiblement à tous les excès que l'on peut commettre par le ministère de la langue» (p. 41)[49].

La bouche doit donc conserver la même virginité que le reste du corps, et pour Hermant, Grégoire de Nazianze «nous représente le silence comme faisant une des plus considérables parties de la Virginité» (p. 14)[50]; sans oublier Augustin qui assure que «la séduction de la langue souille la pureté & la virginité de l'âme», et Ambroise pour qui «Il est rare qu'une Vierge parle pour parler, sans que sa pudeur en ressente des atteintes» (p. 26). Grégoire de Nazianze pratique lui-même le silence comme élément du jeûne du carême: Hermant évoque

[…] le silence dans lequel il s'était tenu pendant un Carême tout entier […] Il reçut & rendit des visites sans rompre le silence: car il permit à Clédone de le venir trouver & il alla lui-même voir Eulale & d'autres Religieux qui demeuraient à Lamis qui était un Monastère ou un Ermitage. Eulale jeûnant alors très rigoureusement, le Saint le pria par un billet de lui donner part au mérite de son jeûne, & que réciproquement il lui ferait part du mérite de son silence. C'a toujours été, quoi

[49] Sauf erreur, il s'agit ici d'une glose de Hermant sur Chrysostome, glose qui ajoute aussi que le Christ a conduit les Vierges «dans la solitude pour parler à leur cœur en secret» (p. 48). Plus haut, la langue était décrite comme un «membre» dont on se sert «pour converser plus familièrement avec Dieu», d'où la nécessité qu'elle soit exempte des péchés de langue (p. 39).

[50] Voir les notes 24 et 62; et Hermant citant le *De virginitate* d'Augustin: «Vous êtes, dit-il, dans une telle disposition, qu'il y a un parfait rapport entre la virginité dont vous faites profession & que vous gardez exactement & le reste de votre conduite. […] Vous n'avez ni malignité sur votre visage, ni égarement dans vos yeux, ni dérèglement dans votre langue» (p. 71-72).

qu'on en dise, l'intention des Saints de jeûner de la langue autant que du reste dans ces jours destinés à la pénitence d'une manière particulière (p. 14-15)[51].

Loin de n'être qu'une pratique privée individuelle et circonstancielle, on retrouve l'imposition du silence continuel pendant tout le carême dans le vingtième statut clunisien de Pierre le Vénérable (p. 165). L'anecdote et la règle prouvent ainsi l'importance décisive du silence dans l'intégrité organoleptique des religieux et des religieuses, intégrité dont dépend en partie la communauté sacramentelle. Sans compter que, plus largement, la bouche est l'un des instruments essentiels de la liturgie, et nous avons vu en commençant combien cette dernière décidait du statut des paroles, inutiles ou non.

Pour finir de compléter ce rapport à la bouche et au silence, on se doit de mentionner un autre aspect souvent présent dans les textes recueillis par Hermant: le langage des signes, imposé par la loi du silence. À propos de l'abbaye du Bec, il note: «le silence y était inflexible, & on n'y parlait jamais que par signes» (p. 297). Mais beaucoup plus haut dans la chronologie, au x^{e} siècle, le compilateur remarque à propos de saint Eutiche, qui appelle le silence «Ange Gardien de la dévotion» (p. 158): «Il composa le premier cette manière de se faire entendre par signes & sans parler, qui fut observée si exactement, qu'on nomma la taciturnité de ses disciples, le silence éternel. L'usage des signes fut en usage principalement dans l'Ordre de Citeaux & est encore en vigueur dans plusieurs de ses Monastères» (p. 158)[52]. Le langage est dévié de la bouche, et, de linguistique, il devient gestuel, donc spatial, topographique. Décrivant chez les moines clunisiens un renversement significatif, Hermant évoque «un si vigoureux silence qu'ils semblaient s'être fermés la bouche pour toujours, & avoir changé leurs mains en langues & leurs langues en mains par l'usage des signes dont ils se servaient pour exprimer les choses qu'ils étaient indispensablement obligés de se demander» (p. 160-161).

Cette expression spatiale, qui va même jusqu'à penser une *préhension* commune de la bouche et de la main, finit de compléter le trilogie interdépendante droit-texte-bouche que nous venons d'examiner, et qui construit les lieux du monastère, n'étant lui-même qu'une expression d'une institution habitée par une profonde ecclésiotopie[53].

4. Le lieu du silence: de l'édifice à la Présence

[51] Hermant utilise [Dom Louis Bulteau], *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris 1680, p. 429-429.

[52] Souligné par Hermant. Sur saint Eutiche, voir [Jacqueline Bouette de Blémur], *L'Année benedictine ou les vies des Saints de l'ordre de Saint Benoist*, Paris 1667, p. 117-120. Sur le langage par signes voir aussi p. 187, 191; et parmi les études: J. Umiker-Sebeok, Th. A. Sebeok, *Monastic Sign Languages*, Berlin-New York-Amsterdam 1987; J.-Cl. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.

[53] J'ai forgé ce terme dans deux articles où j'ai commencé à l'expliciter: *D'une alliance, l'autre : la relecture de l'ancienne Loi sous la nouvelle dans l'exégèse du décalogue (XVI^{e}-XVII^{e} s.)*, «Revue de l'Histoire des Religions», t. CCXXIX, n° 2, 2012, p. 227-255; *Qu'est-ce que dévoile l'intime? Ind*Ivi*du, internalisation et ecclésiotopie (XVI^{e}-XVII^{e} s.)*, dans: P. Bravo, C. Iglesias, Ph. Rabaté (dir.), *L'expression de l'intériorité: vivre et dire l'intime à l'époque moderne*, Dijon 2012, disponible sur http://revuesshs.u-bourgogne.fr/intime/document.php?id=388

D'une manière concentrée, les lieux modèlent en effet les divers plans abordés précédemment: tout d'abord, comme matrice régulière, le silence s'inscrit dans des espaces délimités et il définit non seulement leur nature (retirée du monde, vouée à la contemplation et au salut) mais aussi le rapport social ainsi institué entre l'abbé et les moines, comme parmi les moines entre eux. Le silence devient un lieu: lieu physique lié à l'architecture; lieu textuel dépendant de la lecture et de la manducation; lieu disciplinaire puisque, outre les rapports sociaux mentionnés, ces lieux textuels sont par nature normatifs; lieu ascétique de la méditation; lieu organoleptique, entre bouche vierge, manducation et langage des signes; et surtout lieu commun, puisque les religieux *font* communauté *par* le silence, même si ce n'est bien sûr pas le seul moyen de faire communauté. On conçoit de plus en plus clairement combien le silence s'inscrit dans une topographie élaborée, qui avait déjà été entrevue avec cette image de la parole intempérante comme écoulement dommageable. À ce titre, essence de l'observance (p. 164), le silence s'impose comme un lieu de mémoire central, un invariant du monachisme essentiel à ce qu'Antoine Guillaumont a nommé la «phénoménologie du monachisme»[54]. On arrive à ce genre d'axiome décisif, qu'Hermant trouve dans la *Vie d'Odon*: «Toute la vie Monastique n'est rien sans le silence» (p. 162).

Cela se manifeste par la profonde participation du silence à l'élaboration et à la modélisation de l'espace et du temps monastiques. Comme marqueur temporel et topographique, le silence participe de la description des lieux et de leurs usages. Dans la règle des novices de saint Bonaventure, la prescription est globale: «gardez toute votre vie un silence étroit dans les lieux & aux temps convenables & destinés pour l'observer» (p. 230). Dans la *Règle du Maître*, l'application est plus précise et totale: la loi du silence doit être adoptée «en tout lieu & à toute heure, c'est-à-dire dans le Monastère, à la campagne, sur le chemin, dans le jardin, ou quelque lieu que soit, afin que le souvenir de Dieu pour lequel toutes ces choses se font, ne s'efface jamais de notre mémoire» (p. 145). L'aspect matériel de l'inscription du silence dans les lieux est renforcé par l'orientation des actes existants et effectifs («toutes ces choses se font») vers un Dieu dont dépend évidemment toute ontologie.

Le dix-neuvième statut de Pierre le Vénérable détaille lui aussi les lieux:

> qu'on tienne un silence continuel dans tous les ouvroirs [...]. On gardera outre cela le silence dans les Cloîtres, dans le Cimetière & dans le Cloître du Cimetière, dans toutes les Sacristies & dans le chemin qui conduit au logement d'en haut, qui sont auprès de la grande Église & dans les lieux adjacents(p. 164)[55].

Chez saint Étienne, premier abbé de l'ordre de Granmont, le temps s'ajoute à la cartographie: «Que l'on garde le silence en temps & lieux marqués. Ces lieux sont l'Église, le Cloître, le Réfectoire, le Dortoir; & ces

[54] A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979.

[55] Cfr. p. 227-228 (Constitutions des Célestins, XII[e] s.): «Que l'on garde le silence en tous lieux comme la Règle l'ordonne, particulièrement dans ceux qui sont spécifiés. On doit observer le silence dans toutes les Officines».

temps sont depuis Complies jusques au matin après le Chapitre» (p. 173)[56]. Hermant porte à l'attention du lecteur que l'observation du silence voulue par Étienne est concentrée sur les «temps destinés à la prière» et sur les lieux «qui composent & établissent l'interne & l'intérieur de nos maisons» (p. 175). La spécification se fait de plus en plus précise quant aux lieux, aux temps et aux catégories de personne, comme dans les constitutions des Célestins (XII^e s.):

> Que l'on garde le silence en tous lieux comme la Règle l'ordonne, particulièrement dans ceux qui sont spécifiés. On doit observer le silence dans toutes les Officines. Ainsi que aucun des Moines, ni aucun des Convers n'y entre sans permission. Que les Cordonniers, les Tisserands, les Boulangers, les Corroyeurs & autres Ouvriers le gardent entre eux, & à l'égard de toutes personnes, à moins que l'Abbé ne leur marque quelque endroit hors le laboratoire où ils puissent parler. Il n'y a que les artisans qui puissent parler dans le lieu où ils travaillent. De même que personne ne parle pendant le divin Service dans l'enceinte du Monastère. [...] Lorsqu'on est en voyage, on gardera le silence à table pendant qu'on y mange, & après Complies, [...]. Qu'on observe aussi le silence dans les Granges, dans l'Oratoire, dans le Dortoir, dans le Réfectoire, dans le Chauffoir, & dans les limites prescrites (p. 227-228).

Cette topographie du silence n'est pas liée qu'à l'exhortation normative, si l'on peut parler de «lieu du silence» c'est que ce dernier participe de la nature particulière du lieu que définissent la clôture et le retrait, notamment la solennité et la gravité de cet espace, par homothétie il y a une «gravité du silence» qui scelle la bouche des religieux et religieuses, comme le constate la *Règle du Maître* (p. 143). Le silence agit par lui-même comme élément d'un espace monumental, mais loin de s'y référer principalement, c'est au sein de sa dimension pleinement théologique qu'il se déploie. On pourrait en prendre pour preuve le testament de saint Bernon (X^e s.), fondateur de l'Ordre de Cluny, à propos duquel Hermant affirme qu'il donne «à cette sainte pratique du silence le premier rang après l'Office Divin» (p. 159). Mais l'édifice, l'office et la règle ne prennent leur sens que par rapport au véritable lieu du silence qui est loin de se résumer aux manifestations externes et disciplinaires, puisque, comme on l'a vu avec la trilogie droit-texte-bouche, c'est dans la liaison des différentes dimensions qu'il agit. La première action concerne bien sûr l'obéissance, et pour saint Bernard, un Supérieur ne peut «dispenser des Règles de l'Évangile», puisque nous sommes directement unis au Christ par un lien d'obéissance (p. 206). Mais de même que le silence a changé de sens par rapport à son acception première, cette obéissance n'a plus rien à voir avec le sens spontané que nous lui attribuons, et elle

[56] De même, la règle bénédictine impose le silence absolu après complies (p. 84). Sur la temporalisation du silence, voir aussi p. 224: «Il s'agit maintenant de distinguer le temps où l'on doit parler & celui où l'on doit se taire. Il faut donc que la Recluse observe le silence après Complies jusques au lever du Soleil depuis l'Exaltation de la sainte Croix jusques au Carême. Et après Prime si elle a quelque ordre à donner pour ses besoins journaliers à celle qui la sert, elle le peut faire en peu de mots, ensuite elle gardera le silence jusques à Tierce. Elle pourra entre Tierce & None parler aux personnes qui surviendront s'il y a une juste nécessité de les recevoir, & elle le fera avec toutes les précautions requises [...]. Elle prendra son repas après None, & évitera alors tout entretien & toute occasion de dissipation [...]. Après les Vêpres elle peut s'entretenir avec sa servante de choses nécessaires jusques à l'heure de la collation; Mais dans le temps du Carême la Recluse doit garder un silence continuel. [...] Après Pâques jusques au temps susdit elle gardera le silence depuis Complie jusqu'au lever du soleil» (p. 224-225, Aelred de Rievaulx).

connaît une révolution sémantique comparable. À ce stade d'élaboration de la topographie du silence et de la maturation ascétique qu'il suppose, l'obéissance n'est plus dépendante d'une extériorité transcendante, elle est tout intérieure, personnelle, volontaire, sans arrêt recherchée, elle est la subjectivité même du religieux et de la religieuse, comme en témoigne un sermon attribué à Pierre de Blois, notant que, sur la croix, la langue du Christ n'est pas crucifiée et qu'il continue à prier:

> Mais un homme contemplatif a tellement resserré ses membres par les clous de l'obéissance, que sa langue même n'a plus de pouvoir de parler, & quand il s'agit des choses les plus nécessaires, la main muette prête son secours à la langue qui est sa Sœur, en suppléant à ses paroles par quelque signal. Que faut-il donc que nous fassions sur cette Croix? La même chose que J. C. a fait sur la sienne: y mourir comme J. C. y est mort (p. 211-212).

Nous avions déjà rencontré l'imitation du Christ comme impératif ascétique et monastique, mais ici la volontaire obéissance du Christ à la loi du Père (l'instant de la kénose par excellence pour certains théologiens commentant *Philippiens* 2, 5-11[57]), est transposée de la manière la plus éloquente qui soit à la vie du religieux, toute entière placée sous le signe de la crucifixion, où le plan en croix se combine à la langue et à la bouche muettes. Ce moment théâtral et au plus haut point décisif pour toute la christologie et la théologie, est institué en emblème du lieu du silence. Se contraindre soi-même à l'obéissance, et donc éminemment au silence, consiste à intérioriser cette réalisation absolue de la volonté divine, réalisation à la limite du pensable, dont la crucifixion et la mort du Fils est l'instant suprême. Cette réalisation est dans le même temps intériorisation de l'obéissance (et révolution de son sens) et don total (du Père et du Fils), ici érigés en paradigme de la vie religieuse. Juste avant de citer Pierre de Blois, Hermant l'introduisait ainsi:

> Ce que Saint Augustin a dit, que toute la vie d'un Chrétien qui vit selon les maximes de l'Évangile, est une croix & un martyre continuel, regarde particulièrement les personnes Religieuses qui n'ont ni la disposition des puissances de leur âme, ni la liberté des membres & des parties de leurs corps, qu'autant qu'elles doivent servir d'instrument & d'armes à la justice, & que le Saint Esprit a droit de les appliquer. C'est ce que nous lisons dans un Sermon attribué à Pierre de Blois, qui non seulement fait le parallèle de la Croix de J. C. & de celle des Religieux, mais enchérit encore sur cette pensée (p. 210-211).

Mais il y a un en deçà et un au delà de la Croix. Dès la préface est présente une christologie du silence référée à l'incarnation du Verbe:

> Dieu n'a point proféré durant toute l'éternité qu'une parole; & lorsque cette parole toute puissante a daigné s'incarner & descendre de son trône royal pour nous venir tirer de nos misères, & pour réparer nos malheurs, ç'a été au milieu de la nuit, & pendant que toutes les créatures étaient ensevelies dans un profond silence. C'est aussi dans le silence que cette parole de Dieu se communique à nous; plus on observe le silence, plus on est en état de l'écouter, & de discerner sa voix, que l'on n'entend & que l'on ne distingue presque point parmi les tumultes du siècle (f. 13 r°).

[57] Voir M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (dir.), *Philippiens 2, 5-11: la kénose du Christ*, Paris, sous presse, à paraître en 2013.

Le silence est donc le *lieu* de rencontre du Verbe de Dieu (qui se manifeste dans le silence) et du chrétien (qui ne peut l'entendre que dans le silence). Qu'il s'agisse du *quod*, de l'*ubi*, du *quibus auxiliis*, du *quomodo* ou du *quando*, le silence est le lieu de manifestation, d'identité et d'action, et le sujet principal et unique de la vie en tant que lieu du Christ – le Verbe incarné n'ayant rien de commun avec la parole humaine. Au XVII[e] siècle, Pierre de la Vergne de Tressan décrit ainsi les religieux: «C'est dans le silence qu'ils peuvent entendre ce que Dieu dit à l'oreille du cœur, c'est même par le silence qu'ils doivent parler aux hommes» (p. 287)[58]. Le modèle de l'expression par et dans le silence devient le modèle d'une nouvelle communication humaine qu'on imagine centrée sur la charité et l'exemplarité des actes[59].

Outre l'hapax de la crucifixion, où imitant le Christ le religieux en tient lieu, le lieu de rencontre est aussi décrit de manière moins dramatique. Dans *L'Esprit des Religieuses de la Visitation de sainte Marie*, le paragraphe trente-deux s'adresse ainsi à la lectrice (ou au lecteur) pour décrire la religieuse: «Jésus-Christ seul doit faire ses délices & ses entretiens, & si son silence se rompt, ce ne doit être que pour parler de lui, de ce qu'il a fait & souffert pour nous & des vertus qu'il nous a enseignées» (p. 274). Un commentaire sur la règle de saint Étienne (de l'Ordre de Granmont) remarque aussi:

> il veut ce silence afin d'établir parmi nous cette solitude sainte où Dieu seul se fait entendre, cette paix profonde où Dieu se plaît d'habiter, & ce doux repos d'où naît la véritable piété, afin d'y établir cette sombre taciturnité des hommes avec Dieu qui donne de la ferveur & qui instruit de l'intérieur (p. 175).

En prolongeant l'idée des «communautés textuelles» de Brian Stock, on peut évoquer des communautés sonores fondées sur le silence comme vertu principielle et déterminant toute expression, de la prière à l'office en passant par la lecture et la méditation. Loin de contredire la théologie du Verbe incarné comme nouvelle Loi, cette centralité donnée au silence procure à l'interlocution de l'homme à Dieu *au sein* du silence, un rôle exclusif qui relativise et minore tout autre lien[60]. L'exigence d'exemplarité sociale et juridique de certains textes fondateurs, supposée par les communautés textuelles[61], s'appuie ici sur une christologie dont on a vu les déclinaisons. Le modèle est à la fois le Christ souffrant priant, mais aussi le Christ silencieux.

---

[58] Dans la conclusion de son ouvrage, Hermant avoue qu'il vise le «silence du cœur» (p. 336), une expression déjà présente dans la version d'une lettre de Macaire, au IV[e] siècle: «la gloire d'un moine consiste dans la douceur & dans le silence du cœur» (p. 18). Quant à Aelred, il décrit ainsi la recluse: «elle s'entretiendra avec Dieu par le langage du cœur en même temps que sa bouche observera le silence [...] elle se croira en compagnie quand elle sera seule» (p. 220).

[59] Voir un exemple note 62.

[60] Pour Pierre de Celles, celui qui a fait «profession de vie Religieuse [doit tenir] éternellement sa bouche fermée jusqu'à ce que l'Agneau qui seul en doit avoir la clef, l'ouvre ou le jour du saint Dimanche, ou au commencement de chaque mois pour s'entretenir uniquement du repos avenir & des plaisirs dont jouissent les Saints dans le Ciel» (p. 215).

[61] B. Stock, *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Philadelphia 1996, p. 150: «We can think of a textual community as a group that arises somewhere in the interstices between the imposition of the written word and the articulation of a certain type of social organization. It is an interpretive community, but it is also a social entity. [...] A natural process of education takes place within the group, and, if the force of the word is strong enough, it can supersede the differing economic and social backgrounds of the participants,

Dans la préface, Hermant affirmait: «Cette Parole incarnée a gardé presque trente ans le silence» (f. 15 v°)[62]. Par imitation, les chrétiens sont membres du corps du Christ, modèle d'ecclésialité intégrative, régulatrice et ontologique. La loi incarnée impose dans le monde monastique le silence, seule condition pour la Présence au sein de chaque religieux et religieuse de la Parole[63]. La communauté ainsi pensée est avant tout une communauté de silence, extérieur et intérieur, transcendant et pragmatique, profondément liturgique[64].

La suite du texte de la préface sur l'incarnation du Verbe, que nous venons de citer, développe la signification théologique du silence comme lieu de résidence divine et instrument de la doxologie:

> Nous apprenons de David, selon la version de S. Jérôme, que le silence est l'honneur & l'ornement de la Maison de Dieu. *Le silence, Seigneur, est la louange qu'on vous rend dans la céleste Sion. Tibi silentium laus Deus in Sion. De decet hymnus Deus in Sion. Psal. 64.1.* Et c'est en effet une manière si excellente de le louer & de l'invoquer, que les Anges mêmes & les Saints dans le Ciel ne le bénissent & ne le prient point autrement. Mais non seulement les Anges & les Saints adorent Dieu dans le silence, les Cieux mêmes qu'ils habitent le louent encore de la même manière (*Psal. 18 v. 1*); car ils racontent la gloire de Dieu & les ouvrages de ses mains sans aucun bruit (f. 13).

On pourrait comprendre les «ouvrages» comme une désignation ontologique générale, dans une célébration (une liturgie englobante) dont la narration est à la fois glorification et reconnaissance de la Loi par excellence sous l'espèce de la Création. Le silence est celui de l'être *déjà là*, dont la présence est l'indice du principe. Si saint Bernon donnait au «silence le premier rang après l'Office Divin» (p. 159), il est ici, dans ses fondations théologiques, totalement identifié à l'Office par excellence, la doxologie des anges et des saints[65]. Cette manifestation (qui conjoint louange, office,

welding them, for a time at least, into a unit. […] the community acquires the ability to perpetuate itself».

[62] Mêmes remarques sur Marie, qui conjoint la virginité, l'extrême mesure des paroles, la méditation, le culte en silence, et la communication *par* le silence: «La Vierge sainte, selon la remarque de S. Bernard (*Serm. Dom. infrà Octav. Assump.*), n'a pas moins observé le silence que son cher Fils, & n'a pas moins pratiqué cette vertu, puisqu'elle n'a parlé que quatre fois seulement dans tous les quatre Évangélistes. Elle se contentait de repasser dans sa mémoire & dans le fond de son cœur tout ce qu'elle entendait sortir de la bouche de cet adorable Sauveur, & tout ce qu'elle lui voyait faire de grand & de miraculeux; son âme toute occupée de lui, se contenait en elle-même, & elle croyait ne pouvoir mieux l'adorer & lui parler, que par un profond silence plein d'admiration & de respect» (f. 15, préface). De même, chez Bonaventure: «O épouses de J. C. regardez Marie qui est le miroir des vertus & apprenez d'elle à garder le silence. Il est assez évident de quelle maturité a été cette Vierge sainte. Car vous trouverez dans le cours des Évangiles qu'elle a parlé peu & à peu de personnes, puis que nous y lisons qu'elle n'a dit que sept paroles & seulement à quatre personnes» (p. 238-239).

[63] Par exemple: «le silence est un des signes plus certains de la présence de Dieu dans une âme & de la plénitude sacrée du cœur», p. 79 (saint Isidore de Damiette, ou de Péluse). «Un autre grand secours pour se tenir dans la présence de Dieu, c'est la pratique du silence» (p. 272, *L'Esprit des Religieuses de la Visitation de sainte Marie*).

[64] Rappelons cette phrase de Basile citée dans notre première partie: «Toute parole […] est inutile quand elle ne sert de rien pour arriver à la fin que l'on se propose dans le service de Dieu» (p. 8).

[65] Il faut mentionner à ce sujet la conclusion de l'ouvrage, dans laquelle Hermant affirme: «c'est un grand bonheur de n'avoir rien à faire en ce monde, qu'à y servir Dieu dans le

invocation, prière et narration de la gloire) est référée à un autre lieu: la «Maison de Dieu»[66], la «céleste Sion», expressions par excellence d'une ecclésiotopie dans ces textes compilés par Hermant, dont le *Nécrologe de Port-Royal* dit que «Toute son ambition tendait à la gloire & à la beauté de la Maison de Dieu»[67].

Les lieux ainsi cartographiés sont à rapporter au point de vue de la *Tradition de l'Église sur le silence chrétien et monastique*, le point de vue du lecteur (religieux ou laïc) et de la lectrice (religieuse ou laïque) qui doivent comprendre que la focalisation et la subjectivité changent de sens: si le silence est le lieu du Christ, le lieu de sa manifestation, le lieu de la communication entre le Christ et les hommes, le lieu de leur rencontre au sein de cette doxologie globale, toute la sémantique mondaine et commune est modifiée de fond en comble. Comment s'élaborent à ce stade les lieux du silence et ceux dont on croyait qu'ils constituaient l'intériorité, la subjectivité? Comment co-habitent la Maison de Dieu et les religieux et religieuses?

Le silence est tout à la fois clôture, socle et pierre de fondation, mais aussi enceinte du sujet (avec par exemple la double barrière des dents et des lèvres) qui s'évide pour faire advenir la Présence. Dans la préface, Hermant présente le silence comme «une des choses les plus essentielles à la vie parfaite» (f. 6 v°). Fondation, le silence l'est par des références au substrat vétérotestamentaire, donc hébraïque, de l'ecclésiotopie: «*Pourquoi demeurons-nous assis*, s'écrie Jérémie? (*Ierem. c. 8 v. 14*) *allons, entrons tous ensemble dans les Villes fortes, & demeurons-y en silence*» (f. 14 v°). Le rapport du silence à la clôture et au refuge est si fort qu'il est lui-même un rempart et une tactique de protection contre l'extérieur. Dans son *Pastoral,* Grégoire le Grand rapporte

> cette parole du Sage: *Un homme qui ne peut retenir son haleine quand il parle ressemble à une ville dont les portes sont ouvertes & qui n'est point environnée de murailles*. Notre âme est cette ville qui est exposée aux traits & aux atteintes de l'ennemi; parce que le silence ne lui tient pas lieu de muraille pour la fermer. Et lorsqu'elle se précipite hors d'elle-même par la superfluité des paroles, elle expose ses portes toutes ouvertes à l'ennemi de son salut qui a d'autant plus de facilité de la vaincre, qu'elle veut bien être vaincue & qu'elle combat contre elle-même en parlant beaucoup (p. 88)[68].

Au XVII[e] siècle, les mêmes images se retrouvent chez le cardinal Bona (p. 279[69]) et rappellent l'effectivité du silence à constituer une demeure défensive. Cohérent avec la parole de Jérémie, on rencontrait aussi dans la préface cet impératif mosaïque de l'Exode (14, 14): «vous demeurerez dans le silence» (f. 9 v°). En ce qui concerne le même sujet de la «demeure» (comme refuge) sous la forme de l'adresse exhortative, on ne saurait oublier l'une des

silence» (p. 325).

[66] Sur cette expression, voir le beau livre de D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006.

[67] *Necrologe de l'Abbaïe de Nôtre-Dame de Port-Roïal des champs, ordre de Cîteaux…*, Amsterdam 1723, p. 272.

[68] Cette image n'a pas été oubliée par Bonaventure, qui se réfère explicitement à Grégoire: «La ville de notre âme selon son observation est exposée aux traits de l'ennemi quand elle n'est point murée par le silence, & à force de se jeter comme hors d'elle-même par la profusion des paroles, elle se montre tout à nu à son adversaire» (p. 245, *troisième Livre du carquois*, chap. 3).

[69] Cfr. p. 307.

plus fameuses figures de tout le monachisme ascétique: Arsène. Hermant remarque qu'on ne peut le compter au nombre des auteurs ecclésiastiques, «puisque l'humilité lui a toujours fermé la bouche, depuis qu'il eut quitté la Cour des Empereurs Arcade & Honoré ses disciples. Mais on le produit comme l'un des plus grands amateurs de silence, depuis qu'il se fut sacrifié dans le désert, parce que c'est par le silence qu'il s'y est sanctifié» (p. 29). Or le nom d'Arsène, au-delà du topos du désert comme image de l'intériorité évidée, est inséparable d'une maxime – largement diffusée par Rufin – adepte de la plus grande économie linguistique pour décrire un parcours: «Fuge, tace, quiesce»[70]. Hermant traduit ainsi cette parole de Dieu qui lui est adressée: «Arsène, fuis les hommes, garde le silence, demeure dans le repos; car ce sont là les choses qu'il faut faire pour se sauver» (p. 29).

Lorsque nous avons cité une première fois cette phrase de Hermant: «Le silence produit la réflexion sur nous & le retour vers Dieu» (f. 14 v°), on pouvait comprendre la conjonction comme distinction de deux étapes successives et indépendantes, mais à ce stade de l'élaboration du silence, il devient clair qu'il s'agit d'un seul et même mouvement, et que la réflexion est un retour vers le principe, vers le créateur, et non pas un solipsisme de pensée. L'unité de lieu est patente: le lieu de soi, et le *retour* vers la patrie véritable, la demeure céleste, le premier soi n'étant que le lieu dégagé du monde et libéré pour qu'advienne la Présence de Dieu. La «réflexion» et le «retour» sont à comprendre dans un continuum de mouvement et une identité de lieu, le silence jouant un rôle fondamental dans l'extraction du lieu mondain.

Comme la langue est indomptable, et qu'il faut demander à Dieu «le don du silence & la modération des paroles», seul Dieu est «notre refuge», selon les termes de saint Augustin (p. 63-64). Ce refuge indique bien un lieu, la protection des murs, une fuite du monde *en Dieu*, autrement dit dans le lieu du silence. Anticipant la parole de Jérémie sur le silence au sein de la forteresse que nous venons de citer, pour Hermant, le fait de «demeurer» dans le silence est lié à cet autre lieu de soi-même que l'on quitte comme l'on fuit le monde: «Le partage d'une âme véritablement solitaire & séparée de l'amour du monde est de demeurer assise & de se taire, parce qu'elle doit sans cesse s'élever au-dessus d'elle-même» (f. 12 r°).

Pour Hermant glosant saint Augustin, le Saint Esprit ne communique «les grâces du Ciel [...] qu'aux âmes qui sont vides d'elles-mêmes» (p. 62). Dès lors, le religieux n'est situé qu'en *fonction* de la règle, de l'espace cadré des clôtures physiques et silencieuses, des textes en manducation. Il s'abstrait du soi identitaire pour entrer dans une logique des lieux (normatifs, mentaux, textuels, sociaux) qui ne sont même plus là pour délimiter une frontière, mais pour favoriser l'écoute de ce qui est inaudible dans les lieux mondains, et pour faire place à la Présence qui advient en l'homme, une Présence qui fait édifice, puisque l'*Ecclesia* est constituée du corps des chrétiens. Ce qui advient participe en même temps d'une logique ascendante: l'élévation indiquait dans la citation précédente le détachement de ce nouveau lieu d'avec celui bien trop humain du «soi-même». Cette

[70] Il figure par exemple dans le paragraphe «Quae valeant ad commendationem silentij claustralis» de Guillaume Peyraut, *Summae virtutum ac vitiorum: tomus secundus... studio & operâ Rodolphi Clutii*, Parisiis 1629, p. 418. Voir aussi *Regula S. Benedicti cum doctiss. et piiss. Commentariis Ioannis de Turre Cremata...*, Coloniae Agrippinae 1675, p. 85.

élévation est parfaitement cohérente avec la métaphore topographique que nous avons rencontrée, opposée à la parole intempérante présentée comme écoulement qui ruine la vie du chrétien. À nouveau, nous retrouvons, avec cette élévation et cette édification, les fondations hébraïques, et la métaphore architecturale de l'abstraction institutionnelle autant que du lieu de culte, métaphore dont le creuset est le silence:

> l'Histoire sainte parlant de la structure du Temple d'Israël, dit que pendant que l'on bâtissait la Maison d'Israël, le bruit d'aucun coup de marteau ni de scie, ni de quelque autre instrument que ce soit ne se fit point entendre dans tout ce temps-là. Et en effet le Temple de Dieu croît par le silence, parce que quand l'esprit de l'homme ne se répand point au dehors par les paroles extérieures, c'est alors que la structure de l'édifice spirituel s'élève jusqu'au comble, & que plus on l'empêche de se répandre au dehors par le soin que l'on prend de le renfermer dans la garde exacte du silence, plus elle croît & se rehausse jusqu'au sommet de la perfection»(p. 170).

Construction monumentale silencieuse et édifice spirituel vont de pair. Cette image a une conséquence directe sur les religieux et les religieuses (qui prouve, si besoin était, l'union entre bâtiment et habitant, entre architecture et individu), comme le décrit Pierre Damien dans une lettre à l'impératrice Agnès auprès de qui il vante le silence:

> Il s'élève au-dessus de lui-même, parce que quand l'âme de l'homme se renferme de toutes parts comme dans la clôture du silence, elle s'élève aux choses du ciel, un désir céleste l'enlève jusques à Dieu, elle s'embrase de son amour par l'ardeur de son esprit; & comme elle est semblable à une fontaine d'eau vive en empêchant qu'elle ne s'écoule par la superfluité des paroles comme par autant de cercles & de détours qui la dissipent de toutes parts, l'accroissement de ses eaux fait qu'elle s'élève jusqu'au comble de la perfection. Faites donc en sorte que ce temple de votre cœur croisse maintenant par le silence, afin que ce divin Époux que vous aimez de tout votre cœur prenne ses délices à y reposer comme sur un lit nuptial (p. 170-171).

L'équiparation temple-cœur renforce un des nœuds de l'ecclésiotopie qui identifie la structure à l'homme et l'homme à la structure. Dans ce miroitement identitaire et organique, la cohérence est établie par le Christ et les séries d'imitation qu'il institue. L'ecclésiotopie permet de donner toute son importance à cette construction mentale et sémantique des différents lieux, divers et combinés, à la fois fonctionnels et abstraits, architecturaux et mentaux.

Nous voilà pleinement entrés – par cette collection textuelle unifiante, de Basile à l'abbaye de la Trappe – dans la dimension profondément communautaire du silence, communauté du lieu commun de l'*Ecclesia* (institutionnelle, physique et spirituelle), communauté entre Dieu et l'humanité dans le corps du Christ, communauté des hommes entre eux, dans une socialisation finement réglée, communauté des hommes avec leurs bâtiments et les temps qui rythment leur «vie», enfin, communauté la plus importante: celle des hommes et de chaque homme avec et en Dieu[71], construction qui tient à la fois du socle et du zénith. Cinq formes

[71] La conclusion de l'ouvrage par Hermant se termine sur cette communauté: «[Seigneur,] rendez-vous dès à présent le maître & le Roi de mon cœur, qu'il n'ait d'inclinations, de pensées & de mouvements que vous n'ayez formé par l'opération de votre esprit: de sorte que je puisse dire & me vanter avec votre Saint Apôtre que je ne vis plus, mais que vous

d'ecclésiotopie qui tour à tour se superposent, se nouent, s'harmonisent, s'identifient, ou au contraire se cherchent.

êtes véritablement ma vie, & que vous vivez en moi, beaucoup plus que moi-même. Ainsi soit-il».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/2:

I gesuiti e la confessione

di Giancarlo Angelozzi

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 18/06/2012. Accettato il 01/07/2012.

Abstract: From the very first Christianity to the *Concilium* of Trento, the regularization of confession crosses centuries of arguments and controversies. Its determination proceeds at the same time with the confessor's figure, who had a very professional and specialized tasks, and with the idea of poenitentia. It is in this extremely confused context that the revolution of Ignazio from Loyola will be decisive: once detached from the generical practice's shape it had, the confession will become the syntex of a self-examination and self-decovering path.

***

1. La confessione pretridentina

La confessione che ci è familiare – o meglio, che è familiare a chi ricorda come la si praticava nella Chiesa preconciliare visto che oggi, a quanto pare, anche i cattolici praticanti si confessano sempre più raramente – e cioè fatta ad un sacerdote attraverso la grata del confessionale, circostanziata, reiterabile senza particolari limitazioni, anzi preferibilmente frequente e comunque, se non obbligatoria, consigliata prima di ricevere la comunione, è il frutto di una lunga e complessa evoluzione e assunse la sua forma pressoché definitiva nei decenni successivi alla conclusione del Concilio di Trento.

Della confessione, e in genere della dottrina e prassi penitenziale nei primi secoli del Cristianesimo, non sappiamo molto[1]. In linea di massima si può dire che mentre la massa dei fedeli impetrava il perdono dei peccati

[1] Nonostante la gran mole di studi sul tema, ancora manca una storia complessiva della penitenza e della confessione dalle origini a oggi che ne analizzi in modo soddisfacente i diversi aspetti dottrinali e sociali. Mi limito qui a segnalare alcuni dei contributi di carattere generale più significativi: Th. Tentler, *Sin and confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; Groupe de la Bussiere, *Pratiques de la Confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Paris 1983; J. Delumeau, *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1983 e *L'aveu et le perdon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris 1990; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; J. Bossy, *Dalla comunità all'ind*Ividuo. *Per una storia sociale dei sacramenti in Europa*, Torino 1998; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002; G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento,* Napoli 1997 e *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi Storici« 2010, IV, pp. 967-1002; *La penitenza: dottrina, controversie e prassi*, numero monografico della rivista «Chiesa e Storia« , 2011, I.

più lievi, e comunque "privati", per mezzo della confessione pubblica – e generica – fatta all'inizio della celebrazione eucaristica (di cui è rimasta traccia nel *confiteor* – in italiano e facoltativo dopo il Concilio Vaticano II – all'inizio della messa), per i peccati più gravi e che avevano suscitato scandalo tanto da provocare l'espulsione dalla comunità ecclesiale di chi li aveva commessi, era previsto un solenne rituale pubblico di riconciliazione celebrato dal vescovo, in cui la confessione aveva un ruolo marginale rispetto al momento della riammissione nella comunità del peccatore condizionata alla accettazione di un severo regime penitenziale, ad esempio astensione dalla carne e dal sesso, che poteva durare anche per tutta la vita. In questa seconda versione, che si può definire "canonica" perché regolata da lettere e decreti papali, conciliari e sinodali, confessione e penitenza erano un evento eccezionale e, in linea di massima, non reiterabile. Un correttivo importante, che avrebbe aperto la strada a una applicazione più mite della penitenza sacramentale, fu introdotto nel V secolo da papa Leone I che decretò che ai moribondi si poteva concedere il perdono, anche se evidentemente non potevano sottoporsi al regime previsto per i peccatori pubblici.

A partire dal V/VI secolo, probabilmente promossa dai monaci missionari irlandesi, si diffuse la penitenza cosiddetta "tariffata", detta così perché regolata dai libri penitenziali, che in parte sarebbero confluiti nel futuro diritto canonico, veri e propri tariffari che ad ogni peccato/delitto assegnavano una penitenza/pena precisa[2]. Risultato forse della contaminazione fra la *manifestatio conscientiae* di ascendenza monastica ed il principio della composizione in denaro vigente nei diritti influenzati dagli usi delle popolazioni germaniche, la penitenza tariffata, rispetto a quella canonica, presentava rilevanti caratteri di novità, che sarebbero giunti a piena maturazione nel corso dell'XI/XII secolo: era reiterabile, prevedeva una gamma molto più ampia di comportamenti peccaminosi e criminosi, non necessariamente gravi, poteva essere imposta da un semplice prete, prevedeva la confessione privata cui seguiva immediatamente l'assoluzione. In tal modo veniva enfatizzata la funzione di giudice del confessore, detentore del potere delle due chiavi, e veniva invece ridimensionato il peso della soddisfazione che poteva essere commutata, ad esempio in elemosine e lasciti pii. La confessione diveniva così il momento centrale della sequenza penitenziale, in linea con il pensiero della prima Scolastica che tendeva a sottolineare l'importanza della contrizione e della confessione completa e circostanziata dei peccati ai fini dell'ottenimento della assoluzione, sminuendo quella della penitenza e della restituzione[3] e in stretta connessione con lo sviluppo del diritto canonico e l'elaborazione della dottrina del

[2] Nei tariffari la distinzione fra peccato e reato era sostanzialmente inesistente. Si trattava infatti di veri e propri codici penali originariamente adottati nei territori di asilo e autogoverno monastico, immuni dalle leggi della faida e della guerra privata, secondo il modello delle "città monastero" irlandesi, presenti in tutta l'Europa cristiana fra la disgregazione dell'impero romano e la costituzione di quello carolingio (E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 67-78.

[3] La contrizione è il dolore "perfetto" per aver offeso Dio con i propri peccati, mentre l'attrizione è il dolore "imperfetto" causato dalla paura della punizione. Il problema se sia necessaria la contrizione o sia sufficiente l'attrizione per ottenere il perdono di Dio è centrale nella prima scolastica. Una chiara sintesi su questo punto e in genere sulla dottrina della Scolastica in materia di confessione e penitenza in B. Häring-C. Vereecke, *La Théologie morale de S. Thomas d'Aquin a S. Alphonse de Liguori*, in «Nouvelle Revue Theologique», 1955, n. VII, pp. 673-692.

Purgatorio e delle indulgenze, che gradualmente trasformò i rozzi tariffari alto medievali nella raffinata contabilità delle pene purgatorie[4]. Se infatti le penitenze tariffate erano rigidamente prefissate e ancora durissime, e solo in alcuni casi e parzialmente commutabili in elemosine, nei secoli successivi esse divennero sempre più arbitrarie e miti e la commutabilità divenne la regola.

L'evoluzione dei secoli precedenti fu recepita dal Concilio Laterano IV del 1215 che con la costituzione *Omnis utriusque sexus* sancì la obbligatorietà per tutti i fedeli della confessione e comunione pasquale. Il provvedimento era certo influenzato dalla urgenza della lotta contro l'eresia e individuava nella confessione e comunione annuale uno strumento di verifica della ortodossia dei fedeli, ma si inseriva anche nel progetto, di portata più ampia, di una riforma dell'assetto istituzionale della Chiesa fondato sulla centralità della parrocchia e della pieve. La *Omnis utriusque sexus* prevedeva infatti che per il soddisfacimento del precetto pasquale, tranne casi particolari, i fedeli facessero ricorso *proprio sacerdoti*. Le fonti di cui disponiamo non ci permettono di dire con certezza quanto l'obbligo annuale fosse effettivamente rispettato ma la valutazione prevalente degli studiosi è che lo fosse poco e che le autorità ecclesiastiche, tranne rare eccezioni, poco facessero per controllarne e imporne l'ottemperanza.

Quello che invece è certo è che la clausola *proprio sacerdoti* fu largamente disattesa. I successori di Innocenzo III, in particolare Onorio III, Gregorio IX e Innocenzo IV concessero infatti privilegi amplissimi ai nuovi ordini mendicanti che, di fatto, ottennero praticamente il monopolio della confessione, in parte perché i loro confessori erano più preparati della media del clero secolare, in parte perché i fedeli in genere, per comprensibili motivi di riservatezza, preferivano confessarsi ad un frate, magari sconosciuto e di passaggio, anziché al proprio parroco, considerato come un membro a tutti gli effetti della comunità. Nel corso del XIV e XV secolo in realtà la politica dei pontefici in materia di giurisdizione sulla confessione annuale fu piuttosto oscillante: la *Super cathedram* di Bonifacio VIII del 1300 cercò di addivenire ad un compromesso, facendo obbligo ai confessori degli ordini mendicanti di chiedere l'autorizzazione del vescovo nella cui diocesi intendevano esercitare il proprio ministero, ma alcuni suoi successori, come Sisto IV, concessero a francescani e domenicani deroghe che di fatto rendevano privo di ricadute pratiche quanto previsto dalla *Super cathedram*, lasciando inalterato il loro assoluto predominio. Inoltre la giurisdizione del clero secolare in materia di confessione fu ulteriormente erosa dal progressivo ampliamento per tutto il XIV e XV secolo dei "casi riservati", peccati per i quali l'assoluzione poteva essere concessa solo dal vescovo o dalla Penitenzieria Apostolica.

Nella penitenza sacramentale come si era venuta modellando a partire dall'XI secolo il ruolo del confessore era divenuto centrale: non solo la assoluzione da lui impartita assumeva un carattere causale e non più solamente declaratorio dell'avvenuto perdono da parte di Dio, in linea con la posizione di S. Tommaso, prevalente nella tomistica matura, ma in qualità di giudice chiamato ad applicare pene "arbitrarie" – e non predefinite come nei tariffari – commisurate cioè alla gravità dei peccati e alle circostanze attenuanti ed aggravanti, era anche suo compito interrogare

[4] J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delá*, Roma 1980 e J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.

e guidare il fedele, vincendo le sue ritrosie e la sua vergogna, ma anche aiutandolo a superare la propria ignoranza e confusione, per indurlo a fare una confessione ordinata e non reticente, condizione necessaria per una contrizione sufficiente e il perdono. "Quasi tutti si confessano in maniera disordinata, perché, trascurando l'ordine dei vizi, seguono il criterio dell'età, dei luoghi, dei tempi e dicono: a quell'età ho commesso la tale fornicazione, il tale adulterio, il tale furto, il tale spergiuro, il tale omicidio… e in questo modo si confondono, e confondono anche la memoria del sacerdote", denunciava agli inizi del XIII secolo Robert of Flamborough nel suo *Liber poenitentialis*. Di conseguenza il confessore doveva trasformarsi in "diligente inquisitore e sagace investigatore e con saggezza e quasi con astuzia interroghi un peccatore su quanto egli forse ignora oppure per la vergogna vuole occultare" per aiutarlo a fare una confessione veritiera e completa, mettendo a fuoco "la qualità del crimine, per quanto riguarda il luogo, il tempo, la perseveranza, la varietà delle persone, e per quale tentazione lo commise, e i molteplici modi in cui cedette a questo vizio", raccomandava lo pseudo Agostino autore del di poco precedente *De vera et falsa poenitentia*[5].

Quella di confessore si venne così progressivamente configurando come una figura professionale nuova – al contempo sapiente medico capace di curare le anime piagate dal peccato, astuto inquisitore implacabile nell'estorcere al penitente/imputato le verità più gelosamente nascoste, giudice imparziale nel concedere o negare l'assoluzione valutando tutte le circostanze del peccato e la condizione del peccatore – che necessitava di una preparazione specifica che doveva contemperare una buona preparazione teologico/canonistica con una solida conoscenza dei concreti meccanismi della vita economica, sociale e sessuale per poter contestualizzare il peccato e le sue conseguenze. Si trattava di esigenze conoscitive teorico/pratiche che non potevano certo essere soddisfatte dai rozzi tariffari penitenziali, ma per le quali neppure le *Decretali* o le *Sentenze* di Pietro Lombardo, testi fondamentali degli studi canonistici e teologici fino al XVI secolo, fornivano risposte sufficienti. A partire dalla *Summa de paenitentia*, significativamente redatta pochi anni dopo la conclusione del Laterano IV dal generale dei domenicani Ramon de Peñafort, in tutta Europa fu prodotta una mole immensa di opere, in latino e in volgare, manoscritte ed a stampa, fra loro estremamente diverse per dimensioni, complessità, struttura e organizzazione della materia, destinazione e fortuna editoriale che, nonostante numerosi tentativi operati da valenti studiosi[6], sfuggono ad una classificazione tipologica e ad una periodizzazione pienamente soddisfacenti, ma presentano comunque alcuni elementi di fondo comuni: erano testi manualistici destinati ad insegnare ai confessori – più raramente ai penitenti – come si fa una buona confessione, avevano uno scopo più pratico che speculativo e autori ne furono, nella stragrande maggioranza, domenicani e francescani a conferma del sostanziale monopolio del sacramento della confessione da essi esercitato fino alla metà del XVI

[5] Citati da R. Rusconi, *L'ordine dei peccati*, cit. pp. 83 e 85-6.

[6] Mi limito a ricordare i contributi più importanti: P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XIIe-XVIe siècles)*, Louvain-Lille-Montreal 1962; Th. Tentler, *Sin and Confession*, cit.; M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati*, cit.

secolo, quando dovettero affrontare l'agguerrita concorrenza degli ordini tridentini, in particolare dei gesuiti.

1. La confessione tridentina

In risposta a Lutero, che aveva negato ogni valore sacramentale alla confessione, il Concilio di Trento nella sostanza si limitò a ribadire quanto deliberato dal Laterano IV, sottolineando tuttavia in modo più esplicito il ruolo essenziale e "giudiziario" del confessore, e l'obbligo per il penitente di confessare in modo circostanziato tutti i peccati commessi. Rispetto a quanto prescritto dalla *Omnis utriusque sexus* tuttavia i padri conciliari, in contraddizione con l'esigenza pure fortemente affermata di rivitalizzare e valorizzare le istituzioni diocesane e parrocchiali, non ritennero opportuno richiamare l'obbligo di confessarsi *proprio sacerdoti*, riconoscendo di fatto i privilegi di cui godevano gli ordini regolari. Ciò pose inevitabilmente i presupposti di una rinnovata conflittualità giurisdizionale fra vescovi riformatori, decisi ad interpretare pienamente il ruolo loro attribuito dal Concilio, ed ordini religiosi vecchi e nuovi[7].

Nonostante il Concilio non avesse introdotto novità dottrinali, né avesse attribuito un particolare rilievo alla confessione, essa nei decenni successivi subì una profonda trasformazione e, unitamente all'insegnamento catechistico impartito dalle scuole della dottrina cristiana, divenne lo strumento più importante di indottrinamento dei fedeli, soppiantando in tale funzione la predicazione, che era stata il fulcro della pastorale tardomedievale. Secondo il cosiddetto *Catechismo tridentino* dato alle stampe nel 1566 era stata proprio la confessione il bastione che aveva salvato la Chiesa di Roma minacciata dalla Riforma[8], e per autorevoli studiosi della storia religiosa della prima età moderna il periodo successivo al Concilio può essere definito "il secolo della confessione"[9] o " dell'analisi della coscienza"[10]. Dopo Trento, per la prima volta si avvertì l'esigenza non solo di verificare che i fedeli ottemperassero al precetto pasquale facendo obbligo ai parroci di redigere gli stati d'anime e di denunciare al vescovo i renitenti, ma anche che i parroci stessi fossero in grado di amministrare correttamente il sacramento, verificandone la preparazione in occasione delle visite pastorali e dei sinodi diocesani, o come si fece a lungo nella diocesi di Napoli – ma si tratta solo del caso meglio studiato, non di un caso isolato – sottoponendoli ad un esame tutt'altro che formale prima abilitarli a confessare[11].

Quello del basso livello morale e spirituale e della insufficiente preparazione professionale del clero, soprattutto secolare, era problema cruciale che rischiava di vanificare ogni sforzo di rilancio delle istituzioni diocesane e parrocchiali ed era particolarmente grave nel caso dell'

[7] Su penitenza e confessione nel Concilio, A. Prosperi, *La confessione e il foro della coscienza*, in P. Prodi e W. Reinhard (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996, pp. 225-254.
[8] Citato da Prosperi, *tribunali della coscienza*, cit., p. 258.
[9] Rusconi, *L'ordine dei peccati*, cit., p. 312.
[10] P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010, p. 135.
[11] M. Mancino, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma 2000.

amministrazione del sacramento della confessione che richiedeva ormai, come abbiamo visto, competenze tecniche sempre più complesse e raffinate, ma anche sensibilità, capacità di ispirare fiducia, autorevolezza. La istituzione dei seminari diocesani, prospettata dal Concilio per fornire ai futuri sacerdoti una formazione adeguata ed omogenea, si rivelò di difficile attuazione e quasi dappertutto si dovette ripiegare su soluzioni meno onerose, la cui efficacia peraltro è difficile valutare, come le periodiche conferenze del clero diocesano, inaugurate da Carlo Borromeo a Milano e in seguito adottate da molte altre diocesi in Italia e oltralpe, cui tutti i parroci dovevano partecipare e che presto divennero essenzialmente conferenze di casi di coscienza in cui, sotto la supervisione di esperti di casistica e teologia morale, si dibattevano le questioni e le difficoltà in cui più frequentemente si potevano imbattere i confessori.

Se però sulla assoluta rilevanza assunta dal sacramento della confessione nell'età tridentina l'accordo degli studiosi è quasi unanime, diverse sono invece le valutazioni sulla reale natura, le finalità e gli effetti che la confessione moderna ebbe sulla vita religiosa, e più in generale sugli abiti mentali e i modelli comportamentali dei fedeli nell'Europa cattolica.

Per Tentler, che polemizza apertamente con i giudizi totalmente negativi espressi da Lea nel suo pionieristico studio sulla confessione[12], il sacramento della penitenza costituì al contempo un coerente ed efficace strumento di consolazione per i peccatori angosciati dal timore per la propria sorte nell'aldilà, e di controllo sociale, soprattutto dei comportamenti sessuali e familiari, esercitato dal clero sui laici, con effetti complessivamente positivi sulla morale e sul costume.

Prodi ritiene che la confessione sia solo un aspetto, anche se importante, della dinamica di "disciplinamento sociale" che caratterizza la prima età moderna[13] e che per comprendere pienamente la natura del sacramento della penitenza lo si debba inquadrare in una storia della giustizia, analizzandolo come una parte del sistema di sedi e di fori che in un'epoca in cui la distinzione fra peccato e reato era inesistente, amministrava la giustizia[14]: solo nel corso dell'età moderna, e non senza contraddizioni, si sarebbe affermata la distinzione fra foro interno e foro esterno, fra leggi positive del principe e coscienza individuale, fra reato e peccato.

Per Delumeau la confessione va invece vista nel contesto dell'atteggiamento profondamente contradditorio e ondivago che caratterizza l'atteggiamento degli uomini di chiesa fra basso medioevo e XIX secolo: da una parte essi offrono consolazione ai fedeli, attraverso il perdono dei peccati e la remissione delle pene, dall'altra li terrorizzano con una "pastorale della paura" che, come Lutero, enfatizza la fondamentale debolezza e peccaminosità della natura umana e attribuisce a Dio, più che i caratteri di padre misericordioso, quelli di giudice severo ed implacabile. Tuttavia la confessione frequente dell'età moderna avrebbe anche costituito l'anello di congiunzione fra Socrate e Freud, fornendo un decisivo contributo

[12] Ch. H. Lea, *A History of Auricular Confession and indulgences in the Latin Church*, Philadelphia 1896.

[13] *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994.

[14] P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000 e *L'istituto della penitenza: nodi storici*, in «Chiesa e Storia«, cit., pp. 15-68.

allo sviluppo della introspezione, della conoscenza di se, e alla valorizzazione dell'individualità soggettiva, che contraddistinguono la civiltà occidentale.

Per Bossy l'evoluzione della confessione in età moderna, che perde la funzione di conciliazione dei conflitti che aveva svolto durante il medioevo e diventa pratica di devozione e perfezionamento spirituale individuale, va collocata nel quadro di una profonda trasformazione della Chiesa: mentre quella medievale era una istituzione in sostanziale sintonia con i valori e le strutture della società in cui agiva e con i vincoli parentali naturali e artificiali – le confraternite – che facevano della comunità cristiana un conglomerato di gruppi autonomi, quella post tridentina tentò di riportare tutta la vita e la pratica religiosa entro l'artificiosa comunità parrocchiale, disgregando i valori sociali tradizionali e trasformando i fedeli in individui di fronte a Dio e al prete.

La tesi di Bossy è sostanzialmente condivisa da Ronnie Po-chia Hsia[15] e da Adriamo Prosperi[16] che ritengono che la Chiesa postridentina perseguì con successo, nonostante le resistenze, l'obbiettivo di marcare una netta separazione culturale e comportamentale fra un clero sempre più sacralizzato e laici sempre meno autonomi nelle loro scelte, premessa indispensabile per consentire alla gerarchia ecclesiastica di imporre ai fedeli, soprattutto attraverso la confessione e l'introiezione di divieti e sensi di colpa, un modello disciplinante sempre più pervasivo ed asfissiante, teso a scardinare i fondamenti della sociabilità tradizionale. In questo quadro, Prosperi si sofferma particolarmente sui complessi ed ambigui rapporti che, in Italia, si instaurarono tra confessione e Inquisizione durante gli ultimi anni della stagione conciliare e in quelli successivi, dopo che Paolo IV nel 1559 fece divieto ai confessori sia secolari che regolari di concedere l'assoluzione agli eretici pentiti, o a chiunque avesse notizia di eretici o di libri proibiti, se prima non avesse rivelato all' Inquisizione tutto ciò di cui era a conoscenza, trasformando di fatto i confessori in collaboratori del Tribunale. Si trattò però secondo Prosperi di una forzatura che suscitò perplessità anche nei vertici della Chiesa e fra gli stessi inquisitori, incontrò forti resistenze da parte dei confessori, in particolare i gesuiti, e che rientrò non appena si attenuò l'urgenza della lotta contro il diffondersi dell'eresia.

Per Brambilla e Romeo invece il rapporto fra confessione e lotta contro l'eresia non fu affatto un fenomeno contingente, bensì un dato strutturale sin dalle origini medievali delle due istituzione, anche se Brambilla enfatizza la straordinaria efficacia dell'uso "inquisitoriale" della confessione nel reprimere ogni idea o comportamento eterodosso e nell'indurre il conformismo morale e religioso, mentre Romeo propende per limitarne decisamente la rilevanza, al di la delle intenzioni della gerarchi ecclesiastica, sottolineando come la confessione divenne pratica usuale e frequente solo nel '600, quando la stretta dell'Inquisizione si era molto allentata.

E' una pluralità di punti di vista che riflette anche, inevitabilmente, le diverse sensibilità e i diversi orientamenti degli studiosi ricordati, ma che soprattutto registra l'obiettiva complessità ed anche ambiguità della confessione dell'età moderna. Al di la infatti delle diverse valutazioni ed interpretazioni, tutti gli studiosi ricordati concordano comunque sul fatto che dopo Trento la confessione assunse caratteri e funzioni nuove che solo

[15] *The World of Catholic Renewal (1540-1770),* Cambridge 2005.
[16] *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001.

in parte sviluppavano linee di tendenza già in atto alla vigilia della Riforma: se da una parte, probabilmente per la maggior parte dei fedeli, essa continuò ad essere il meccanico e non particolarmente gradito ottemperamento ad un precetto che era diventato difficile e rischioso eludere, conformistica dichiarazione di appartenenza ad una comunità ecclesiale e di obbedienza ai precetti della Chiesa ed efficace strumento di controllo nelle mani della gerarchia ecclesiastica e dell'Inquisizione, per una consistente minoranza di devoti esame di coscienza/confessione frequente divennero invece raffinata tecnica di introspezione e di periodica verifica dei progressi, o delle difficoltà, all'interno di un percorso di ascesi compiuto sotto la guida di un confessore/direttore spirituale. Questa evoluzione non fu tanto il risultato di una coerente e lucida strategia promossa dai vertici romani della Chiesa, o dell'impegno di vescovi riformatori e zelanti come Carlo Borromeo, cui pure si deve l'introduzione del confessionale[17] – arredo sacro destinato a simboleggiare il carattere ambivalente, al contempo pubblico e privato, della confessione tridentina – quanto quello dell'impegno profuso dai nuovi ordini religiosi e in particolare dalla Compagnia di Gesù. Furono infatti i gesuiti i protagonisti indiscussi della confessione "moderna" ed è soprattutto a loro che si deve il suo radicamento nella normale pratica religiosa e la sua "interiorizzazione".

3 Il ruolo della Compagnia di Gesù

L'attribuzione alla confessione frequente di una decisiva rilevanza ai fini dell' "aiuto degli altri" – una delle espressioni più frequenti nel vocabolario gesuitico rivelatrice di una forte vocazione pastorale[18] – fa parte dei "caratteri originari"della Compagnia[19], ad essa impressi dal suo fondatore, che operò una scelta decisa quanto originale e coraggiosa frutto della sua personale esperienza. Fino a quel momento, al di fuori degli ordini religiosi, la confessione frequente era infatti stata praticata solo in ambiti molto ristretti di laici devoti e vista spesso dalla gerarchia ecclesiastica con un certo sospetto[20].

Nella sua biografia[21] S. Ignazio ci narra che alla vigilia della battaglia in cui sarebbe stato gravemente ferito si era confessato ad uno dei suoi compagni d'armi. E' ancora l'Iñigo lettore avido di *Amadigi di Gaula* e imbevuto di ideali cavallereschi, che si confessa prima della prova d'armi come fanno gli eroi delle *Chansons* cui si ispira – è la confessione fra laici

[17] W. De Boer, Ad audiendi non videndi commoditatem. *Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia*, in «Quaderni Storici», 1991, XXXVI, pp. 542-572.
[18] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit. p. 485.
[19] Sui "caratteri originari" e identitari della Compagnia di Gesù, *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, numero monografico di «Annali di storia dell'esegesi«, 2002, XIX.
[20] G. De Sandre Gasparini, *Laici devoti tra confessione e penitenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Spoleto 1996, pp. 209-261.
[21] La biografia di S. Ignazio fu scritta in latino da Gonçalves da Cámara che ne raccolse il racconto. La più recente edizione critica dell'opera la si trova col titolo *Acta Patris Ignatii* nel vol. I delle *Fontes narrat*Ivi *de s. Ignatio di Loyola et de Societatis Iesu initii*s, Roma 1943. Una bella traduzione italiana in *Il racconto del Pellegrino*, a cura di R. Calasso, Milano 1985.

effettivamente praticata nel medioevo[22] – e che si chiede seriamente se ammazzare un moro che aveva osato insultare la Vergine Maria, la Signora cui egli aveva consacrato la sua vita. Di nuovo si confessa, questa volta ad un prete, non per suo impulso ma su consiglio dei medici, quando sembra che la ferita stia per condurlo alla morte, e non appena ricevuto il sacramento le sue condizioni migliorano e nel giro di pochi giorni è fuori pericolo. A Monteserrat invece, dove dopo una notte di veglia d'armi trascorsa in piedi e in ginocchio davanti all'altare della Vergine, giunge a maturazione la sua conversione iniziata durante la lunga e dolorosa convalescenza, egli inaugura la sua nuova vita con una confessione generale che dura ben tre giorni. Utilizza dunque uno strumento vecchio in modo nuovo – la confessione generale medievale era breve e generica ed era pensata per fedeli non particolarmente scrupolosi e di scarsa memoria che si limitavano, quando lo facevano, al precetto annuale – mentre per Iñigo è la sintesi di un lungo percorso di introspezione e di scoperta di sé. In seguito egli praticherà tutti i giorni l'esame di coscienza e si confesserà abitualmente ogni settimana, ben consapevole di comportarsi in un modo anomalo che può destare sospetti di eresia[23], tanto che quando sa che l'Inquisizione – non per la prima volta – sta indagando su di lui e i suoi compagni, sospetta che sia proprio quello il motivo.

Dalla confessione frequente Ignazio ricaverà consolazione e forza interiore, ma anche tormento quando cadrà preda dello scrupolo, dell'ossessione cioè di non essere capace, nonostante ogni sforzo, di fare una confessione completa e veritiera, una ossessione che lo costringe a confessarsi in continuazione in modo compulsivo ed angoscioso. La stessa malattia di cui aveva sofferto Lutero, e di cui nell'età moderna soffriranno tanti spiriti sensibili, e dalla quale Ignazio guarisce, come Lutero affidandosi alla grazia di Dio, ma a differenza di lui, non rifiutando la confessione sacramentale, ma "addomesticandola" attraverso la pratica del digiuno, dell'autocontrollo e della disciplina interiore e affidandosi alla guida salda ed equilibrata di un confessore fidato. E' una conquista che da subito Ignazio cerca di condividere con altri, non perdendo occasione per insegnare a chiunque si rivolga a lui per consiglio e conforto, come distinguere i peccati mortali da quelli veniali e fare una buona confessione senza cadere preda dello scupolo. E' il motivo per cui a Salamanca viene arrestato e processato e quantunque assolto da ogni accusa di eresia, gli viene ingiunto di non ardire più parlare di peccati, dal momento che non è addottorato in teologia: è una sentenza alla quale Ignazio si piega solo per obbedienza, non per convinzione – commentando che in questo modo si chiudeva la porta al suo proposito di aiutare le anime. Ne deriva una profonda amarezza e la dolorosa consapevolezza di una personale inadeguatezza, che lo spinge ad andare a Parigi per completare i suoi studi e – alcuni anni più tardi – a richiedere a coloro che intendono entrare nella Compagnia di Gesù uno standard culturale ed intellettuale straordinariamente elevato, che diventerà uno dei tratti distintivi dell'Ordine.

Quello di Ignazio con la confessione è dunque un rapporto cruciale, complesso e tormentato a conclusione del quale l'esperienza personale si

[22] A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siecle. Étude de theologie positive*, Wetteren-Bruges 1926.

[23] Sulla diffidenza della gerarchia ecclesiastica per la confessione frequente e ogni forma di devozione anomala, intimistica, sottratta al controllo del clero, Prosperi, *Il Concilio di Trento*, cit. pp. 119-20 e *Tribunali della coscienza*, cit. pp. 431-464.

cristallizza nelle indicazioni di metodo degli *Esercizi spirituali* e nelle regole delle *Costituzioni*. Gli *Esercizi*[24], sono uno straordinario procedimento di interrogazione di se stesso e di Dio finalizzato a raggiungere lo stato di *indifferenza*, la liberazione cioè da ogni desiderio e progetto che non sia quello di fare la volontà di Dio. E' un procedimento ascetico che fa leva sull'uso sapiente della introspezione, della riflessione e della immaginazione, una immaginazione educata e disciplinata ma assolutamente concreta – "durante i pasti considerare il Cristo nostro Signore come se lo si vedesse mangiare con gli Apostoli, il suo modo di bere, di guardare, di parlare…" – che riempie, senza vuoti, tutti i momenti dell'esercizio e coinvolge l'intelletto, la volontà e tutti i sensi, non solo la vista, ma il tatto, l'udito, l'olfatto. E' un metodo difficile da acquisire nella sua forma più compiuta, richiede il raggiungimento di un grado di autocontrollo molto alto, ma che tuttavia vuole essere alla portata di tutti perché "parcellizzabile" in unità discrete e adattabile alle capacità e limiti del singolo – la flessibilità, l'adattamento di regole e prescrizioni alle circostanze e agli individui è una delle peculiarità del *modus operandi* di Ignazio e della Compagnia di Gesù. In questo procedimento di autoconoscenza e avvicinamento a Dio, l'esame di coscienza e la confessione hanno un ruolo importante, preliminare e confermativo: "Con il termine di esercizi spirituali s'intendono tutti i modi di esaminare la coscienza…" è l'incipit del testo. La confessione generale segna l'inizio del percorso ascetico, durante il quale l'esame di coscienza deve essere fatto due volte ogni giorno e i risultati devono essere accuratamente annotati per iscritto, per aiutare la memoria, verificare i progressi fatti – si deve confrontare il secondo esame del primo giorno con il primo, quelli del secondo giorno con quelli del primo, quelli della seconda settimana con quelli della prima… – , mettere a fuoco le debolezze, prepararsi alla confessione e alla comunione frequenti, almeno una volta la settimana se possibile, ma non troppo: precise e dettagliate indicazioni vengono date per analizzare e respingere lo scrupolo quando esso si riveli, come spesso accade, tentazione demoniaca anziché lucida autocoscienza.

Nelle *Costituzioni*[25], le regole che presiedono al funzionamento della Compagnia di Gesù e delle sue scuole, esame di coscienza e confessione hanno un rilievo analogo: all'inizio del periodo di probazione, che precede l'ingresso definitivo nella Compagnia, ogni aspirante gesuita fa una confessione generale. Lo stesso fa ogni membro dell'ordine che, dopo essersi allontanato dalla Compagnia per qualche tempo, volontariamente o per disposizione dei superiori, vi rientri. Dopo l'ammissione ogni gesuita è tenuto al quotidiano esame di coscienza e a confessarsi almeno ogni settimana scegliendosi un confessore stabile "cui suam conscientiam prorsus aperiat" e che dunque non è solo un confessore, ma anche un direttore di coscienza e una guida spirituale. Per gli studenti "esterni" – cioè non appartenenti alla Compagnia – le Costituzioni prescrivono la confessione con periodicità

[24] La letteratura sugli *Esercizi* è sterminata: mi limito a segnalare J.F.M de Guibert s.j., *La spiritualité de la Compagnie de Jesus: esquisse historique*, Roma 1953, pp. 65-127; C. de Dalmases s.j., *Sancti Ignatii de Lojola Exercitia spiritualia*, Roma 1969; *Esercizi spirituali: ricerca sulle fonti*, a cura di P. Schiavone s.j., Milano 1995 (che contiene anche una accurata traduzione italiana degli *Esercizi*). Di notevole interesse anche l'analisi della retorica del testo fatta da R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1970.

[25] Il testo delle *Costituzioni*, insieme a bolle papali ed altri documenti ufficiali dell'ordine, è in *Institutum Societatis Iesu*, Firenze 1892.

solo mensile, non settimanale, ma si ricordi che il Concilio si era limitato a ribadire il solo obbligo pasquale.

E' negli *Esercizi* e nelle *Costituzioni* dunque che si trovano le linee guida della strategia con cui i gesuiti, con duttilità ed adattandole alle circostanze, fecero uso della confessione frequente nella loro azione educativa e pastorale. Nelle loro scuole e collegi per nobili, che alla metà del XVII secolo erano ormai presenti in quasi tutti i centri urbani di una qualche importanza e in cui si formarono gran parte delle *élites* aristocratiche e borghesi dell'Europa cattolica, l'insegnamento grammaticale/retorico, che costituiva l'elemento qualificante della proposta formativa dei gesuiti, era affiancato da quello catechistico e da una pratica devozionale quotidiana[26]. Gli allievi sono tenuti ad assistere alla messa tutti i giorni, e a recitare un *Pater noster* e un' *Ave Maria* prima dell'inizio e alla fine delle lezioni; il sabato era la giornata più impegnativa: oltre alla messa, si faceva l'esame di coscienza, si seguiva la lezione di catechismo e al pomeriggio chi voleva si confessava, per poi fare la comunione la domenica. Confessione e comunione erano obbligatorie una volta il mese, ma gli studenti erano consigliati di farlo più spesso[27]. D'altra parte a partire dai primi anni '60 del XVI secolo nei collegi gesuitici furono istituite le Congregazioni mariane, sodalizi "segreti" che inizialmente accoglievano una ristretta *élite* di studenti particolarmente devoti ma che presto allargarono le maglie del reclutamento fino a comprendere la quasi totalità del corpo studentesco. A partire dagli anni '80 del XVI secolo i gesuiti costituirono numerose Congregazioni non riservate agli studenti delle loro scuole, ma aperte ai laici desiderosi di impegnarsi in una vita spirituale e devozionale più intensa di quella offerta dalla struttura parrocchiale o dalle vecchie confraternite, raggruppati per ceto socio professionale o classi di età. Tali sodalizi nel corso del Seicento raggiunsero in alcune aree europee una straordinaria diffusione e capacità di penetrazione, contribuendo a ridisegnare in senso confessionale le società urbane e assumendo una rilevanza anche politica. I membri delle congregazioni, oltre ad adempiere a una serie infinita di pratiche devozionali e caritative, si confessavano almeno una volta la settimana sotto la guida di un confessore/direttore spirituale che era di norma un padre della Compagnia di Gesù. Non c'è dubbio che furono i collegi e le congregazioni gesuitiche il più efficace strumento di diffusione della pratica dell'esame di coscienza, della confessione frequente e della direzione spirituale in ogni ceto sociale[28].

Nelle scuole gesuitiche la confessione non era però soltanto un momento importante del processo di formazione religiosa e di crescita spirituale degli allievi, ma anche strumento di conoscenza e quindi di potere. Il confessore era il perno attorno al quale ruotava il complesso meccanismo gerarchico e organizzativo che garantiva efficienza al funzionamento dell'istituzione scolastica. Egli costituiva un elemento di raccordo fra le due componenti di essa – il corpo studentesco privato di ogni autonomia e diritto di rappresentanza, e il personale gesuitico che insegnava ed

[26] F. de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Paris 1978; G.P. Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1976; *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*, a cura di G. P. Brizzi e R. Greci, Bologna 2002.

[27] M.Turrini, A.M. Valenti, *L'educazione religiosa*, in *Il catechismo e la grammatica*, a cura di G.P. Brizzi, Bologna 1985, pp. 347-423.

[28] L. Châtelier, *L'Europe des dévots*, Paris 1987.

esercitava il governo della scuola in tutti i suoi aspetti – fra le quali i rapporti interpersonali diretti, di norma, erano generalmente ridotti al minimo, scoraggiati e comunque rigidamente regolati. Nel segreto del confessionale, il confessore/direttore spirituale diveniva il depositario dei problemi, dei motivi di disagio e di scontento, delle difficoltà degli studenti e, senza tradire il segreto della confessione, – principio che i gesuiti, grazie anche ai privilegi loro concessi dai pontefici difesero sempre con intransigenza, anche nei momenti in cui la pressione dell' Inquisizione o di vescovi zelanti e rigoristi come Carlo Borromeo fu più forte[29] – poteva rappresentarli con discrezione ai superiori perché prendessero provvedimenti. Era quanto suggerivano Giuseppe Cortesono, per lungo tempo confessore nel Collegio Romano, il più prestigioso fra i collegi gesuitici in cui furono elaborate e testate molte delle formule didattiche e organizzative che sarebbero confluite nella *Ratio Studiorum*, e le regole del Collegio Germanico, prototipo e modello dei seminari tridentini[30].

Il modello confessione frequente/direzione di coscienza, promosso dai gesuiti tramite le scuole e le congregazioni mariane, era una formula applicabile in ambiente urbano, dove il contatto quasi quotidiano fra padri della Compagnia e laici devoti era più facile e la "vigna del signore" – altra espressione tipica del lessico gesuitico – era già stata in parte dissodata dalle confraternite laicali, dalle Compagnie del Divino amore, dagli ordini mendicanti e da un clero curato mediamente più preparato di quello rurale. Il discorso era diverso per le popolazioni delle campagne. Dagli inizi degli anni '50 del XVI secolo, le relazioni dei primi gesuiti riferiscono con sgomenta sorpresa della scoperta delle "nostre Indie", egualmente esotiche ma per certi aspetti più stupefacenti, perché così vicine, di quelle esplorate e conquistate dagli Spagnoli[31]. Per i primi gesuiti imbevuti di zelo missionario, in molte situazioni bastava uscire dalle porte della città che ospitava il loro collegio e fare poche miglia – sotto questo profilo le relazioni di quelli del collegio Romano sono veramente impressionanti – per trovare un mondo altro, di spaventosa miseria materiale e spirituale, di totale ignoranza dei primi rudimenti della religione cristiana, di superstizioni aberranti, di promiscuità sessuali bestiali, di odi inestinguibili. Era un problema di cui la Compagnia di Gesù si fece carico sin dalla sua costituzione fornendo, anche in questo caso, un modello cui in seguito si sarebbero ispirati altri ordini religiosi specializzati nelle missioni popolari come quello dei Lazzaristi. Mentre tanti gesuiti partivano per le missioni oltremare, tanti loro confratelli si dedicarono invece, con eguale impegno, a quelle interne. Dopo le prime esperienze volontaristiche ed estemporanee, le missioni popolari, come tutte le attività gesuitiche, si uniformarono ad un modello standardizzato e a un piano di capillare intervento sul territorio facilitato dalla fitte rete di collegi della Compagnia[32].

---

[29] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit. pp. 237-243 e 480-481.

[30] G.M. Anselmi, Per *una archeologia della Ratio: dalla "Pedagogia" al "Governo"*, in *La* Ratio Studiorum, a cura di G. P. Brizzi, Roma 1981, pp. 11-42 e G. Angelozzi, *Interpretazioni della penitenza sacramentale in età moderna*, in «Religioni e Società», 1986, n. II, pp. 73-87.

[31] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit. pp. 551-599.

[32] Sulle missioni gesuitiche ci sono molti studi, ma nessun lavoro di sintesi, a parte il lavoro utile ma di carattere compilativo di A. Guidetti s.j., *Le missioni popolari. I grandi gesuiti*, Milano 1988. Mi limito a segnalare alcuni contributi di particolare interesse riguardanti

Si è spesso rilevato come la missione gesuitica fosse caratterizzata dal ricorso sistematico ad artifici scenografici, drammatici e patetici spesso di grana grossa volti a catturare e stimolare la fantasia di un pubblico contadino poco incline alla astrazione. Quella di fare ricorso senza remore a una tecnica di comunicazione che faceva leva più sulle componenti emozionali ed esteriori del messaggio che su quelle razionali ed interiori è una accusa che – come è noto – fu spesso rivolta ai gesuiti dai loro detrattori, in particolare dai giansenisti, ma questa accadrà nel contesto di una nuova sensibilità, non solo religiosa, che stava virando verso la "devozione regolata". Nelle missioni popolari della seconda metà del XVI secolo i gesuiti in realtà in parte imitavano i modelli retorici prevalenti nella predicazione tardo medievale, in parte adattavano ad un contesto sociale particolare le tecniche ascetiche suggerite dagli *Esercizi*. Una contaminazione fra vecchio e nuovo che troviamo anche nel modello di confessione adottato nelle missioni. E' una confessione di stampo "pretridentino", seguendo la periodizzazione di Bossy, una confessione generale nell'accezione medievale del termine, fatta da uomini che magari non si accostavano al sacramento da anni perché non volevano concedere la pace ai loro nemici e da donne che si vergognavano di confessarsi a un parroco che faceva parte integrante della comunità, o che, senza l'intervento e l'aiuto dei missionari, non sapevano neppure di doverlo fare, né come farlo, perché privi delle nozioni catechistiche basilari. La confessione, spesso preceduta da processioni penitenziali durante le quali missionari e fedeli si autoflagellavano, costituiva il momento iniziale della missione, quello in cui gli odi che dividono la comunità contadina dovevano comporsi, perché essa, riconciliata, potesse iniziare un percorso di conversione collettivo sotto la guida dei missionari. Era dunque una confessione per così dire "rurale", "arcaica" in cui l'elemento comunitario era prevalente rispetto a quello della ascesi individuale, ma che i gesuiti si sforzavano di convogliare verso la comunione "urbana", promuovendo anche nelle campagne, dovunque le circostanze lo permettessero, sodalizi di devoti in contatto con le loro congregazioni mariane[33].

Entrambi i modelli di confessione praticati dai gesuiti richiedevano una grande disponibilità di confessori in possesso di una preparazione specifica che non veniva fornita, se non in modo indiretto e parziale, dal tradizionale *cursus maior* filosofico/teologico, di taglio eminentemente scolastico e speculativo. Il problema della formazione dei confessori si pose sin dai tempi del generalato di s. Ignazio, ma per diversi anni le soluzioni adottate non furono particolarmente innovative ed ebbero i caratteri della sperimentazione e della estemporaneità. A partire dagli anni '60 del XVI secolo, a conclusione di un dibattito interno molto acceso in cui si confrontarono posizioni radicalmente diverse, prevalse però una soluzione innovativa, la costruzione di un *cursus minor*, molto più breve del *maior* – di norma durava due anni – di impianto eminentemente pratico, fondato sullo studio sistematico ed approfondito dei "casi di coscienza" e

l'area italiana: E. Novi Chavarria, *L'att*Ivi*tà missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia* a cura di G. Galasso e C. Russo, vol. II, Napoli 1982, pp. 159-185; R. Turtas, *Missioni popolari in Sardegna tra '500 e '600*, in «Rivista di storia delle Chiesa in Italia», 1990, XLIV, pp. 369-412; L. Fiorani, *Missioni della Compagnia di Gesù nell'agro romano nel XVII secolo*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, II, pp. 216-234.

[33] G. Angelozzi, *Interpretazioni della penitenza sacramentale*, cit., pp. 82-84.

riservato alla formazione dei confessori. Una formula che la Compagnia di Gesù, fortemente impegnata anche nella formazione del clero secolare, introdusse nel seminario Romano, prototipo dei seminari tridentini. Anche in questo caso, fra i gesuiti stessi, le resistenze non mancarono, ma sulle ragioni dei sostenitori del *cursus maior* prevalsero quelle molto concrete di chi sosteneva che se non voleva perdere altro terreno e riconquistare quello perduto, la Chiesa cattolica doveva "produrre", e in fretta e col minor costo finanziario ed umano possibile, un gran numero di pastori d'anime, magari non versatissimi nelle raffinatezze della dottrina tomistica e del dirittto canonico o nell'esegesi delle Sacre Scritture, ma in grado di insegnare ai fedeli il catechismo e di amministrare i sacramenti, soprattutto la confessione. La soluzione adottata nel Seminario romano si rivelò efficace e divenne il modello seguito dai gesuiti nelle loro attività di formazione e "aggiornamento" del clero. Nei collegi e nelle case della Compagnia in cui era possibile farlo, furono istituiti corsi di casistica – più semplici ed agili del *cursus minor*, ma su di esso modellati – aperti anche al clero locale e ai laici, che spesso erano frequentati da centinaia di uditori. Si trattava di una iniziativa che integrava o sostituiva le conferenze diocesane di casi di coscienza, cui spesso i gesuiti partecipavano in qualità di esperti [34].

Il *cursus minor* contribuì alla ulteriore professionalizzazione della figura del confessore – una dinamica come abbiamo visto già in atto prima di Trento – , costituì un passo decisivo in direzione della costituzione della teologia morale come disciplina autonoma e stimolò una massiccia produzione di testi fortemente innovativi rispetto alle *summae* di casi e ai manuali per confessori tardo medievali, le cosiddette *Institutiones morales*[35]. Manuali e *summae* erano in genere testi molto semplici che si rivolgevano a un clero secolare a malapena alfabetizzato cui bisognava fornire le informazioni più elementari, oppure opere complesse e raffinate destinate ad essere consultate da un pubblico, prevalentemente costituito dai confessori degli ordini regolari, già fornito di una solida formazione teologica e canonistica. Per i frequentanti del *cursus minor* era invece necessario un tipo di manuale intermedio, in grado di fornire una preparazione ampia, sintetica ed autonoma, comprendente i fondamenti della teologia positiva e del diritto canonico. Anche in questo caso i gesuiti, dopo aver a lungo utilizzato per la formazione dei propri confessori testi prodotti da altri, come l'*Aurea armilla* del domenicano Bartolomeo Fumi o l'*Enchiridion* dell'agostiniano Martin de Azpilcueta, a partire dall'ultimo decennio del XVI secolo cominciarono a produrre in proprio testi maggiormente adatti ai loro scopi, fino ad affermare, nel secolo successivo, la propria assoluta superiorità nel settore della casistica e della teologia morale, soppiantando domenicani e francescani.

Il XVII secolo è stato giustamente definito il "secolo della casistica": bisognerebbe però specificare della "casistica gesuitica". La casistica fu un genere letterario specificamente destinato a fornire risposte ai dubbi e agli interrogativi che potevano presentarsi nell'esame di coscienza e nella confessione, ma quello casistico fu anche un *habitus* mentale e un metodo procedurale che improntò di sé la morale europea della prima età moderna

[34] Sulla costruzione del *cursus* minor, G. Angelozzi, *L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù*, in *La* Ratio studiorum, cit., pp. 121-162.
[35] J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenstandigen disziplin*, Regensburg 1970 e Angelozzi, *L'insegnamento dei casi di coscienza*, cit.

in tutti i suoi aspetti e non solo nei paesi cattolici[36] e i gesuiti ne furono i maestri indiscussi. La stessa casistica, nella sua successiva declinazione probabilistica, fu però anche una delle cause delle critiche feroci rivolte da influenti settori dell'opinione pubblica e della stessa Chiesa alla Compagnia di Gesù, accusata di aver diffuso e difeso una morale opportunistica, ipocrita e lassista, fino alla condanna delle proposizioni probabiliste più audaci da parte di Alessandro VII e Innocenzo XI. Non è questa la sede per trattare un tema così complesso: vorrei solo concludere suggerendo che, al di la di alcune formulazioni francamente sconcertanti, frutto ritengo, più che di reale lassismo morale, di narcisistico sfoggio di erudizione e sottigliezza argomentativa e del gusto barocco per l'iperbole e il paradosso, il probabilismo rappresentò per un verso il naturale sviluppo di una tecnica di anatomia degli impulsi, delle fantasie, e delle motivazioni delle azioni umane costruita con un lavorio di secoli attorno e per la confessione, in direzione della accettazione del dubbio e della pluralità delle risposte possibili, in ultima analisi in direzione del relativismo e dell'abbandono delle verità ontologiche della teologia scolastica; dall'altra, forse non del tutto intenzionalmente e in modo certamente ambiguo, fornì gli strumenti per la progressiva separazione fra imperativo della coscienza e legge positiva e per la costruzione di qualche spazio di libertà individuale di fronte alla pervasiva azione disciplinatrice dello Stato assoluto e della Chiesa confessionale.

[36] E. Leites (ed.), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge-Paris 1988.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/3:

Humble Knowing: The Epistemological Role of Humility

di Karmen MacKendrick

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 13/09/2012. Accettato il 23/09/2012.

Abstract: Teresa of Avila's emphasis on humility, grounded in bodily finitude, is well known and much discussed. This paper argues that it is essential to her epistemology, first as a way of avoiding overconfidence in uncertain knowledge, and second as a reminder to trust in true knowledge; i.e., knowledge that comes from God. That this emphasis has genuine epistemological and not just religious value is demonstrated by close parallels in the epistemology of early modern philosopher Rene Descartes, for whom we can only find truth by restraining the will to rush to assertion.

***

Teresa of Avila (1515-1582) opens her idiosyncratic, occasionally frustrating, and sometimes brilliant *Life* with an unusual sounding complaint against the church officials who instructed her to write it:

> Having been commanded and left at full liberty to describe my way of prayer and the favours which the Lord has granted me, I wish that I had been allowed to describe also, clearly and in full detail, my grave sin and the wickedness of my life. This would have been a great comfort to me, but I may not do so. In fact, I have been put under severe restrictions in the matter[1].

She cannot resist, nonetheless, a caution: «So I beg anyone who reads this account to bear in mind, for the love of the Lord, how wicked my life has been [...]»[2]. As Teresa, like most monastics and a great many other Catholic saints, places a considerable emphasis on obedience[3], one might well assume that this mention would mark an end to the matter: having acknowledged the difficulty of the order, she will nonetheless make the effort to follow it. Such an assumption would meet with surprise, however; there are not many pages in the *Life* that do not bear some mention of Teresa's

[1] Teresa of Avila, *The Life of Teresa of Avila, by Herself*, Translated by J.M. Cohen, New York 1957, p. 21.
[2] *Ibid.*
[3] «My first intention in writing is to obey», she says—though she adds, «my chief aim is to lure souls toward this sublime blessing» (p. 124). Similarly, she is careful to choose her confessors wisely, though once she has done so, she finds it important to be obedient, even if it means suffering (p. 185). Obedience is not blind, then, but it is nonetheless profound.

wickedness, inferiority, or deficiency. In fact, after this prefatory note, her text immediately begins, «If I had not been so wicked [...]»[4].

She does not offer many details of her wicked behavior. The worst we find of her is that she tends to become very attached to friends and to some of her confessors, which she worries might interfere with her love of God; and that she has sometimes been tempted to read frivolous books (which, in our age of vanishing literacy, sounds more like a virtue than not). Even taking into account our era's greater valuing of personal warmth and leisure time, it is hard for us to find these very grave faults. Teresa's conviction of her wickedness seems to be more a fundamental certainty than an inference from her actions, but it is not quite the same as an awareness of original sin, which would have to apply equally to all — Teresa is at pains to note that nearly everyone is a better person than she.

Her emphasis on obedience to her superiors and her nonetheless amazingly frequent declarations of wickedness and inferiority, against their explicit instruction, may well appear to us as either a paradox or a peculiar but pronounced act of defiance — though Teresa, writing as a woman and a visionary mystic at the time of the Spanish Inquisition, is always cautious about the latter. Her dual insistence on obedience and the revelation of her wickedness, however, is probably not a defiant gesture, or at least not primarily so. It seems likely that it emerges, instead, out of the insistence on *humility* that runs deeply through Teresa's religious thought (and not, of course, only hers). Whatever her wickedness is, however it manifests itself, it is most essentially not a matter of action but of the very nature of her being—and, importantly, of the necessary limitations of embodiment. I want to suggest here that humility, not least in its connections to the body, has a surprising range of values in Teresa's *Life*—values that are not merely personal, but philosophical as well. I want to focus here on one of these: humility's philosophical importance to the possibility of true knowing.

For Teresa, the body is grounds for humility in a number of different ways. It is a source of constant temptations, particularly to vanity.[5] Though Augustine's autobiographical *Confessions* is influential on Teresa's work (it is one of the few texts she specifically cites), Teresa, unlike Augustine, is not carefully ambivalent about the joys and beauties of materiality.[6] For her, the temptation posed by the senses is negative, necessarily distracting us from the God who is our sole rightful focus and who is found in contemplative prayer. The body is flawed, then, as a source of desire, not because desire is itself bad—Teresa's is a very desirous and even erotic theology—but because the desires of the body are never wholly compatible with the far superior desire for God. The appetites of the body are too distracting, and

[4] Ivi, p. 23.

[5] For example: «I began to wear finery, and to wish to charm by my appearance. I took great care of my hands and my hair, using perfumes and all the vanities I could obtain [...]» (p. 26). Interestingly, there seems to be some link in Teresa's thought between the body and the book. Several times she shifts from discussion of one into discussion of the other (e.g., p. 26, p. 154), and both physical beauty and literary pleasures are temptations to frivolity and time-wasting.

[6] See especially *Confessions*, Book 10, in which Augustine goes through a list of the pleasures of the senses and the temptations that they pose. However, the tension between finding God through the created world and being distracted from God by that same world is present throughout the entire text.

too distractible, to lead us to the divine. Teresa argues that «the spiritual life» is diametrically opposed to «the joys, pleasures, and pastimes of the body», which distract us from prayer by «a thousand vanities»[7]. Pleasures, especially where the body is concerned, can be deceitful, introduced by the devil as well as by God—though after experiencing the latter, we are less likely to confuse them[8].

It is not only in its urges that the body is flawed and thus rightly humbling. It is conspicuously transient and finite; because we tend to forget that «the world is vanity which quickly passes away»[9], our worldly desires direct themselves to the impermanent and therefore toward the unimportant[10]. In our temptation to pride, we may neglect to notice too that the body is profoundly limited in its capabilities and its very being, and that even what is good in us becomes subject to our misuse[11].

In these claims we see the very complicated Platonic tradition that Teresa's Christianity inherits, and upon which it builds. Plato is a more subtle and elusive writer than he is generally credited with being, and the dominant readings of his texts may not do them justice. But the dominance of those readings is nonetheless influential, and the most common reading of the body in this tradition emphasizes that it is inferior to the mind or soul both in its transience and in its ability to provide knowledge: what we know through the senses is inferior in kind and is known less certainly than what we know through purely intellectual abstraction[12]. Even the loves and desires of the body are, again on the most common reading, held to be inferior to less carnal versions of intellectual or spiritual desire (see especially Plato, Symposium, 210a-211b). Christianity is every bit as complicated and varied, of course, as the traditions it inherits, and even this seemingly neat dichotomy between good soul and bad body turns out to be a lot more complex within Christian thought, including Teresa's, than it at first appears.

This complexity is immediately apparent in the Christian dogma of the Incarnation. If we take the view that body is inferior to some more abstractly spiritual aspect of our being, then the Incarnation, in which an abstract and immaterial God takes on finite bodily form, can be read as a sign of divine humbleness. On Teresa's reading, this humility adds further to God's power to inspire awe:

> It is impossible not to see from Your presence that You are a mighty Emperor, for the sight of Your majesty strikes awe. But I am more awe-struck, O my Lord, to see how You combine majesty with humility, and by the love that You show to a miserable creature like me[13].

The consequences of this divine self-humbling are remarkable. By it, the understanding and value of humility itself are transformed. In ancient

[7] *The Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 57.
[8] Ivi, p. 157.
[9] Ivi, p. 31.
[10] Ivi, p. 145.
[11] Ivi, p. 23, p. 25.
[12] For this reading, the most common citations are from Plato's *Republic,* especially the allegories of the divided line (509E-513D) and the cave (514A-520A). As is probably evident, I am actually inclined to disagree with this reading, but there is no denying the force of its influence.
[13] *The Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 280.

senses of virtue, while arrogance is a vice, so too is a sense of humbleness that undervalues oneself or one's abilities. What is virtuous in classical antiquity is a properly perceived and judged understanding of oneself, not a willingness to devalue the self or to somehow place oneself beneath one's station[14]. On such a perspective, a God humbling itself would be not only bizarre, but non-virtuous. For Christianity, then, if we continue to assume that God is good, the value of humility itself must change[15]. Humility, and not accurate self-assessment, becomes the virtuous mode of self-perception.

But our capacity for it is limited. We cannot hope to undervalue ourselves as much as God does Godself (the move from infinite to finite is a greater one than any finite being can make), but we can strive to come as close to this act as possible. In this, the Christian is able to strive to be like God, held as the paragon of all that is good, without striving for the completeness of power and knowledge associated with the first person of the Trinity. That is, the humility of God as Son creates the possibility of striving to be like God without risking being like Lucifer, who, in non-canonical but powerfully influential stories, sought to take on God's power as an equal.

Thus, of course, the virtue of humility is immediately caught up on a paradox. On the one hand, it provides a way for humans to be more godlike, which is understood as a good, since God is defined as all-good. On the other, to think that one can succeed in being godlike is distinctly non-humble (particularly in the Western church, which has never accepted *theosis* as readily as Orthodox Christianity has). Humanity cannot (and, as we have noted, should not) imitate divine power, but it can strive to imitate divine humility (though always knowing that it cannot succeed in that imitation). Thus humility displays both the knowledge of our distance from any resemblance to God (we are humble because we are so limited) and our striving to close that distance (to be as humble as Christ). If, however, we presume that we can succeed in being God-like, even where this means Christ-like, then we have lost our humility.

Given this difficulty, it is small wonder that we often either lie to others or fool ourselves about how humble we are. Teresa warns repeatedly of the dangers of false humility, which she often links to the devil's deception—«I believe the devil is very successful in preventing those who practise prayer from advancing further by giving them false notions of humility»[16], she warns; and «the devil can play plenty of tricks»[17]. We know true from false humility by effect—in false humility, there is anxiety and unrest, but in true humility, «there is no attendant turmoil or spiritual unrest. True humility does not bring darkness or aridity, but on the contrary gives the soul peace, sweetness, and light»[18]. We have to be alert to these effects, as knowledge and learning alone will not suffice to allow us to determine the distinction[19].

[14] For what is probably the clearest discussion of an ethics of right judgment and balance between vicious extremes, see Aristotle's *Nicomachean Ethics*, especially Book 4, chapter 3 (on magnanimity) and Book 4, chapter 4 (the virtue concerned with small honors).
[15] This change is well-documented. See, for a nuanced reading, Virginia Burrus, *Saving Shame: Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, Philadelphia 2007).
[16] *The Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 89; see also p. 134, p. 215.
[17] Ivi, p. 179.
[18] Ivi, p. 215.
[19] Ivi, p. 216.

In her quest for humility, Teresa furthers its paradoxicality as she turns what is broadly a great cultural disadvantage into an advantage instead. Sharing the conviction of most of her contemporaries, she regards women as being generally inferior to men: «the mere thought that I am a woman is enough to make my wings droop»[20]. Only through obedience can she find peace, she writes, «not that it is right for us women to have any peace, since we have no learning»[21]. Being a woman makes it harder for her to write, she suggests—and it probably really did, but more for social and political reasons than out of the intellectual inferiority she improbably claims.

But this inferiority also gives women an edge, specifically an advantage in being humble. Thus Teresa's shared disadvantages of embodiment and gender, and what she presents as her unusual disadvantages of extreme susceptibility to bodily and sociable delight, are not altogether disadvantageous: they give her the material for a big soteriological boost. Again, in a tradition that values humility as a form of imitation of Christ, the lower one places oneself, the closer one is to God. Bárbara Mujica makes the point concisely: «For Teresa, women's inferiority was a help rather than a hindrance in the quest for spiritual perfection. The biblical teaching 'the last shall be first' (Matt. 20.16) was proof that God favored the lowly and humble»[22]. To be a body is already to be humbled; to be embodied as a woman is doubly humbling, but thus, also, doubly exalting or redemptive. And the initial and most fundamental source of this humility, for God and for Teresa alike, is the body. Embodiment takes on great complexity in this context: the body is inferior to soul, and is a primary source of much of that lamented "wickedness", but in its very inferiority, it provides a connection with the willed humility, via willed embodiment, of God.

There is another doubling or paradoxicality at work here. Whatever spiritual value she may have drawn from her own abnegation, Teresa's sense of women's inferiority has proven to be a source of no small exasperation and perplexity to feminist scholars—but Teresa does more than simply follow established theology and theological anthropology. In many ways, she is an exemplar for those who seek strong and capable women in history: she reformed the Carmelite order, founded convents, wrote important books, advised the powerful, and argued down the Inquisition successfully more than once. With Catherine of Siena, she is one of only two women designated a doctor of the Catholic Church, an indication of her theological importance. She was smart, politically astute, and fiercely determined. All of this sits oddly with her claims of her personal inferiority and that of her gender generally, especially given the frequency and vigor with which those claims are repeated. Her constant assertion of her own, bodily-based inferiority can frustrate or sadden female readers who would otherwise love to take her power as a model. But in a display of considerable political acumen,

[20] Ivi, p. 75.
[21] Ivi, p. 185; see also p. 77, p. 87, p. 124, p. 167.
[22] B. Mujica, *Was Teresa of Ávila a Feminist?*, in *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, edited by Allison Weber, New York 2009, pp. 74-82. Teresa notes that «the Lord grants these favours to many more women than men, as I have heard from the saintly friar Peter of Alcántara, and have also observed for myself. He used to say that women made much more progress on this path than men, and he gave excellent reasons for it, which there is no reason to repeat here, all in women's favour» (*The Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 309).

Teresa uses those very assertions not only in *imitatio Christi*, but as subtle support for her power. Scholars such as Alison Weber[23] and Gillian Ahlgren[24] influentially, and I think correctly, argue that Teresa's exaggerated humility is strategic. By insisting upon her inferiority, by constantly manifesting her humility, Teresa is also able to exert considerable spiritual authority without seeming quite so challenging to the men whose sense of ecclesiastical hierarchy might be threatened not only by a woman, but also by a mystic or visionary. Barbara Simerka, in *Feminist Epistemology and Pedagogy in Teresa of Ávila*, uses Elaine Showalter's phrase «double-voiced discourse» to describe this aspect of Teresa's texts. «Such discourse», she writes, «contains both "a 'dominant' and a 'muted' story. The scrutiny of gender and reading presented by Teresa of Ávila is dependent on such a double-voiced discourse, for her writings must be approved by male religious figures in order to circulate [...]»[25]. There is particular value to such double-voiced discourse, of course, in the context of the Inquisition, for a politically powerful woman—she needs to appear unthreatening not simply so that her works can circulate, but so that she herself can continue to do so.

Teresa's humility is complex in its functions, then. It functions soteriologically and faithfully as an imitation of Christ, and it functions politically both as a mode of reassurance to the powerful and as a bit of misdirection in her writing, allowing her to be a little more politically and intellectually bold than might otherwise be safe for her. This is not to suggest that her humility is false, but that it is deeply complicated.

So for Teresa, and indeed for much of early Modern and pre-Modern Christian thought, the body has value even and precisely in its disvalue; its flaws and limitations ground our humility. In addition to the sort of personal humility already mentioned, the body is for Teresa a source of what we might call epistemological humility[26]. This humility, too, has a considerable and somewhat unexpected value, one that will continue from the Counterreformation into early modern philosophy, with important implications for epistemology afterward. To bring out the deeply philosophical nature of Teresa's theory of knowledge—to show, in part, that it is far from reducible to blind religious devotion—I shall draw comparisons here to the epistemology of her near-contemporary, Rene Descartes (1596-1650), who is a scientist and mathematician as well as a philosopher. He is also, importantly, Jesuit-educated, and the Ignatian and Thomist strains in his thought are frequently vivid. Teresa too is extensively involved in conversation with the Jesuits, whom she often chose as confessors and conversation partners; she and Descartes also, as Matthew Bagger points

[23] A. Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1996.
[24] G. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca 1998.
[25] B. Simerka, *Feminist Epistemology and Pedagogy in Teresa of Ávila*, in *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, edited by Allison Weber, New York 2009, pp. 107-08 citing E. Showalter, *Feminist Criticism in the Wilderness*, in *The New Feminist Criticisms*, edited by Elaine Showalter, New York 1985, p. 266.
[26] Nancy Holland, in her forthcoming *Ontological Humility: Lord Voldemort and the Philosophers*, Albany 2013, argues for something like an epistemological humility as well. Though I am not precisely using her version of the concept here—she is more focused on the connection of epistemology to ontology—I doubt very much that that the idea would have occurred to me had I not read her engaging text.

out[27], share a significantly Augustinian influence on their theories of knowledge.

Epistemic humility, as we shall see, is as complex as the personal or political variety. Learning is essential to some understanding, but humility is both more basic and more important: «In the sight of Infinite Wisdom», says Teresa, «a little study of humility and a single humble act are of more value an all of the knowledge in the world»[28]. For Descartes, the humble acknowledgement of fallibility and intellectual limitation is the most important thing that we can contribute toward preserving ourselves from error[29].

For both thinkers, the body is our first source of knowledge—or, to be more exact, of information that might be or become knowledge. It remains the fundamental metaphor for all knowing. Teresa frequently uses the sensory imagery of seeing and hearing to describe her visions, even when they appeal exclusively to the understanding. That metaphor is equally fundamental for Descartes, who writes that the most certain knowledge, such as that of one's own existence, «is something that your mind sees, feels, and handles», demonstrating «the capacity of our soul for receiving intuitive knowledge from God»[30].

Yet here, as in her spiritual and ethical assessments, it seems that Teresa is again prepared to distrust and devalue the body, which she calls at one point the soul's "evil guest". Only a paragraph later, however, she urges that when the soul is unable to perform prayerful and charitable acts, «let it then serve the body, for the love of God, so that on many other occasions the body may serve the soul»[31]—suggesting a significantly less inhospitable relationship. God seeks body as well as soul—«He does not seem satisfied with actually raising the soul to himself, but will have the body also, mortal though it is, and though its clay is befouled by all the sins we have committed»[32]. Body as well as soul participates in spiritual transport and visions[33].

That the body is an important source of knowledge is evident in some part from the emphasis that Teresa places (again, sometimes subtly and often carefully) on experience. The authority of experience becomes important in the thinking of modern empiricists, who ground all knowledge in experience (usually, but not always, that of the senses), and in that of contemporary feminist thinkers, who note that a disregard for women's experience has long been linked to a disregard for women's thinking. Though she is respectful of, and indeed enthusiastic about, the accomplishments of learned men (certainly she prefers them as her confessors)[34], Teresa does see learning as having its limits, and she will not devalue her experience in

[27] M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, in «The Journal of Religion», LXXXII, n. 2, 2002, pp. 205-224.
[28] *The Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 108.
[29] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Translated by Donald A. Cress, Indianapolis 1993, esp. Book IV.
[30] René Descartes, letter from 1648, in *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery. Paris 1964-1976, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 209.
[31] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 82.
[32] Ivi, p. 138.
[33] Ivi, p. 139, p. 210.
[34] See e.g. Ivi, p. 94.

the face of it. «It is strange what a difference there is between understanding a thing and [...] knowing it by experience»[35], she muses. In fact, it is the experience and practice, far more than the understanding, of prayer that teaches us.[36] Not all experience, of course, is bodily, but the body remains the fundamental source of experience and experiential knowledge. It even plays a central role in spiritual rapture and contemplative prayer.[37] Spiritual distress is felt in the body as well[38], but so too is the sweet and joyful pain that may accompany a vision[39].

Despite the importance that experience has, bodily or sensory knowledge, for Teresa as for most of her philosophical predecessors, is uncertain knowledge, "knowledge" that might actually turn out to be false. Once more, the body is both a major source and an urgent reminder of our imperfection and grounds for our humility. For Descartes — who is decidedly not an empiricist—the body is nonetheless the first source of both knowledge and error that he recognizes in his *Meditations* — our senses, in which we place so much and such ready trust, can nonetheless mislead us[40]. It is still not evident, however, why we should paradoxically value this reminder of imperfection for epistemological, and not only for spiritual or political, reasons.

I want to argue that humility, founded on corporeality, is actually foundational both in reminding us of the epistemological value of uncertainty and in allowing us to recognize the certain. To make sense of this argument, however, we need to back up a little, to comment upon the epistemological issue of certainty more broadly. The search for certainty is a philosophical quest of very long standing. We find it near the origin of Western philosophy: it is central to Plato's thought, finding perhaps its clearest expression in the image of the divided line from his *Republic* (ca. 38-360 BCE), and it goes back still further, at least to Parmenides (fifth century BCE), whose *On Nature* is largely concerned with the distinction between an unchanging and singular reality and the world's deceptively transient and multiple appearance, and with how we can manage to know truth when all of our senses are attuned to receive only deception.

We want to be certain that we know truly. We want to avoid being misled, to avoid mistaking false appearance for genuine truth[41]. To be sure, just what "truth" is, and just what it means to "know" — as opposed to what it means to believe, or guess, or hold an opinion — will be variously defined in different traditions. Regardless of definition, however, the ability to distinguish right knowledge from wrong, true knowledge from false, and imperfectly substantiated opinion from rightly-believed knowledge will be

[35] Ivi, p. 93, see also p. 165.
[36] Teresa of Avila, *The Interior Castle*, Translated by E. Allison Peers, New York 1972, 4.1.3, 1.1.7.
[37] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., e.g., p. 138, p. 140, p. 143.
[38] Ivi, p. 139.
[39] Ivi, p. 210.
[40] See René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., pp. 14-15, pp. 49-51.
[41] We should note that it is not always the case that knowledge is linked necessarily to certainty. Epistemological skepticism, the idea that we can *never* be certain of what we think we know, is a long-standing line of thought, but one that has always made many uneasy—it seems to be a dead end for the study of knowledge. More recent epistemologies may deal in probabilities rather than in certainties, or in questions of the degree of justification for a belief.

central to any non-skeptical epistemology. We want that distinction to be certain — or as nearly so as possible.

Teresa, as a religious and indeed theological thinker, is deeply concerned with ultimate truth. But for her there is as well an added personal and political urgency to the epistemic quest for what is certain. Among the greatest risks to Teresa's work and power was the accusation that her visions were not divinely, but demonically, inspired. This, in fact, is one of the issues behind the writing of the *Life*; her confessors (particularly Pedro Ibáñez) wish to have her detailed account for their own reassurance on this question. To preserve her powerful influence in the face of authorities, from her confessor up to the Inquisition, Teresa needs to be able to argue that the source of her visions is God[42]. Her certainty about this source turns out to be connected to the possibility of any certainty at all.

Descartes too is focused on the matter of certainty in knowledge, though for rather different reasons. His grounds are more narrowly philosophical, though they have a personal edge as well, and he does claim for them a religious importance. Concern about the errors in the history of his thinking begins the *Meditations*. He wants to bring to all knowledge the same clear, axiomatically based certainty he finds in mathematics, which makes the frequent mistakes he finds in the history of his thinking dismaying[43]. In the letter of dedication that directs the *Meditations* to the attention of the theological faculty of the Sorbonne, he argues that if he can demonstrate by reason the existence of God and the immortality of the soul, then those who have not been drawn by faith may nonetheless be saved by reason[44].

Notwithstanding plenty of differences, then, the *Life* and the *Meditations* share important concerns with certainty, which are both theological and personal while remaining epistemological. Both begin the search for truth via the search for self-knowledge. For Teresa, this is motivated not by some strange narcissism but by the Augustinian conviction that God and the soul cannot be known separately — and a sense that we easily lapse into a self-deception that allows us to avoid humility[45]. In his emergence from radical skepticism, Descartes' first certainty, the point of the fulcrum from which all the rest of the structure of knowledge will be raised[46], is that he must himself exist whenever he thinks that he does[47].

For Teresa, certainty is, as we've noted, especially important in regard to her visions. Though she sorts out different types of visions, declaring those that are purely conceptual or intellectual superior to those that involve sensory images, *clarity* is in every case an important distinguishing factor between true visions and false. The clarity of visionary images, as opposed to mental pictures that we conjure up by ourselves, is an argument in favor of their truth, because, Teresa notes, her own imaginative capacity is very limited and so cannot be the visions' source[48]. It is impossible, in fact that

[42] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., e.g., p. 162, pp. 177-78, p. 201, p. 206.
[43] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., pp. 13-14.
[44] Ivi, pp. 1-2.
[45] See M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 219.
[46] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., p. 17.
[47] As this claim first occurs, it is a very bare and stripped-down form of existence. Descartes declares that he exists as «a thing that thinks» (Ivi, p. 20), but asserts no more about himself—not even whether his thinking is trustworthy or has its origin within himself.
[48] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 68.

imagination can create true visions[49]. We may be more tempted to identify as visions from God what are really words and ideas created by our own intellects, but there too we can tell the difference: when we come up with these on our own, we feel the intellect at work, whereas a vision from God comes to us without any effort or action on our part[50]. There is also a greater *clarity* not only to images that are genuinely visionary rather than produced by our imagination, but to concepts that are given by divine revelation rather than by our own intellects: «All that I have described I have learned sometimes by locutions and sometimes not; and yet I understood some things that were unspoken more clearly than others that were conveyed in words»[51].

Even among clear visions, intellectual visions are most certain, in at least two ways. First, they cannot be doubted while one is experiencing them—though one could conceivably doubt them if reflecting upon them from a distance later on. Second, though the devil (or perhaps a demon) could interfere with visions of the outer or inner senses, God alone can bring about intellectual visions. True knowledge is from God[52]. But even reason is subject to the devil's intrusion[53] — and so the worry about demonic or Satanic inspiration recurs. Again, there is a Cartesian parallel. Descartes is not worried about visions, but about all ideas, and after very briefly considering whether God could be deceiving us (an idea he hastily rejects, quite possibly for his own political well-being)[54], he comes up with the methodological device of the evil deceiver, a demon whose sole role is to ensure that Descartes' thoughts are all mistaken: «I will suppose not a supremely good God, the source of truth, but rather an evil genius, supremely powerful and clever, who has directed his entire effort at deceiving me»[55]. Even in this, however, his own existence remains a certainty[56] — and from that existence, his first logical derivation will be the existence of God[57]. There are ideas that simply cannot be doubted — shown to him, says Descartes, by the light of nature[58] — but in order to trust even in these, we must know as well that «deception is incompatible with God», since «trickery or deception is always indicative of some imperfection»[59]. For Descartes, too, truth is distinguished by the clarity of its indubitability: «I seem to be able to posit as a general rule that everything I very clearly and distinctly perceive is true»[60], and the source of that clarity is the source of truth; that is, God. For Descartes, clarity and distinctness will be fundamental to the certainty that distinguishes knowledge from falsehood or opinion. Not all clear and distinct perceptions are self-evident — some may be doubted if we do not understand the reasons for them — but some are evident as soon as we perceive them. Once called to mind, these clear and distinct perceptions

[49] Ivi, p. 201, see also p. 96f.
[50] Ivi, pp. 174-75
[51] Ivi, p. 307
[52] Ivi, p. 189, p. 237
[53] Ivi, p. 216.
[54] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., pp. 15-17.
[55] Ivi, p. 16.
[56] Ivi, p. 18.
[57] Ivi, pp. 27-35.
[58] Ivi, p. 26.
[59] Ivi, p. 36.
[60] Ivi, p. 24.

cannot be doubted[61]; we perceive their truth irresistibly and without effort. For Descartes as for Teresa, clear and distinct perceptions come from God, the guarantor of their truth.

For Teresa, a true vision is characterized not only by effortlessness and clarity but, like true humility, by effect — effect which reveals the source. Only true visions bring bliss or peace. «If [a vision] proceeded from our own mind, not only would it not have the great effects that it has, but it would have none at all».[62] The effects of a vision coming from a demonic force, though they may begin as consolations, are «quickly push[ed] [...] aside» by the soul[63]. The source is what distinguishes a true vision, and we know the source by the vision's ease, its clarity, and its resulting consolations. Both in image and in idea, there is a clarity and distinctness to the true vision, and thus a lasting goodness to its effects[64].

Descartes makes use of the Augustinian notion of intuition, which is not imagination or, as often in contemporary English, a sort of indefinable hunch, but rather «the conception of a clear and attentive mind, which is so easy and distinct that there can be no doubt about what we are understanding. Alternatively, and this comes to the same thing, intuition is the indubitable conception of a clear and attentive mind which proceeds solely from the light of reason»[65]. This clarity and distinctness make doubt impossible. Though Descartes will not use the term "intuition" in his later works, the concept remains — for important instance, the famous *cogito,* the proof of his own existence and the starting point of all certainty, is such a thought[66].

> Intuitive knowledge is an illumination of the mind, by which it sees in the light of God whatever it pleases him to show it by direct impress of the divine clarity on our understanding, which in this is not considered as an agent but simply as a receiver of the rays of divinity,

he writes in a late letter[67]. The role of the body in intuition is a bit complex:

> [...] even in this body — he continues — the senses give it such knowledge of corporeal and sensible things, and our soul has already some direct knowledge of the beneficence of its creator without which it would not be capable of reasoning. I agree that such knowledge is somewhat obscured by the soul's mingling with the body, but still it give us a primary, unearned and certain awareness which we touch with our mind with more confidence than we give to the testimony of our eyes. You

[61] See M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 216.
[62] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 201.
[63] *Ibid.*
[64] Teresa also emphasizes the greater clarity and distinctness of divinely inspired intellectual visions in Ivi, p. 145, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 216.
[65] René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, in *The Philosophical Writings of Descartes,* Vols. 1-3, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge 1985, Vol. 1, p. 14.
[66] See M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 208f.
[67] AT 5:136, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 209.

will surely admit that you are less certain of the presence of objects you see than of the truth of the proposition, "I am thinking, therefore I exist"[68].

This intuition has a divine source. As Bagger summarizes it, «In both the *Discourse* and the *Meditations*, Descartes states that clear and distinct perceptions come from God. It is their divine provenance that guarantees their truth»[69]. So the parallels to Teresa's epistemology are striking; what comes from God, whether image or idea, always has greater clarity than what does not[70]. It comes to us without resistance; we cannot doubt it. For both thinkers, our own intellects and imaginations may mislead us[71] (Teresa, 1957, 219; Descartes, 1993, especially Books 1 and 4), as may demonic interference, but God will not.

There is, however, a potential danger here, one that is quickly evident to contemporary readers. If a *feeling of* certainty, or a *perceived* clarity, is all that there is to epistemological sureness, then we seem to be thrown back into an individual subjectivity so pure that we might as well be either solipsists or skeptics. Most of us are well aware that we can feel pretty thoroughly certain about matters on which we later learn we were mistaken. That a pure subjective feeling could somehow be a truth criterion sits oddly for us.

Fortunately, it sat oddly for Teresa and for Descartes, too, and understanding why will lead us back to the importance of embodied humility. Both thinkers are deeply aware that we may wrongly feel certain, placing our faith in what seems to be knowledge but is not divinely grounded. This is why, for both, some evidence beyond a psychological feeling of certainty is necessary if we are to label knowledge true. Teresa emphasizes the good effects of true visions; Descartes does not similarly emphasize result. For both thinkers, however, effort becomes especially relevant here, and bears further discussion. Teresa, as we have seen, points out that the we may know by the effort we exert when we come up with ideas on our own; only when we know from God do we perceive both effortlessly (as we also do through the senses) and indubitably. Then we only, and without any exertion, consent. The same, again, is true for Descartes: self-evident clear and distinct propositions are such that «We cannot every think of them without believing them to be true»[72]. For both, then, truth compels consent, not forcibly or violently, but precisely without force, facing no resistance; the will surrenders to it immediately and lovingly: «the will [...] is occupied in such a way that it is unconsciously taken captive it simply consents to be God's prisoner, since it well knows how to surrender to One whom it loves»[73].

---

[68] AT 5:137-8, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 209.
[69] M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 210, citing AT 6:38, 7:62, 5:160.
[70] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 219; cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 210.
[71] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 219; René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., especially Books I and IV.
[72] AT 7:145-6, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 216.
[73] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 98.

That we yet err, however, is irksome. For Descartes, the problem of error is a problem of the relation between intellect and will. The human intellect is limited in both its information and its abilities. The will, by nature, cannot be: while many factors can limit the range of choices available or influence our ability to put our choices into practice, we either are or are not able to make choices and decisions[74]. Strictly speaking, the intellect does not err, since it only presents information; error comes about in its interaction with will. The function of the will in relation to the intellect is judgment, saying yes or no, true or false to a proposition:

> The will consists solely in the fact that when something is proposed to us by our intellect either to affirm or deny, to pursue or to shun, we are moved in such a way that we sense that we are determined to it by no external force[75].

Unfortunately, the intellect is often very slow, or altogether unable, to supply what a wholly certain judgment would require; our wills tend to rush impatiently ahead and to make judgments even when they should not.[76] If we can withhold judgment except in cases of clear and distinct presentations, we will not err: «If I hold off from making a judgment when I do not perceive what is true with sufficient clarity and distinctness, it is clear that I am acting properly and am not committing an error»[77]. We avoid error «by remembering to abstain from making judgments whenever the truth of a given matter is not apparent»[78].

The clear and distinct — that is, the certainly true — is characterized for us, intriguingly, by the will's *in*capacity for dissent.«Whenever we perceive something clearly, we spontaneously give our assent to it and are quite unable to doubt its truth», says Descartes[79]. Teresa's claim is strongly similar, despite the different impression created by her more explicitly theological language:

> [God] imprints so clear a knowledge on the soul that there seems to be no possibility of doubt. The Lord is pleased to engrave it so deeply on the understanding that one can no more doubt it than one can doubt the evidence of one's eyes. In fact it is easier to doubt one's eyes. For sometimes we wonder whether we have not imagined something seen, whereas here, though that suspicion may arise momentarily, so great a certainty remains behind that the doubt has no validity[80].

We should note that, although she qualifies it immediately, Teresa's exemplar for the undoubtable, for that to which we cannot but consent, is (visual) sensation. Though Descartes writes of sensory impressions as coming without his consent, it is clear in the context (he is distinguishing sense impressions from imaginative constructions) that he means not that

---

[74] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., p. 38.
[75] Ivi, p. 38-39.
[76] Ivi, p. 39.
[77] Ivi, p. 40.
[78] Ivi, p. 41.
[79] AT 8A:21, cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 216.
[80] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 189; as cited in M. Bagger, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, cit., p. 217.

they overcome some resistance, but rather that they are independent of his intentions; his assent to them is not of his own will[81].

I shall attempt in a moment to clarify the relation between this assent and humility. But we must note that we are first nudged toward humility not by such certainty, but by doubt. Our intellectual humility must begin where our soul connects to flesh — in that doubt that may attend even to the evidence of our eyes, no matter how it compels our consent. Teresa finds her thinking is improved when «I had quite lost my trust in myself and put all my confidence in God»[82]. For Descartes, wonder, as that which causes thought to pause and reconsider, is «situate[d] at the junction of the physical and the psychological», as Phyllis Kaminski notes[83]: «when the first encounter with some object surprises us, and we judge it to be new or very different from what we formerly knew, or from what we supposed that it ought to be, that causes us to wonder and be surprised»[84]. For Descartes, wonder attracts us to «that which we have not yet encountered or made ours». It prompts the philosopher «to know how to stop in order to rest, to leave an interval between himself and the other, to look toward, to contemplate». Wonder thus marks a new place and prompts the beholder, in Descartes' own words, «to consider with attention the objects which seem rare and extraordinary»[85]. This is not doubt in the sense of skepticism, but an openness to the unknown that is its own mode of uncertainty, its own epistemological humility of acknowledging not-knowing.

By this prompting, the tendency of the will to rush over-confidently ahead is disrupted. The body doubly reminds us to be uncertain. First, it reminds simply by itself providing evidence of its own error; second, it reminds and impels (though it cannot quite compel) by its attunement to the unknown, the uncertain, the unexpected. The body, source of our first and most basic information, is also the clearest source of our uncertainty.

> For Teresa, too, the body provides evidence that is as uncertain as it is fundamental—that almost-indubitable, yet never quite certain, evidence of the eyes, evidence that reminds us that we cannot quite trust ourselves. The body plays for Teresa a considerable role even in her trustworthy visions[86].

But as the first means of knowing and the clearest source of error, it plays that role in a very complex fashion.

Epistemologists are, as I have said, devoted to their certainties. Both Teresa and Descartes seek *true* knowledge; untruth is what we stumble upon along the way, that which both endeavor strenuously to learn how to avoid. The role of uncertainty, however, is as important as it is (generally) overlooked. Without it, the will is arrogantly unrestrained, and the intellect cannot perform its proper work in the face of this absence of constraint — or rather, it performs that work to no point, with good judgment missing. The

[81] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, cit., p. 49.
[82] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 67
[83] P. Kaminski, *Mysticism Embodied Differently: Luce Irigaray and the Subject of Incarnate Love*, in «Religious Studies and Theology», vol. XVII, no. 2, 1998, p. 61.
[84] René Descartes, *The Passions of the Soul,* Translated by Stephen Voss, Indianapolis 1989, pp. 52; cited in P. Kaminski, *Mysticism Embodied Differently*, cit., p. 61.
[85] René Descartes, *The Passions of the Soul,* cit., pp. 56-57; cited in P. Kaminski, *Mysticism Embodied Differently*, cit., p. 61.
[86] *Life of Teresa of Avila, by Herself*, cit., p. 210.

epistemological humility of knowing not what, but simply *that*, we do not know, is as foundational as knowing how we might know after all.

The role of humility in what we *do* know is just as important. To claim a divine source for true knowledge, and to emphasize the dubitability of corporeal senses, might well seem to disembody knowing altogether, as if doubt were the body's sole epistemic contribution. But matters are more complex. It is relatively easy to see the limitations of bodily knowing, to see that we should be humble in the face of our sensory errors. But we must also consider the astonishing effect of clarity and distinctness upon the will: that of undoing its willfulness, compelling its consent without resistance. This is itself humility[87], this embrace of being overcome, this assent without resistance rather than an insistence on the superior power of one's own will. Thus certainty of truth, which would seem so readily to become a source of arrogance, can only come out of humility, the humility we have as finite and fallible corporeal creatures. The source of error is will, or more exactly, it is willfulness, will's prideful attachment to its own power. We recall that for all her certainties, Teresa is neither incautious nor simply pretending to modesty, and the same humility that protects her authority also protects her certainty — by reminding her of when to be uncertain (to resist what seems to be knowledge) and by assenting to divine will (when presented with truth); that is, by keeping her from mistaking opinion for knowledge and vice versa. Both doubt, which responds to uncertainty and the possibility of untruth, and assent, which emerges without effort in the fact of truth, are grounded in humility — emerging out of our limitations as finite creatures and our relation to God.

Humility is the will's self-sacrifice — to the will of God, for Teresa; to the truth, for Descartes (these are not fully distinct positions; God is Truth for Teresa, and truth's source and sustaining assurance for Descartes). Humility keeps us doubting when we should doubt — when we ourselves, in our imaginations or fallible intellects; or when the devil or demons, create thoughts. It requires humility not simply to assert that whatever our minds hold is true. But humility also allows us certainty, by submitting or consenting entirely and unreluctantly to what God presents. Indeed, it is by this exercise of humility that we know what is certain, that we recognize our inability to dissent from the truth: intellectually, perhaps, the happiest of our limitations.

Humility reminds us that we ourselves are not the source of truth, but at most those who perceive it. It comes to us first through the body — in its insufficiencies and flaws, in the uncertainty of its knowledge, but most fundamentally in its identification with the site of divine humility in the Incarnation. Though Descartes emphasizes the abstract perfection of God, he, like Teresa, believes in a divinity that or has been also incarnate, bodily. This is the God whose humility they believe we are called upon to imitate. And this imitation is not simply affective or ascetic, but is also, in a move as paradoxical as the exaltation of divine power through divine humbling, the very ground of the power of our minds to know the truth.

[87] See e.g. Ivi, p. 118

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/4:

Weakness of Will and the Gift of Grace: Martin Luther's Contribution

di Risto Saarinen

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 11/09/2012. Accettato il 22/09/2012.

Abstract: This paper starts with a discussion of Aristotle's akrasia, or "weakness of will" in the Reformation period. The discussion is then connected with the cultural distinction between "gifts and sales", arguing that Martin Luther employs theological concepts as prominent examples of the so-called "gift mode". Finally, the issue of "appropriation" (Aneignung) is addressed: if grace is pure gift and as such not dependant on the efforts of human will, how can Protestants claim that they participate in the realm of grace?

***

In my study *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*[1], I outline the transformation of the discussion on akrasia, or weakness of will, during the early modern period. Philosophically speaking, akrasia means acting against one's own better judgment. The theological variants of this discussion tend to emphasize the overall human incapacity to accomplish good works. The Lutheran Reformation plays a significant role in the interpretation history of akrasia. In the present article, I elaborate some of its theological underpinnings more closely than in my book, especially the related to the notion of grace as God's gift.

These underpinnings cannot be spelled out with the same strictness and certainty as the actual transformations and developments within the interpretation history. For this reason, I hesitated to write about them in my book. I am inclined to see interactions between the interpretation history of akrasia and the early modern theology of grace and gift, but I also need to admit that these interactions remain debatable. I nevertheless consider them so significant that they are at least worth of discussion in the present article. The reader needs to judge the relative importance of the background factors and interactions explained below.

I will start (1.) with an outline of the results of my book. Then (2.) I will present a general interpretative framework, namely, the basic distinction between "gifts and sales", connecting it with Luther and his philosophical teacher Usingen. Some classical sacramental texts of Luther serve as examples of this basic distinction. As for the theology of grace, the decisive issue (3.) concerns the human reception and appropriation of the gift of grace. I argue that the common understanding of this issue within

[1] R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford 2011.

the basic distinction between "gifts and sales" unites different Protestant theologies of grace.

1. Luther and Weakness of Will

The most remarkable thing to say about Luther's relationship to Aristotelian akrasia, or weakness of will, is the complete absence of this theme in his writings. This state of affairs really needs explanation, since Luther is otherwise extremely interested in human incapacity to act properly and there is all reason to assume that Luther knew about akrasia from his study of *Nicomachean Ethics* and scholastic authors.

Luther did not read the Apostle Paul's introspection in Romans 7 in terms of *akrasia*, but rather as witness of the enkratic, strong-willed apostle. In so doing, Luther followed the Augustinian tradition, which considered it improper that an exemplary Christian apostle would have been weak-willed in the Aristotelian sense of the word. The only way to read Romans 7 as akratic description would have been to interpret the speaker as recollecting his pre-Christian past[2].

Famously, the young Augustine read Romans 7 as pre-Christian recollection, but later he changed his mind and read the text as the enkratic struggle of *Paulus Christianus* with the remaining sin. Luther emphatically agrees with late Augustine; the medieval Christians also very often agreed with this view. The difference between Luther and his Catholic opponents at this point did not concern Augustine, but the issue in which sense the remaining sin is actually sinful. While Catholics claim that a baptized Christian only becomes sinful when he or she consents to the temptation, Luther considers that the mere presence of harmful concupiscence is enough to qualify the person as sinner[3].

Both sides thus consider, e.g., that when the apostle Paul complains in Rom 7:15 that he does not do what he wants, Paul in fact does the right thing but does not want the harmful desires to color his deed with repugnancy. The confessional difference is terminological: while Luther calls this latent repugnancy a sin, Roman Catholics only call it remaining concupiscence. Luther makes an extensive exegetical effort to prove that Paul and late Augustine are on his side in this terminological matter, but this confessional difference does not as such play any role in the understanding of akrasia. Both Luther and the anti-Pelagian Catholic tradition simply consider Romans 7 as a self-description of enkratic, i.e., strong-willed *Paulus Christianus*[4].

While Luther is traditional in his reading of Romans 7, he may be somewhat less traditional in his interpretation of the dynamics of the spirit and the flesh (Cfr. Romans 8). Luther reads this dynamics in a very

[2] Ivi, pp. 117-118. In this book, I focus on Luther's *Lecture on Romans* (*Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe *WA* vol. 56) and other similar texts between 1515 and 1521.

[3] R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., pp. 24-25, pp. 118-120. For the ecumenical discussion on this matter, see T. Schneider & G. Wenz (eds.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Göttingen 2001.

[4] For the interpretation history of Romans 7, see David Steinmetz, *Calvin and the D*Ivided *Self in Romans 7*, in K. Hagen (ed.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650)*, Leiden 1990, pp. 300-313 and Jörn Müller, *Willensschwäche im Denken der Antike und des Mittelalters*, Leuven 2009.

straightforwardly anti-Pelagian manner: humans without grace are carnal, and as such, their will is completely egoistic and thus wicked and sinful. The natural reason serves egoism and thus does not help in any moral respect; therefore, all humans are simply wicked in terms of the Aristotelian moral states. No carnal person naturally wills the good and then lapses to sin, but they are all wholeheartedly wicked[5].

When grace enters the carnal person, it begins to transform Christians so that they become spiritual. Thus, both Catholics and Lutherans can say, «the Holy Spirit effects in them an active love»; in so doing, God «imparts the gift of new life in Christ»[6]. Luther wants to keep this effective justification and donative grace free of all human merit. The apostle Paul is so spiritual that he can be described as enkratic, i.e., that he can do the good (*bonum facere*). Quoting late Augustine, Luther nevertheless wants to add that even Paul cannot "accomplish" the good (*bonum perficere*), because of the remaining repugnancy. Thus, he is not truly virtuous but rather enkratic[7].

As all humans, however spiritual and Christian they are, suffer from concupiscence, which renders them sinful, all humans remain sinners for Luther. The existence of carnal desires already qualifies them as sinful. The spirit can help some Christians to act in an enkratic manner, but even they continue to be «justified and sinner at the same time», as the famous Lutheran slogan maintains[8].

One may perhaps elucidate this Lutheran slogan philosophically by saying that Luther in some sense considers all emotions to be assented judgments in a quasi-Stoic manner. If you have a harmful desire, you have already assented to it; there is no way of saying that you can have a harmful suggestive desire that only becomes sinful when you give it your consent. The presence of any harmful desire in itself means that you have consented to it; in this sense, you are inevitably a sinner. Only an external force, a spirit, can help you to overcome this state.

It may not be historically viable to interpret Luther as a Stoic[9]; therefore, this elucidation can only serve systematic purposes. I am convinced, however, that the thing really needing explanation, namely, the complete absence of akrasia in Luther's writings, depends on this systematic point. There is simply no conceptual room for akrasia in Luther's anthropology: insofar as you are carnal, you are simply wicked. The spiritual existence may transform your actions to an enkratic state in this life; but you will only become sinless and truly virtuous in the future life.

For this reason, akrasia is an unreal and theologically uninteresting possibility: all humans are wicked until the spirit transforms them to an

[5] R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., pp. 118-120.

[6] Quotes from the §22 of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, an officially approved Lutheran – Roman Catholic dialogue text of 1998.

[7] R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., p. 119. See Luther, *WA* vol. 56, p. 342; Augustine, *Contra Iulianum* 3, 26, 62.

[8] For this slogan, see Luther, *WA* vol. 56, 343, pp. 18-19; R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., p. 121; T. Schneider & G. Wenz (eds.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, cit.

[9] All Reformers reject Stoicism; one also needs to ask whether the late anti-Pelagian Augustine to whom Luther adheres displays similarities to Stoic theory of emotion. See R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., p. 25, p. 132; for Augustine see Timo Nisula, *Augustine and the function on Concupiscence*, Leiden 2012.

enkratic state in this life and a virtuous state in the future life. There is no grey area between the wicked carnal state and the enkratic Christian state; thus, Luther need not discuss akrasia. Obviously, this does not mean that the classical problems of weakness of will are solved. Philosophically, one is tempted to ask about such initial situations in which the spirit remains weaker than the flesh, causing the sin to continue. Although Luther admits that genuine Christians can commit sinful deeds, he does not discuss the option of "weak spirit". Theologically, all sinners are equal and all sinful deeds stem from wholehearted carnal desire until the spirit takes the lead.

Luther's colleagues and later Protestants modify this straightforward view. On the one hand, they follow Luther in making enkratic actions a prominent topic of Christian ethics. Philip Melanchthon and Lambert Daneau speak of "wrestling will" and "wrestling virtue" by means of which all Christians struggle with remaining sin and repugnancy. The enkratic struggle with sin becomes a paradigm of emerging Protestant ethics. On the other hand, later Protestants reintroduce the theme of akrasia, thus admitting indirectly that Luther's classification of moral states was too robust and straightforward[10].

In this reintroduction, Protestants employ the example of Medea, a non-Christian person who nevertheless experiences an inner struggle both in her love towards Jason and in her rage in which she kills her children. Melanchthon revises Luther's view when he claims that the example of Medea shows that human mind in its natural state can experience an akratic struggle between intellect and will, leading to an action against better judgment:

> But here we realize and deplore our infirmity: the will and heart can shamefully overrule the judgment of cognitive power, as Medea says: I see the better and approve it, but follow the worse. The will of Roman gladiators receives the blows against the judgment of mind. For the will can resist the right judgment. [...] Because of such events, it cannot be said that the natural light would be extinct in these people or, even less, in other healthy persons[11].

Melanchthon's pupil Joachim Camerarius develops this voluntarist philosophical anthropology, claiming that the will can always turn to either animal or intellectual part of the soul. Thus, akrasia is for Camerarius a common phenomenon. Camerarius teaches that

> the mind turns away from true and right in all errors, sin, and crimes. This is the impulse of wickedness. But when that person is concerned whom Aristotle calls akratic without qualifications, the philosopher wants to show that this only happens with greater tension and is more clearly visible[12].

On the one hand, Melanchthon and Camerarius teach Luther's view of permanent sinfulness or wickedness. On the other hand, they also consider that the intellectual capacity to distinguish between right and wrong is

[10] R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., pp. 132-142, pp. 188-199.
[11] Melanchthon, *Liber de Anima*, Corpus Reformatorum, vol. 13, p. 141; R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., p. 139.
[12] Camerarius, *Explicatio librorum Ethicorum*, Frankfurt 1578, p. 326; R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., p. 150.

preserved in human nature, and this capacity can cause natural inner struggle in which the cognitive part is overruled by the bad will. Therefore, the natural and philosophical problem of akrasia emerges in humans already before grace and spirit begin to transform them. While Luther is not interested in this non-theological side of action theory, later Protestants reintroduce it, combining akrasia with their new Protestant ethics.

I will not, however, narrate this history any longer in the present article. Instead, I will focus on asking why Luther develops his robust and controversial simplification of action theory. To understand Luther's motives, we first need to cast a brief look on his philosophical teacher Bartholomaeus Arnoldi de Usingen.

2. Gifts and Sales in Luther's Theology

Usingen discusses Aristotle's enkrateia and akrasia using the theory of action outlined in John Buridan's influential 14th-century commentary on ethics. I have outlined this theory in detail in several publications[13], and will now focus on only one prominent feature of it, namely, its resemblance with the acts of buying and selling in the marketplace.

Buridan and Usingen consider that all reasons to act evoke an initial judgment of complacence (willingness to act) or displicence (unwillingness to act) in the will. The will is not free with regard to these initial first acts and they are not counted as merit or sin. In its second act, the will consents to one the candidates, which have evoked an act of complacence or displicence. This second act is called acceptance or rejection; it is free and constitutes the moral ground of merit and sin. Usingen even calls this view the "Catholic" way of speaking about merit and sin, pointing out that in order that an act can be free and meritorious, the agent must have considered other available options before acting. The will must have some reason to consent to some option; the will can also postpone its choice in order to investigate the decision-making situation more closely[14].

One can easily see that this model of action resembles the buyer's situation in the marketplace. The buyer has a variety of available options, many of which may evoke some initial willingness to choose a certain product. In the actual decision-making process, however, the buyer considers his resources and compares the options with one another before making a final choice. Both the buyer at the marketplace and the Buridanian moral agent aim to achieve an optimal result, which can be calculated in terms of merit.

Martin Luther is extremely hostile to all such models of human action, which consider the human merit as consisting of free decision-making in complex situations. The concepts of merit and free decision (*liberum arbitrium*) in particular prompt Luther's severe criticism. At the same time his criticism is not philosophically sophisticated but it proceeds from his theological axioms, such as «salvation by faith alone» or «grace is God's gift, not a human achievement».

[13] R. Saarinen, *Desire, Consent and Sin: The Earliest Free Will Debates of the Reformation*, in K. Emery et al. (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Leiden 2011, pp. 471-483; R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, cit., pp. 106-111.

[14] B. Arnoldi ab Usingen, *Parvulus philosophiae naturalis*, Leipzig 1499, p. 63. For Buridan, see R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, cit., pp. 166-183.

If we want to understand Luther's view of the servitude of human will and his criticism of the received view that an act of free consent constitutes the criterion of merit and sin, we need to define the perspective from which Luther's view is outlined. It would be misleading to interpret Luther's view as a philosophical doctrine: a philosophical reading of his *The Bondage of the Will* leads only to the conclusion that Luther is unclear and contradicts himself. Most theological studies aim at reading Luther's view as a theological corollary of his underlying doctrine of justification and salvation by faith and grace alone[15].

This theological perspective may be in many ways adequate. Its problem is that it does not clarify Luther's points sufficiently. Obviously, when salvation proceeds through grace alone and occurs by faith alone, the believers are supposed to remain passive and not to earn their salvation through free and meritorious acts. But passivity can be of many different kinds: the passivity of stones is different from the passivity of living beings, and different life-forms display a variety of passivities, corresponding to their specter of activities and capabilities. It may be fruitful to analyze the range of these passivities in Luther[16], but such a study easily leaves the theological perspective and returns to the philosophical sophistication of action theory. After this return, we are again confronted with the issue that Luther is unclear and contradicts himself.

My own proposal in this challenging situation is that Luther's view of human will should be read against the perspective of "gifts and sales" or as instance of his "theology of giving". The historical background of this perspective has been outlined in a particularly lucid and plausible fashion in Natalie Zemon Davis's study *The Gift in Sixteenth-Century France*[17]. The basic claim of this book is that the 16th-century Europeans were in all social classes well aware of the distinction between the two modes of circulation of goods: monetary economy on the one hand and gift exchange on the other.

In monetary economy, the participants exercise strong control over the exchange of goods: they accept and reject payments, they are supposed to have ownership over the goods exchanged and the wealth achieved can be cumulated or spent at will. The participants of this exchange need not have strong social ties with one another, but the sale mode can occur in a somewhat anonymous fashion.

In gift exchange, the recipients do not have control over the situation but they are dependent on the will of the giver. Although gifts can be rejected, they are normally received. Such reception, expressed by the Latin verb *accipere*, is much more passive than the acceptance of a certain price or the exercise of free consent, expressed by Usingen with the verb *acceptar*[18]. While some gifts become the property of the recipient, others – for instance, the gifts of music and learning – remain common property. Most gifts are supposed to be circulated further and not cumulated in the same manner as

[15] In my view, the best study on *De servo arbitrio* is Robert Kolb, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method*, Grand Rapids 2005.
[16] See P. Stoellger, *Pass*Ivit*ät aus Passion*, Tübingen 2010.
[17] N. Zemon Davis, *The Gift on Sixteenth-Century France*, Oxford 2000.
[18] B. Arnoldi ab Usingen, *Parvulus*, cit., p. 63. For Luther, *accipere* denotes the human reception of faith in contrast to active *facere*, see Luther, *WA* 1, 78, p. 21; *WA* 6, 521, pp. 30-31; *WA* 9, 515, p. 25; *WA* 11, 215, pp. 31-32; *WA* 40/1, 426, p. 2.

economic wealth. The "gift mode" is often quite personal and generates ties of loyalty and gratitude.

Zemon Davis points out that in many concrete deeds the two modes overlap: a good salesman gives small extra gifts, and reciprocal gift exchanges may in the long run become economically regulated[19]. Overlapping does not, however, diminish the importance of making a proper distinction between gifts and sales: it is vitally important to know when something is a gift and when a payment is expected. In the early modern societies, poor people often used gift exchange instead of monetary transactions – and rich people often considered gift exchanges more noble than economic calculations. An awareness of the distinction between the sale mode and the gift mode was thus a widespread reality.

Luther's theological axioms postulate that Christians do not operate with God in terms of the sale mode. As God is the supreme giver and as humans cannot pay back what they owe to God, the gift mode is the only proper behavior in Christian communication with God. The scholastic view of human action, at least as it occurs in Usingen, needs to be rejected because its operations typically resemble the sale mode. For Luther, the sale mode exemplifies the thinking and acting of carnal person. At the same time, Luther can say that the person operates in this mode knowingly and willingly. The carnal person does not express a necessity of coaction, but a necessity of immutability[20]: without spirit, the human person can only regard things economically, within the scope of his immutable sale mode.

This means that the carnal persons always seek their own good and act intentionally, voluntarily and immutably towards that goal. The principle of voluntary immutability as the core of Luther's doctrine of servitude (*servum arbitrium)* entails that carnal persons cannot be akratic in the Aristotelian sense of acting against better judgment. Since their behavior is egoistic and stems immutably from the wicked heart, they cannot grasp any theologically relevant perspectives of freedom. Theologically speaking, only grace and spirit can move the person towards good goals.

While the carnal and egoistic project typically occurs in the sale mode, the spiritual project takes place in the gift mode. For this reason, Luther tends to separate the gift mode radically from the sale mode in order to get his theological message through. Grace and justification occur in the generous gift mode, whereas carnal human affairs are inevitably contaminated by the calculative servitude of the sale mode.

The separation between the two modes is particularly visible in Luther's sacramental theology, in which he criticizes the Roman misuses because of their sale mode outlook and develops the evangelical alternative as purely occurring in the gift mode. Especially in his *Catechisms* and *Smalcald Articles* Luther outlines this radical separation. As these writings are included in the official doctrinal basis, *The Book of Concord*, of European Lutheranism, they are particularly influential for the early modern Protestant understanding of the gift of grace. We should therefore look at these classical formulations somewhat closer.

The *Smalcald Articles* are known for their exaggerated criticism of the Catholic Mass. In this criticism, Luther has the wordings of the Roman

[19] N. Zemon Davis, *The Gift on Sixteenth-Century France*, pp. 73-109.

[20] So the famous definition in *De servo arbitrio*, Luther, *WA* 18, 634; R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, cit., p. 129.

Mass canon rather than the Eucharistic meal as a whole in mind. Luther defends the gift mode of salvation through asserting that Christians «are justified without merit by [...] grace». This truth «must be believed and may not be obtained otherwise with any work, law, or merit ... this faith alone justifies us»[21].

After these positive statements, Luther proceeds to condemn the heresies as they appear in the Roman Mass canon. In the Roman understanding of the Mass, «it is held that this sacrifice or work of the Mass [...] delivers people from sin both here in this life and beyond». For the Papists, «the Mass is and can be nothing but a human work [...] performed in order that individuals might reconcile themselves and others to God, acquire the forgiveness of sins, and merit grace». Because of this "sale mode" which makes salvation a merchandise, the Masses should no longer be tolerated: «Because such innumerable, unspeakable abuses have arisen throughout the whole world with the buying and selling of Masses, they should properly be abandoned»[22].

Luther further considers that other ecclesial merchandises, such as vigils, pilgrimages and relics, stem from the basic heresy of selling the Masses. He emphasizes that «Christ's merit is not acquired through our work or pennies, but through faith by grace, without any money or merit»[23].

For Luther and later Lutherans, the doctrine of infant baptism as means of grace manifests the "gift mode" of salvation in a paradigmatic manner. As baptism was not a highly controversial topic in the Reformation, it also allowed Luther to develop his understanding of gift mode in a less polemical fashion. In the *Large Catechism* he considers, e.g., the following:

> But some are accustomed to ask, "If baptism is itself a work and you say that works are of no use for salvation, what place is there for faith? Answer: yes, it is true that our works are of no use for salvation. Baptism, however, is not our work, but God's work ... it becomes beneficial to you if you intend it as God's command and ordinance, so that, baptized in God's name, you may receive in the water the promised salvation. Neither the hand nor the body can do this, but rather the heart must believe it. Thus you see plainly that baptism is not a work that we do but that it is a treasure that God gives us and faith grasps[24].

In Luther's texts concerning sacramental theology, we see a very conscious contrast between gifts and sales at work. While the papal understanding of the sacramental grace in terms of the sale mode leads to misuses and heresies, the evangelical emphasis on "faith alone" outlines the sacramental grace purely in terms of the gift mode. Given this, Luther also wants to say that the gift needs to be received and appropriated. He teaches that such an appropriation need not be a "work", but it can occur within the scope of the gift mode. Faith is a vehicle of appropriation, which does not become a work. In this sense faith is not a matter of consent or free will.

3.The Reception and Appropriation of the Gift in Protestantism

[21] R. Kolb & T. Wengert (eds.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis 2000, p. 301.
[22] Ivi, p. 302.
[23] Ivi, p. 305.
[24] Ivi, pp. 460-461.

What does it mean to receive a theological gift, such as grace or salvation, within the gift mode? If we cannot consent to God's offer by means of our free will and cannot merit this gift by means of the sale mode or "works", does this imply that grace remains outside of our reach? Obviously no, and the gift mode attempts to show in which sense grace can be really received as a gift. In Luther's view, faith receives the gift without merit and even without consent.

We should not attempt a philosophical explanation of this view, as Luther rejects the strictly philosophical approach. At the same time we can nevertheless remark that a non-meritorious and even unwilling reception of gifts was an option, which was extensively considered in the philosophical tradition of gift-giving. In *De beneficiis*, Seneca claims that we can receive gifts against our own explicit will; he speaks, for instance, of children who only much later in life realizes that the parental education was a real gift. Gifts can be received without explicit will or consent; for Seneca, some appropriation is probably necessary, but this can take place even after long delay.(Gen 6,23-24; 7,31).

Although Luther criticizes the ideas of consent and free will, he normally speaks very positively about "receiving" (*accipere*) the theological gifts[25]. He also employs the concept of "apprehensive faith" (*fides apprehensiva*), meaning that faith grasps its objects and receives them[26]. Generally speaking, Luther and later Lutheran theology are highly interested in the dimension of *Aneignung*, that is, the subjective appropriation of the gift by means of non-meritorious faith[27]. Luther does not, however, use the technical terminology of modern *Aneignung* or medieval *appropriatio*, but he normally states, for instance, that something becomes "your own" (*deyn eygen*)[28].

Some Luther scholars have attempted to connect this feature in Luther wit modern figures like Schleiermacher, Kierkegaard or Heidegger, arguing that Luther's view of faithful appropriation manifests the existential experience of subjectivity[29]. Making this argument expresses an important insight, but one can also consider Luther's view of non-meritorious *Aneignung* within the 16th-century framework of gifts and sales.

The gift mode of exchange assumes that you can specify all components of giving and receiving a gift and yet distinguish each of them from similar components of the sale mode. Let us consider the component of receiving in both of these modes. When you receive a gift, you should not offer any payment or "work" as exchange, because such a component properly belongs to the sale mode. Seneca, for instance, discusses extensively the proper reception of gifts and favors, distinguishing such reception carefully from payments (ben 2,18-31). Although Luther does not take his theology

[25] See *infra*, footnote 18.

[26] For this and related matters, see Olli-Pekka Vainio, *Justification and the Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord*, Leiden 2008.

[27] For this somewhat Kierkegaardian notion, see e.g. Joachim Ringleben, *Aneignung: Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards*, Berlin 1983. For a balanced application of *Aneignung* to Luther's thinking, see Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003.

[28] Typically about the gift, Luther, *WA* 10/1, p. 1, p. 11, pp. 13-14.

[29] Either affirming this idea (Gerhard Ebeling, *Lutherstudien 1*, Tübingen 1971) or criticizing it (Paul Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966).

directly from philosophical sources, his basic idea that gifts are received in a manner which is sufficiently distinct from payments and "works" runs parallel to Seneca's discussion. The Christian is supposed to receive and appropriate the gift of grace; faith, not works or payment, is the means of this appropriation. Sometimes, as in infant baptism, the full appropriation in faith may take place with considerable delay.

It may nevertheless be very challenging to describe in which philosophically precise sense gifts can be received without free will or consent. Some later Protestant controversies, e.g. those between Arminians and Calvinists, manifest the depth of this challenge. It may be most adequate to propose that, for the Reformation theologians, the specific nature of theological appropriation is not defined in terms of any philosophical action theory, but through the behavioral practices related to the cultural distinction between "gifts and sales". In a sense, they are referring to social theory rather than philosophy.

This proposal has dimensions, which need further elaboration. When a gift becomes "your own", does it imply, for instance, that you can exercise property rights on it? If yes, doesn't this bring you back into the sale mode? If no, have you really received it? Luther is aware of the legal use of language in which donatio means property transfer[30], whereas the appropriation of donum in general need not imply such transfer. Thus, for instance, you may receive the gift of music or the sacramental grace as donum, but they do not become your property in the legal sense of donatio. At the same time it is also true that your possible ownership of the gift received does not as such yet undermine its nature as a gift. Only when gifts accumulate and their circulation stops, the problems arise. The issues related to these matters are highly complex and it suffices to say here that different appropriations have different ways of becoming "your own".

This observation may provide an explanation for the somewhat puzzling differences among different Protestant theologies of grace. Although all Protestants agree until this day that grace is a non-merited gift appropriated by faith, they tend to conceptualize the ownership of this grace in different ways. While more sacramental Protestants emphasize the real and effective reception of grace, the less sacramental ones consider Christians to be beneficiaries rather than recipients of grace[31]. Non-sacramental Protestants may say as follows: Christ died "for you" and you are saved when you believe it, but this personal appropriation of salvation does not add any sacramental property to your being. You remain a beneficiary of Christ's work and on that basis you are reckoned as righteous. If you want to avoid the condemned doctrine of "works" and "merits", you should not claim effective holiness. The sacramental and holiness-minded Protestants respond, however, that the justification by faith is not merely a forensic reckoning but also an effective transformation, bringing about real though unmerited holiness.

Although such inner-Protestant differences may appear remarkable, they are in my view nevertheless secondary, since they concern the closer understanding of *Aneignung* or appropriation. More and less sacramental Protestant theologies of grace all agree in their basic affirmation of the "gift

[30] Luther, *WA* 4, 596, pp. 13-14.

[31] For the distinction between recipients and beneficiaries, see R. Saarinen, *The Language of GIving in Theology*, in «*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*» 52 (2010), pp. 268-301.

mode" of salvation: grace is an unmerited gift, which we appropriate in faith, not through our own works. This appropriation has different conceptual ways of becoming "our own".

¶ Sezione Seconda
Spiriti.

Distanza e immaginazione

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/5:

Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance

*di Nicolas Weill-Parot**

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 16/09/2012. Accettato il 27/09/2012.

Abstract: The article aims at giving some lines of thought concerning the action at a distance from the Middle Ages to the Renaissance. It suggests a typology of actions at a distance depending on whether the mover and that which is moved are souls, inanimate bodies or animate bodies. But a fundamental distinction must also be taken into account: between an action at a distance in the strict sense (i.e. without any *medium*) and that which can be understood in a broader sense. Several medieval explanations are set out and the implications of the new Renaissance frameworks are addressed (e.g. the animistic models of action). The article ends with an approach of the debates concerning magical actions at a distance within the theological and philosophical frames of the Middle Ages (notably the commentators of Aristotle's *Physics* following Jean Buridan or Albert of Saxony) and the Renaissance.

***

1. Âme et corps: une typologie de l'action à distance

Comme l'écrivait Alexandre Koyré, «l'action à distance, ainsi que nous le démontre toute l'histoire de la pensée scientifique, est une notion très difficilement acceptable pour la raison. Cette expression – à moins qu'elle ne soit employée dans une acception purement métaphorique, comme par exemple lorsque Aristote nous dit que l'aimé attire l'amant, ou que le foin attire l'âne – recouvre toujours une conception magique de la réalité»[1]. L'action à distance défie l'ordre des causes habituellement observées en provoquant l'étonnement et relève à ce titre tantôt de la science elle-même tantôt de la magie.

Dans cet article, je souhaiterais ébaucher quelques pistes de réflexion, suscitées par des travaux récents et par mes propres recherches, autour des conceptions de l'action à distance telles qu'elles ont pu exister au Moyen Âge et autour de leur devenir ou de leur renouvellement à la Renaissance, et analyser également les implications de ces conceptions sur les critères de définition d'une magie naturelle. Cette analyse ne prétend nullement à

* Je remercie Vittoria Perrone Compagni pour la lecture qu'elle a faite de cet article, ainsi que Roberto Poma pour les riches échanges que j'ai pu avoir avec lui.

[1] A. Koyré, É*tudes newtoniennes*, Paris, Gallimard – nrf, 1968, p. 12.

l'exhaustivité: elle est plutôt un premier parcours soumis à l'appréciation du lecteur.

Au sens strict, par action à distance il conviendrait d'entendre toute opération où la cause agit sur un objet distant sans véhicule matériel et sans altération du corps intermédiaire qui les sépare. L'action à distance se présente donc comme un court-circuitage spatial où une chose ici meut autre chose là-bas. Comme l'indique clairement Robin le Poidevin, il convient de distinguer, d'une part, l'action à distance prise dans un sens large «lorsqu'il y a une lacune (*gap*) spatiale ou temporelle (ou les deux) entre la cause et son effet», pour laquelle on dispose de nombreux exemples, comme la page posée devant le regard du lecteur qui en affecte les sens, et, d'autre part, la conception plus «controversée» d'une «action à distance sans médiation (*unmediated*)». Dans cette seconde acception, radicale, il y a non seulement «une lacune entre cause et effet» mais aussi une absence de «causes et d'effets intermédiaires pour la combler»[2].

Il convient toutefois de distinguer deux grands types d'action à distance selon qu'elle met en jeu un moteur immatériel (l'intelligence, l'âme et ses facultés) ou un moteur matériel (un corps inanimé); à quoi il conviendrait sans doute d'ajouter le moteur hybride et mal défini constitué par le corps animé. Ces grands types d'action à distance se subdivisent eux-mêmes chacun triplement: selon que ce qui est mû à distance directement est une entité immatérielle (une autre âme et ses facultés), un pur corps inanimé (un objet artificiel ou naturel dépourvu de toute âme), ou un corps animé (l'action sur la partie animée de ce corps se faisant indirectement). Ces distinctions aboutissent au schéma suivant:

Moteur	**Mû à distance**	**Type d'action distante**
Âme	âme	ex. télépathie; communication angélique
	corps inanimé	ex. télékinésie
	corps animé	ex. mauvais oeil
Corps	âme	ex. talisman agissant sur la volonté
	corps inanimé	ex. sympathie entre les choses
	corps animé	ex. magie talismanique

Dans le cadre de la philosophie ou de la magie médiévale, on trouve peu ou prou ces diverses formes d'action *apparemment* à distance.

[2] Robin le Poidevin, *Action at a distance*, in «Philosophy of Science. Royal Institute of Philosophy Supplement» 61, ed. by Anthony O'Hear, Cambridge 2007, p. 21-36: «In the broadest sense of the phrase, there is action at a distance whenever there is spatial or temporal gap (or both) between a cause and its effect. In this sense, it is not controversial that there is action at a distance. To cite few instances: the page a few inches in front of you is impinging on your senses; the Sun is now warming the Earth; we are still linving with the consequences of the Second World War. What *is* controversial is the idea of *unmediated* action at a distance, where there is both a gap between cause and effect and no intermediate causes and effects to fill it. The three examples juste mentioned are cases of action at a distance, certainly, but no surely, unmediated action a distance. What we expect to find, in each case, is a spatially and temporally continuous causal series stretching across time and space».

1. L'action distante de l'âme sur l'âme a reçu son exemplification dans la parapsychologie du XIXe siècle avec la «télépathie», cette communication entre deux esprits séparés en dehors de toute médiation. Au Moyen Âge, Guillaume d'Auvergne évoque des phénomènes apparemment voisins comme cette femme tellement éprise de son mari qu'elle sentait sa venue alors même qu'il se trouvait à deux milles de leur demeure. L'évêque de Paris explique cela par le «sens naturel» (*sensus naturae*), qui dépasse en noblesse «toute appréhension humaine» au point de s'approcher de la «prophétie» – mais ce sens, malgré sa noblesse, relève bien aussi de la «nature», c'est-à-dire du corps animé, puisque l'instinct du chien y participe, de sorte qu'il est sans doute plus complexe que l'action d'une âme sur une autre âme[3]. Peut-être pour rester dans le cadre d'une pure communication âme-âme faudrait-il se référer plutôt à celle qui doit exister entre les anges distants. Ainsi, Duns Scot postule que «dans le langage des anges l'action sur l'extrémité (*extremum*) ne dépend en aucune manière de l'action sur le milieu (*medium*)»[4]. Sans doute devrait-on évoquer encore les doctrines de la prophétie évoquées par les tenants du pouvoir transitif de l'imagination[5].

2. La «télékinésie», définie à la fin du XIXe siècle, comme la mise en mouvement (local) par le seul esprit d'objets distants a été popularisée par des films comme *Carrie* de Brian de Palma et est un lieu commun du fantastique contemporain. Le cendrier que déplace sur le bureau du proviseur par sa seule pensée ou sa seule névrose la lycéenne jouée par Sissy Spacek en est une illustration frappante. Le mouvement local n'étant dans le cadre aristotélicien qu'un des types de mouvements possibles, il conviendrait d'élargir le cadre de l'action de l'âme sur un corps inanimé à d'autres formes de modification (quantitative, qualitative). Si l'action de l'âme humaine sur des objets inanimés distants ne paraît pas avoir été privilégiée au Moyen Âge, celle des intelligences séparées (en particulier démoniaques) a fait l'objet de nombreux débats[6]. Dans le *De malo*, Thomas d'Aquin admet que les démons, Intelligences séparées, peuvent provoquer des mouvements locaux dans les objets (il refuse, en revanche, leur pouvoir d'induire des modifications substantielles)[7]. L'hétérogénéité entre la pure immatérialité démoniaque et la corporéité pure de l'objet déplacé pourrait *prima facie* suffire à identifier une action «à distance»; Thomas parle en effet d'un «contact virtuel»[8], or, comme on le verra c'est par le contact virtuel que Duns Scot définit l'action à distance.

3. Le cas le plus fréquent de l'action à distance de l'âme humaine est constituée par ses opérations sur ce qui n'est ni pure matérialité, ni pure âme, à savoir le corps animé – en particulier celui des hommes. L'action à distance se déploie prioritairement dans cette intersection entre le matériel

[3] Guillaume d'Auvergne, *De universo*, I.1.46, dans Id., *Opera*, I, Paris 1674, p. 660b.

[4] *Reportatio parisiensis*, II, d. 9, q. 3, n. 2, cité par Francis J. Kovach, *Action at a Distance in Duns Scotus and Modern Science*, dans C. Bérubé éd., *Regnum Hominis et Regnum Dei. Actus Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome 1978, p. 477-490 (479).

[5] Voir *infra* note 10.

[6] Voir notamment M. Ostorero, *Le Diable en sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence 2011 (Micrologus'Library, 38), p. 349-355.

[7] Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 16, art. 10 (*Utrum demones possint corpora movere localiter*).

[8] *Ibid.*, ad 3, éd. Frères Prêcheurs, Rome-Paris 1982, p. 327: «Ad tertium dicendum quod demonis ad corpus non est contactus corporalis set virtualis, qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile».

et le spirituel, où l'influence est reçue d'abord puis médiatisée par le corps du récepteur lequel est guidé par l'âme qui à son tour peut être influencée par lui. C'est effectivement l'exemple connu du pouvoir «transitif de l'imagination» exposé depuis les traductions d'Avicenne. Au carrefour de la magie et de la science naturelle, se situe l'exemple devenu classique de l'imagination nocive de la *vetula* capable d'exciter le désir d'un homme à distance[9]. Cette action transitive de l'imagination est bien une action *sine medio* de l'âme et doit être – comme l'a récemment rappelé clairement Vittoria Perrone Compagni – bien différenciée de l'action «intransitive» de l'imagination sur son propre corps dont elle est «un développement théorique» chez Avicenne[10].

Si l'on passe maintenant au moteur inanimé.

4. L'hypothèse d'une action d'un corps sur une âme serait considérée comme théologiquement inacceptable au Moyen Âge. Néanmoins, à première vue, le cas de talismans agissant sur la volonté humaine semble l'illustrer. Tel texte talismanique n'explique-t-il pas comment incliner un roi à suivre l'avis de tel homme[11]?

5. L'opération d'une chose inanimée sur une autre fait pénétrer dans l'univers harmonique des sympathies entre choses «similaires» qui fonde une bonne partie de la pensée magique, mais qui a reçu à différents moments de l'histoire une formulation philosophique avec les doctrines néoplatonisantes. Dès le Moyen Âge, le *De radiis* d'al-Kindi, peu apprécié des théologiens orthodoxes, mais fort diffusé, affirme que toute chose (animée ou non) rayonne sur les autres choses selon un principe d'affinité[12]. Le renouveau du néoplatonisme au *Quattrocento* contribue à l'essor de théories similaires dans la philosophie naturelle comme dans la magie.

6. C'est une nouvelle fois le corps animé qui est la cible privilégiée d'une action à distance, cette fois avec comme moteur un corps inanimé. La plupart des figurines d'envoûtement et autres talismans ne visent-ils pas à agir à distance sur une victime pour provoquer une altération, le plus souvent nocive, de son corps?

---

[9] Voir notamment B. Delaurenti, *La fascination et l'action à distance: questions médiévales (1230-1370)*, «Médiévales», 50 (2006), p. 137-154.

[10] V. Perrone Compagni, Artificiose operari. *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, dans M. Bettetini et F. Paparella, R. Furlan collab. (éd.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 271-296 (274-275). Parmi les études plus anciennes: P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica e transitiva*, dans Ead., *L'ambigua natura della magia*, Milan 1991, p. 53-75.

[11] Thebit, *De imaginibus*, VI (éd. F. J. Carmody, *The Astronomical Works of Thâbit ibn Qurra*, Berkeley - Los Angeles 1960, p. 179-197 [188-190]).

[12] éd. Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, *Al-Kindi,* De radiis, «Archives d'histoire doctrinale et littéraore du Moyen Âge», 41 (1974), p. 139-260; Nicolas Weill-Parot, *Les «Images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 155-174; Pinella Travaglia, *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of the Rays of al-Kindî*, Certosa del Galluzzo 1999.

2. Conception stricte ou lâche de l'action à distance

L'action à distance au sens strict suppose un hiatus assumé entre le moteur et ce qui est mû, au point que la causalité par laquelle le moteur meut le mû qui lui est distant est à la limite du pensable. En fait, l'action à distance *stricto sensu* est exclue du cadre péripatéticien médiéval, qui, au contraire, affirme la nécessaire contiguïté entre le moteur et le mû. Dans le VII[e] livre de la *Physique*, Aristote explique la nécessité d'un contact entre le moteur et le mobile pendant toute la durée de l'action: «Le moteur premier, non pas au sens de ce en vue de quoi, mais au sens de ce d'où part le principe du mouvement, est ensemble avec ce qui est mû [Par «ensemble» je veux dire que les choses n'ont rien entre elles]»[13]. Rares sont les auteurs médiévaux qui se sont affranchis de cette obligation physique. On peut cependant citer deux auteurs majeurs: Duns Scot et Guillaume d'Ockham. La doctrine du premier a été bien analysée par Francis J. Kovach. En somme, Duns Scot prétend rester dans le cadre «contiguïste» aristotélicien tout en le subvertissant sur ce point: il prétend que le Stagirite n'a pas imposé un contact physique ou «mathématique» entre le moteur et le mû, il suffit en fait que ce contact soit «virtuel» (*contactus virtualis*), c'est-à-dire selon la vertu, selon le pouvoir que le moteur projette au loin vers ce qu'il meut. C'est ainsi qu'il justifie quelques-uns des exemples topiques de l'action apparemment à distance, comme le cas bien connu depuis l'Antiquité du poisson torpille qui, pris dans le filet, engourdit la main du pêcheur sans engourdir le filet[14], ou celui du soleil qui, sans toucher la terre, engendre en elle des corps composés, ou encore le fait de voir une surface donnée qui ne confère pas au corps intermédiaire (*medium*), l'air, cette même capacité de voir.

Guillaume d'Ockham s'oppose à cette interprétation du texte aristotélicien: il assume, lui, le fait qu'Aristote a bien soutenu la nécessité d'un contact «mathématique». C'est pourtant lui qui propose l'une des formes les plus radicales d'action à distance, bien mise en exergue par André Goddu, sur des bases qui paraissent purement logiques[15]. Ainsi, si l'aimant attire le fer, ce n'est pas, comme le voulait l'explication esquissée par Averroès, parce que le vrai moteur est la vertu magnétique qui, parce qu'elle est en contact avec le fer, n'a aucune difficulté à le mouvoir en respectant le cadre aristotélicien; pour Ockham, si l'aimant attire le fer, c'est que la cause de l'attraction est bien l'aimant et non sa supposée vertu. Une cause motrice est ce en l'absence de quoi le mouvement du mobile ne se produirait pas. En l'absence de l'aimant, le fer ne se meut pas. L'aimant – et l'aimant seul – doit donc être considéré comme cause du mouvement du fer. Cette doctrine s'accorde avec la conception ockhamiste de la causalité et respecte, au fond, son principe d'économie (le célèbre «rasoir d'Ockham»).

Mais chez la plupart des auteurs scolastiques, les exemples d'action apparemment à distance sont en fait ramenés à des explications contiguïstes, qu'il s'agisse, du reste, de l'un ou l'autre des deux grands types de moteurs

[13] Aristote, *Physique*, VII.2 [243a], traduction française de Pierre Pellegrin, Paris, 2[e] éd. 2002, p. 360.
[14] Sur cet exemple: Brian P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas», 52 (1991), p. 373-398.
[15] A. Goddu, *William of Ocham's Arguments for Action at a Distance*, «Franciscan Studies», 44 (1984), p. 227-244.

envisagés: l'âme et le corps. Vittoria Perrone Compagni a bien montré que la doctrine du pouvoir transitif de l'imagination assumée comme action à distance n'était pas un courant prédominant chez les auteurs de la scolastique latine qui l'acceptèrent mal; ils se référèrent en revanche à la conception contiguïste d'une imagination agissant sur son propre corps et non sur un autre corps. Les médecins, en particulier, se souvenaient de l'importance accordée par Galien à la confiance du malade dans sa propre guérison[16].

L'action à distance à partir d'un corps inerte ou d'une faculté de l'âme fut une question débattue par les commentateurs abordant l'énoncé de l'axiome contiguïste au début du livre VII de la *Physique*. C'est en particulier à la faculté des arts de Paris au tournant des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, sans doute sous l'influence de la traduction latine du commentaire des *Météorologiques* d'Alexandre d'Aphrodise réalisée en 1260 par Guillaume de Moerbeke, que se précisa la question centrale en ces termes: comment un moteur peut-il mouvoir un corps qui lui est distant sans mouvoir en même temps le milieu intermédiaire, le *medium*[17]?

La solution adoptée par les commentateurs parisiens tourne invariablement autour de la même idée: le corps intermédiaire qui sépare le moteur du mû ne subit pas la même altération que le mû car, à la différence de ce dernier, il n'est pas susceptible d'être altéré de cette façon; en revanche il transmet bien de proche en proche la vertu altérante du moteur. En somme, le corps intermédiaire et le corps extrême par leur nature différente réagissent différemment au mouvement imprimé par le moteur. Le fer a une prédisposition à être mû par la vertu magnétique, et non l'air, voilà pourquoi l'air n'est pas attiré vers l'aimant alors que le fer l'est.

Ce travail théorique de réflexion sur le *medium* trouve son point d'aboutissement vers le milieu du XIV^e^ siècle avec l'utilisation *ad hoc* de la doctrine de la multiplication des *species*, une doctrine qui est issue du domaine de la *perspectiva* (ou optique) du XIII^e^ siècle et qui trouve l'une de ses premières formulations complètes chez le franciscain Roger Bacon: la théorie de la multiplication des *species*. Chaque objet perçu émet orbiculairement autour de lui les simulacres de lui-même qui se multiplient dans le milieu intermédiaire diaphane (l'air) pour atteindre l'organe de perception (l'oeil). Ces simulacres appelés *species* ne sont pas en eux-mêmes matériels mais leur matérialité leur est conférée par le milieu intermédiaire dans lequel ils se multiplient de proche en proche[18]. Cette corporéité acquise et immédiatement renouvelée est la clef de l'explication, car elle réintègre le principe de contiguïté sans verser pour autant dans une doctrine atomiste. La théorie dite de la multiplication des *species* déborda le cadre de l'optique et fut au XIV^e^ siècle utilisée par les philosophes pour toutes sortes de phénomènes d'apparente action à distance, en particulier le magnétisme où

[16] V. Perrone Compagni, "Artificiose operari", *loc. cit.*; Ead., La differenza 156 del *Conciliator*: una rilettura, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», 15 (2009), pp. 65-107.

[17] N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature: la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e^-milieu du XV^e^ siècle)*, Paris 2013 (sous presse).

[18] Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Leyde 1988; Leen Spruit, Species intelligibilis *from Perception to Knowledge*, vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde 1994.

elle permettait d'expliquer la manière dont la vertu de l'aimant atteignait de loin le fer avant de l'attirer.

Parmi les commentateurs de la *Physique* d'Aristote, le premier à insérer pleinement cette doctrine dans l'explication de l'attraction magnétique est sans doute Albert de Saxe dont la proximité intellectuelle avec Jean Buridan est notoire. Il est peut-être le premier, en suivant les sillons d'un commentaire antérieur de Buridan, à formuler clairement que l'aimant envoie des *species* vertueuses vers le fer et qu'ainsi s'explique la dotation en pouvoir magnétique du morceau de fer – avant lui les modalités de cette transmission n'avaient pas reçu une telle précision[19].

3. Les catégories médiévales et leur devenir dans les conceptions de l'action à distance à la Renaissance: pistes de réflexion

Pour le dire à gros traits, la scolastique médiévale a donc livré quatre doctrines pour appréhender l'attraction apparemment à distance. On peut les classer par ordre décroissant de radicalité.

- Dans le domaine du pouvoir de l'âme ou de l'une de ses facultés (l'imagination), la doctrine avicennienne du pouvoir transitif de l'imagination, de saveur néoplatonisante, fut connue mais peu reconnue des principaux auteurs de la scolastique latine.

- De façon plus globale, incluant les êtres inanimés, la conception de l'action à distance la plus radicale est sans doute celle d'Ockham qui définit strictement une action à distance en assumant un hiatus entre la cause et son effet.

- Une autre conception repose sur le «contact virtuel» ou «selon la vertu»: elle repose sur l'idée que le contact imposé par Aristote ne serait pas nécessairement «mathématique». Ce genre de contact semble ouvrir le champ pour une action de substances immatérielles. Il s'agit donc bien d'une forme d'action à distance, même si la mention d'un «contact» manifeste le souci de regagner *in fine* le cadre contiguïste.

- Enfin s'affirme clairement comme une doctrine contiguïste, utilisée aussi bien pour le pouvoir de l'imagination que pour celui d'un corps inanimé, fondée sur un vecteur immatériel mais recevant du *medium* sa matérialité: les *species*.

Bien entendu les tenants de la scolastique tardive continuent de réaffirmer l'axiome contiguïste. Ainsi, Jérôme Torrella dans son *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* (1496-c.1500) prend bien soin, lorsqu'il évoque la question du pouvoir de l'imagination, de s'en tenir au pouvoir interne de l'âme et, bien qu'il cite Avicenne, ne se réfère à aucune action transitive. Ainsi, sont mentionnés la confiance du patient dans la guérison, la poule qui vainc un coq et sur laquelle pousse des ergots, l'homme qui se consume lorsqu'il ne peut s'unir à la femme de ses pensées et qui recouvre son état de santé originel lorsqu'il est satisfait, la ressemblance de l'enfant avec celui sur lequel l'imagination de ses parents s'est fixée

[19] N. Weill-Parot, *Le contact et la contiguïté dans la physique scolastique à l'épreuve de l'aimant et du vide (XIII^e-XV^e siècle). Jalons pour une réflexion*, dans *Le Contact. Actes du Colloque de l'Institut universitaire de France (2010)*, Saint-Etienne 2010, p. 203-214; Id., *Points aveugles de la nature;* cit.

durant l'accouplement, le bâillement de celui qui voit un autre bâiller, la contemplation de choses rouges qui fait saigner du nez etc.[20].

Mais le cadre néoplatonisant qui s'impose dans une grande partie des contributions des «nouveaux philosophes» de la Renaissance pouvait, d'une certaine manière, remettre en cause cet axiome contiguïste. Le concept très flou de «sympathie», instaurant entre les choses distantes un lien d'affinité agissant, était évidemment en mesure de court-circuiter la causalité contiguïste qu'avaient maintenue la plupart des auteurs médiévaux. La «similitude» qui existe à un niveau pré-philosophique ou anthropologique dans une grande partie des formes primitives de magie[21], ne fut pas ignorée au Moyen Âge; mais dans les spéculations des auteurs scolastiques et même dans les textes magiques, elle était toujours complétée par un vecteur physique justifiant l'efficience de ce principe (propriété occulte, forme spécifique ou entité intelligente). Du reste, Jérôme Torrella ne fait usage du concept de *similitudo* que dans ce sens: elle est la garantie du caractère naturaliste du talisman puisqu'elle reproduit l'une des formes visibles produites dans la nature; mais fondamentalement ce qui importe est la forme substantielle profonde, sous-jacente, qui, elle, est dépositaire de la réalité ontologique et qui obéit dans sa formation à la physique aristotélicienne[22].

De plus toute sympathie n'impliquait pas nécessairement une action à distance. Les *De magia naturali libri XX* de Gianbattista della Porta ne privilégie pas ce type d'opération lorsqu'il présente au chapitre 7 du premier livre la sympathie et l'antipathie entre les choses. Ces propriétés occultes des animaux et des plantes que leur donnent ces liens de sympathie sont essentiellement envisagés dans le cadre de médicaments que l'on prend, que l'on ingère. Si des confrontations distantes sont parfois évoquées c'est pour en tirer des remèdes agissant par contact: ainsi la haine entre le serpent et l'homme qui fait que l'homme en sa présence tremble et que la femme enceinte accouche sert de justification à la suffumigation à base de peau de serpent préconisée pour favoriser les accouchements[23].

Il n'en demeure pas moins que la notion de sympathie se charge à la Renaissance d'une puissance considérable susceptible de rendre compte de l'action à distance. La traduction par Marsile Ficin des *Ennéades* de Plotin apporte à cette notion une indéniable radicalité, puisque chez le philosophe antique elle est une notion auto-suffisante qui explique, par elle-même, le fait que la corde d'instrument de musique puisse faire vibrer une autre corde pourtant distante[24]. Cette sympathie trouve cependant une explication par

[20] Jérôme Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. N. Weill-Parot, Florence 2008: *Conclusio*, p. 240-243.
[21] Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, rééd. 1997 (Quadrige), p. 12-13 sur la sympathie magique et religieuse.
[22] N. Weill-Parot, «Les images corporéiformes du *Picatrix* et la magie astrale occidentale», dans A. Caiozzo, J.-P. Boudet et N. Weill-Parot éd., *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident,* Paris 2011 (collection «Sciences, Techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières»), p. 117-136
[23] Iohannes Baptista Portae Neapolitanus, *Magiae naturalis libri XX,* Naples, Apud Horatium Saluianum, 1589: I.7. (Les analyses célèbres de Michel Foucault (*Les Mots et les Choses*, Paris 1966, p. 32 *sqq*) sur les «similitudes» à la Renaissance semblent peu utilisables. On est tenté de souscrire à la critique féroce, mais assez justifiée, de Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture, Michel Foucault*; *su*Ivi *de Foucaultphiles et foucaulâtres*, Paris 2010).
[24] Plotin, É*nnéades*, IV.4.41.

l'Âme du monde qui unit toutes les parties de l'univers mêmes distantes. L'univers est comme «un animal un» formant un «tout sympathique»[25]. Peut-on parler d'action à distance? Sans doute: certes, quelque chose, l'Âme du monde, est là pour combler la vacance entre les choses distantes qui agissent l'une sur l'autre et vient donc préciser la nature de cette sympathie. Mais comme, par définition, l'Âme du monde est immatérielle, il semble que l'on puisse parler d'une véritable action à distance.

Marsile Ficin lui-même, dans le *De vita coelitus comparanda*, diminue la portée radicale de la sympathie universelle plotinienne en faisant jouer au *spiritus* le rôle de liant que le philosophe antique assignait à l'Âme du monde. Sa cosmologie distingue, en effet, le *spiritus mundi* entre l'*anima mundi* et le *corpus mundi*[26]. Le statut intermédiaire du *spiritus* entre l'immatérialité de l'âme et la matérialité du corps en fait un vecteur physique des liens de sympathie de la *machina mundi*[27]. De ce fait, on peut considérer que l'action distante chez Ficin est moins formellement une action à distance que chez Plotin.

En revanche, un auteur comme William Gilbert, dans le *De magnete* (1600), assume pleinement l'animation générale du cosmos comme facteur suffisant pour expliquer un phénomène comme l'attraction magnétique. Défendant l'animation de la terre, Gilbert considère que l'aimant, «petite terre» (*terrella*), est comme animé et que la force magnétique, qui est animée ou qui «imite l'âme», dépasse en un certain sens l'âme humaine puisqu'elle n'est pas, elle, liée à un corps organique[28]. À cet égard, Gilbert fait la différence entre des phénomènes électriques, où il existe bien un contact *via* des effluves affectant le *medium*, et l'attraction magnétique qui ne fonctionne pas par un vecteur matériel de ce type[29].

À l'instar de Gilbert, Francis Bacon dans la typologie des actions à distance telle qu'avait pu la reconstituer jadis Mary B. Hesse, distingue lui aussi les apparentes attractions à distance, comme l'attraction électrique, explicables par des émissions corpusculaires (d'où l'influence du milieu intermédiaire) des véritables attractions à distance, comme l'attraction

[25] *Ibid.*, IV.4.32. Voir aussi R.Poma, *Magie et Guérison: la rationalité de la médecine magique*, XVI^e^-XVII^e^, Paris 2009, p. 249-253.

[26] Marsilio Ficino, *De vita*, III, cap. 1-4 .

[27] *De vita* III, cap. 3: «Igitur inter mundi corpus tractabile et ex parte caducum, atque ipsam eius animam, cuius natura nimium ab eiusmodi corpore distat, inest ubique spiritus, sicut inter animam et corpus in nobis, si modo ubique vita est communicata semper ab anima corpori crassiori» (Marsilio Ficino, *Three Books of Life*, éd. C. V. Kaske et J. R. Clarke, Binghamton (N.Y), 1989, p. 222). Sur le *spiritus* chez Ficin: D.-P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres 1958 (trad. fr. par Marc Rolland: *La Magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella,* Paris 1988, p. 46-52); Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Rome, 1977, p. 24 *et sqq.*; G. Federici Vescovini, *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 5 (1993), p. 71-90; Sylvain Matton, *Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, son influence*, dans J.-Cl. Margolin et S. Matton (dir.), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, Paris 1993, p. 123-192 (en partic. p. 142-148).

[28] William Gilbert, *De magnete, magnetisque corporibus et de magno magnete tellure*, Lyon 1600, V.12, p 208-210; Sur William Gilbert, voir notamment: Gad Freudenthal, *Theory of Matter and Cosmology in William Gilbert's* De magnete, «Isis» 74/1 (1983), p. 22-37; John Henry, *Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method*, «Journal of the History of Ideas», 62/1 (2001), p. 99-119.

[29] Mary B. Hesse, *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*, Westport Connecticut p. 90-91 a bien analysé cette distinction.

magnétique, où le *medium* n'est pas sollicité et qui se passent de tout corps pour véhiculer cette action[30].

L'action à distance étant une question partagée par les réflexions relevant de la philosophie naturelle et celles qui traitent de la magie, il semble utile d'essayer de saisir les implications des théories du premier type sur le champ de réflexion ouvert par le second.

4. L'action magique à distance à l'épreuve du «contiguïsme» physique

La question des opérations magiques a aussi été passée au crible des doctrines mises en œuvre pour expliquer une apparente action à distance. C'est ce qu'on observe, par exemple, dans les commentaires de la *Physique* de maîtres de la seconde moitié du XIV^e^ siècle et du XV^e^ siècle de la mouvance «saxo-buridanienne», c'est-à-dire des maîtres ès-arts qui suivent les modèles proches de Jean Buridan, Albert de Saxe et Marsile d'Inghen – une mouvance dominante. L'explication par la différence de prédisposition des corps est effectivement implicitement mise en question pour un certain nombre d'exemples énumérés dans ces commentaires par un exemple magique qui connaît des modifications au fil de la longue chaîne des commentaires de cette mouvance. Jean Buridan, dans le premier commentaire qu'il donna de la *Physique* (daté de 1350 environ), introduit l'exemple des sorcières (*sortilegae*) qui nuisent physiquement aux hommes pourtant éloignés d'elles, inaugurant là une tradition[31].

De ce point de vue la façon dont cet exemple est utilisé d'un côté par Albert de Saxe et de l'autre par Jean Buridan et Marsile d'Inghen est significatif du domaine maximal d'application de la théorie naturaliste et de ses limites. Albert de Saxe écrit que des «vieilles femmes à une grande distance provoquent le désir amoureux chez quelques personnes» et que le phénomène s'explique, comme dans le cas de l'aimant, par la multiplication des *species*[32]. Mais le problème à résoudre est plus ardu tel qu'il est formulé dans le dernier commentaire à la *Physique* (daté de 1352-1357) de Jean Buridan: ces «femmes malignes», en effet, en employant des «sortilèges», produisent sur ces hommes distants d'elles des altérations physiques «en les rendant malades» alors même qu'elles ne provoquent pas des altérations du milieu intermédiaire (*medium*); or il est précisé que «les hommes intermédiaires», c'est-à-dire ceux qui se trouvent sur la trajectoire de cette influence nocive mais qui ne sont pas les cibles de ces sorcières, ne subissent, eux, aucun dommage. Le problème est donc le suivant: la nature de ces hommes étant spécifiquement identique à celle de l'homme visé, l'argument de la différence de prédisposition entre le *medium* et l'*extremum* ne peut pas jouer. Buridan ne peut recourir à une explication naturaliste qui sauverait le phénomène comme le serait l'application de la doctrine de

[30] M. B. Hesse, *Forces and Fields*, op. cit., p. 91-97, cfr. notamment Francis Bacon, *Novum organum*, II.37 (trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris 1986, p. 268).

[31] Erfurt, Universitäts- und Forshungsbibliothek Erfurt/Gotha, Amplonianus F. 298, 1v-45r, ici: 37va; cfr. N. Weill-Parot, *Points aveugles*, *op. cit.* (ouvrage auquel je renvoie aussi pour tout le reste du paragraphe).

[32] Édité dans *Expositio et quaestiones in Aristotelis* Physicam *ad Albertum de Saxonia attributae*, éd. Benoît Patar, Louvain-la-Neuve – Paris 1999, vol. 3, p. 947.

la multiplication des *species*. Il est donc contraint soit de s'en prendre à l'intégrité de hypothèse, en supposant un contact physique – les sorcières étant supposées toucher leur victime par des mets, des boissons, des herbes ou des poisons –, soit de renvoyer à une explication démonologique en posant que les démons peuvent aller auprès de la victime et leur appliquer eux-mêmes, en toute discrétion, des actifs comme des poisons. Pour surmonter le problème insoluble, Buridan est donc conduit à sortir de cadre du la causalité physique pour s'en remettre soit à un artifice soit à une intervention démoniaque[33].

C'est aussi dans les mêmes termes que Marsile d'Inghen traite, dans son propre commentaire cet exemple des sorcières en lui apportant des caractéristiques particulières: il s'agit de sorcières qui piquent une image de cire à Paris et produisent des dommages sur un homme qui se trouve à Avignon. L'explication avancée met en jeu l'esprit malin qui, avec la permission divine, inflige directement par contact les blessures à la victime[34].

Toujours tributaires de ce modèle saxo-buridanien, d'autres commentateurs continuent d'affronter cet exemple qu'ils présentent chacun à leur manière. Ainsi, Johann Rucherat von Wesel (†1481), qui, après des études à Erfurt où il fut gradué ès-arts en 1445, devint théologien et fut l'un des pré-réformateurs, dans ses *Quaestiones de libris physicorum*, évoque ces sorcières qui, cette fois, au moyen de clous en fer ou en cuivre, provoquent à distance la cécité de leurs victimes. Comme Buridan, il se réfère à une explication de type démonologique[35]. En revanche, Jean de Chymiaco, devenu maître ès-arts à Paris en 1377, rapproche les sorcières agissant par leur «sortilèges» sur des hommes distants du modèle du basilic paralysant à distance par son regard – un rapprochement qui rappelle celui qu'effectue Albert de Saxe[36].

Qu'il s'agisse de l'explication naturaliste ou de l'explication démonologique, on ne saurait *stricto sensu* considérer l'action des sorcières comme une réelle action à distance. Un véhicule, la *species* ou le démon, assure le contact entre le moteur et le mû. Le statut de ce véhicule dans le cas des *species* le situe à l'extrémité du matériel et du spirituel; dans le cas du démon, il est admis généralement qu'il peut mouvoir localement des corps en raison d'un contact certes ambigu puisque certains le qualifient précisément de «virtuel» (type de contact utilisé comme une forme d'action à distance non assumée chez Duns Scot).

5. La magie entre Moyen Âge et Renaissance: norme théologique et sympathie

À partir du XIII^e^ siècle, les critères théologiques et scientifiques de délimitation entre la magie naturelle et la magie démoniaque se précisent. J'ai, à plusieurs reprises, proposé d'appeler «destinativité» le critère déterminant

[33] Iohannnes Buridanus, *Subtilissimae quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*, éd. Johannes Dullaert, Paris 1509: VII, f. 96ra.
[34] Marsilius Inguen, *Abbreviationes super octo libros physicorum* Aristotelis, Venise, heredum Octaviani Scoti et sociorum 1521: VII, f. 31ra.
[35] Erfurt, UFB, Amplonianus Q. 307, f. 159v.
[36] Ivi, Q. 304, f. 137rb.

permettant de faire le partage entre les deux types de magie[37]. Toutes les pratiques mises en œuvre qui peuvent être interprétées (selon les points de vue: celui du magicien ou celui du théologien) comme des signes adressés, destinés, à une intelligence supérieure (ange, démon ou esprit neutre) sont «destinatives». Or toute destinativité effectuée en dehors du cadre du rituel officiel de l'Église est, pour un théologien comme Thomas d'Aquin, considérée comme illicite et explicitement ou implicitement démoniaque (puisque les anges ne sauraient se commettre dans de telles pratiques magiques). Dès lors, la magie naturelle est précisément celle qui n'est pas destinative, c'est-à-dire celle qui parvient à substituer intégralement une causalité naturelle à une sémiologie démoniaque – même si une part de cette causalité doit garder une part d'occultation pour que l'opération demeure malgré tout magique et ne soit pas tout entière absorbée dans la science (la doctrine des propriétés occultes permettaient de surmonter ce paradoxe[38]). La notion d'«image astrologique», de talisman ne tirant son pouvoir que de l'influence naturelle des astres, forgée par le *Speculum astronomiae* au milieu du XIII^e^ siècle[39], répond entièrement à ce critère. Mais ce critère ne prend sa valeur que dans un cadre philosophique donné: celui du péripatétisme scolastique, où précisément la causalité contiguïste règne sans partage. La magie non destinative est celle où un enchaînement de causes contiguës parviennent à produire l'opération; celles où au contraire on constate une étrange béance dans la chaîne sont rapportées à l'illusion démoniaque, non parce que le démon pourrait enfreindre l'ordre des causes naturelles, mais parce qu'il peut grâce à son habileté et sa rapidité supérieures à celles de l'homme jouer sur des causes naturelles (autres que celles qui semblent habituelles ou manifestes) pour produire l'effet demandé. La figure d'envoûtement piquée par le magicien n'est en rien changée substantiellement au point de pouvoir agir à distance sur l'ennemi visé, elle n'est qu'un signe adressé au démon qui ensuite se charge directement d'aller blesser cet homme. Certes, on a vu que les modalités selon lesquelles l'être spirituel qu'est le démon agit sur la matière ne sont pas simples et pourraient jusqu'à un certain point être interprétées en termes d'action à distance, mais, au niveau de spéculation où l'on se situe ici, il est évident que l'action à distance au sens le plus commun n'est pas réalisée dans l'opération magique aux yeux du philosophe ou du théologien.

Cette nécessaire contiguïté explique aussi le hiatus entre *ars* et *natura* qui caractérise cette philosophie. En effet, l'opération artificielle humaine ne peut causer un effet que dans ce qui est immédiatement contigu et ne peut modifier la matière substantiellement; toute l'explication naturaliste du talisman naturaliste (ou «image astrologique») réside précisément dans

[37] N. Weill-Parot, *Les «Images astrologiques»*, op. cit., notamment, p. 36-37 et 905; id., *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). Astrological Images' and the Concept of «Addressative' Magic»*, dans J. Bremmer et J. R. Veenstra éd., *The Metamorphosis of Magic From Late Antiquity to Early Modern Period*, Louvain 2002, p. 167-187; id., *L'irréductible "destinativité" des images: les voies de l'explication naturaliste des talismans dans la seconde moitié du XV^e^ siècle*, dans Ph. Morel éd., *L'Art de la Renaissance entre science et magie*, Rome – Paris 2006, p. 469-481.

[38] N. Weill-Parot, *Science et magie au Moyen Âge*, dans J. Hamesse éd., *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998). Actes du II^e^ Congrès Européen d'Etudes Médiévales*, Turnhout 2004, p. 527-559; id., *Astrology, Astral Influences and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Traditio» 65 (2010), p. 201-230.

[39] N. Weill-Parot, *Les «Images astrologiques»*, *op. cit.*, p. 27 *sqq*.

le fait que l'homme prédispose simplement la matière à recevoir du cours de la nature la nouvelle forme substantielle. Il ne peut convoquer des forces distantes[40].

Les seules entités distantes qui entrent en jeu dans la magie sont les intelligences séparées qui perçoivent le signe envoyé par le nigromant dans les opérations de magie non naturelles. Le signe, par sa nature intellectuelle, ouvre une distance possible avec l'agent véritable de l'opération (le démon) – même si ensuite cette distance est comblée par l'intervention du démon qui agit dans le cadre de l'ordre naturel contiguïste.

Dans le cadre de la théologie et la philosophie naturelle scolastiques, l'impossibilité d'une action physique autre que contiguë ferme la porte à toute magie naturelle qui intégrerait une action à distance. En ce sens, même les rapports de *similitudo* sont toujours fondés sur un contact (l'intégration d'une nouvelle forme substantielle à la matière).

Or dans modèles néoplatonisants fondés sur les relations de sympathie, attestés au Moyen Âge à travers des œuvres comme le *De radiis* d'al-Kindi, mais triomphants dans la magie post-ficinienne[41], les causes pouvant avoir des effets naturels distants, de ce fait même les figures artificielles peuvent se trouver par le pouvoir de leur *figura* dotées de pouvoir par les archétypes qu'elles copient. Dans une telle *machina mundi* même les signes les plus irréductiblement destinatifs, comme les paroles ou les lettres écrites, peuvent se trouver dotées d'un pouvoir «naturel», puisque comme l'a rappelé Vittoria Perrone Compagni, la nature elle-même est étendue à un cosmos élargi qui intègre même les esprits, la nature est «magicienne»[42].

Le critère de la destinativité n'est plus pertinent dans ce nouveau contexte. Puisque même les rituels les plus explicitement destinés à des Intelligences peuvent recevoir une explication naturaliste à l'aide d'explication générale en termes de sympathie. Les formes d'action à distance, même dans leur version modérée (celle du *spiritus* ficinien), contribuent donc au dépassent du critère théologique de la destinativité.

Conclusion provisoire

La magie la plus complètement magique est celle qui ne fournirait aucune explication (démonologique, naturaliste etc.), mais se contenterait de constater l'efficacité d'une pratique ou d'un rituel; elle réaliserait pleinement l'essence magique qui réside dans le mystère de la cause: il suffit d'envisager le cas d'un non-initié mettant en œuvre une recette magique trouvée dans un livre[43]. De même, l'action à distance n'est réellement et pleinement action à distance que lorsqu'elle réalise un court-circuitage complet de l'espace

[40] N. Weill-Parot, *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge. Eléments de réflexion»*, «Revue d'histoire des sciences», 52/2 (1999), p. 207-240.

[41] Sur la magie talismanique ficinienne, voir, entre autres, N.Weill-Parot, *Pénombre ficinienne: le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés*, dans S. Toussaint éd., *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Paris 2002, p. 71-90 (série *Les Cahiers de l'humanisme*, 2); V.Perrone Compagni, *Ficino e la magia naturale*, dans S. Toussaint éd**.**, *Il pensiero di Marsilio Ficino***.** *Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*, Paris 2007, p. 69-83 («Cahiers accademia»,7).

[42] V. Perrone Compagni, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia,* dans D. Giovannozzi et M. Veneziani éd., *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Florence 2008, p. 243-267.

[43] Voir note 38.

(voire du temps) entre la cause et son effet. En somme, l'action à distance n'est complètement ce qu'elle est que quand elle est inexplicable. Sans doute l'interprétation ockhamiste de l'attraction magnétique, pour frustrante qu'elle soit pour qui l'observe en dehors de son cadre philosophique, celui d'une causalité fondée sur le principe d'économie, est sans doute celle qui s'approche le plus du sens maximal de l'attraction à distance. Mais ce modèle fut très isolé dans l'histoire de la physique médiévale. La voie néoplatonisante que proposent certains auteurs de la Renaissance, comme William Gilbert, confie à un véhicule le pouvoir attractif, mais comme ce véhicule est totalement immatériel, l'opération peut à bon droit être assimilée à une action à distance. Pour la magie, si les formes plus ou moins radicales d'action à distance «sympathique» facilitèrent les justifications naturalistes des opérations évoquées, elles le firent au prix d'un brouillage décisif du critère médiéval de la destinativité[44].

Le caractère paradoxal du point de vue causal de l'hypothèse d'une action à distance est sans doute encore visible aujourd'hui dans l`es débats de la physique contemporaine autour de l'alternative entre la physique quantique et le modèle d'Einstein[45].

[44] Pour une étude récente sur la sympathie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles: R. Poma, *Magie et Guérison*, op. cit.

[45] A.E. Chubykalo, V. Pope, Roman Smirnov-Rueda éd., *Instantaneous Action at a Distance in Modern Physics*: *"Pro"and "Contra"*, Huttington N.Y. 2001, p. ix: «This is the so-far unanswered question of whether the movements of distance-separated objects are correlated in the way quantum physics requires or whether, according to Einstein, they can influence one another only by mechanical agencies travelling between them at speeds limited to that of light».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/6:

Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More

di Koen Vermeir

Abstract: Stories of the maternal imagination, imprinting images on the fetus or deforming it, were commonplace in the early modern period. The recent secondary literature has discussed theories of the maternal imagination in relation to animal generation and heredity, but has ignored the broader context of theories of the powerful imagination. In this article, I will show how a curious story about a cherry, imprinted on the skin of a fetus, was used by the Neo-Platonist philosopher Henry More as an occasion to explore stronger powers of the imagination, which could act outside the body. On the one hand, theories of a powerful imagination, as advocated by Pomponazzi and Vanini for instance, were used to naturalize wondrous phenomena and to deny spiritual action in the world. In contrast, for More, stories about preternatural wonders provided empirical proof for the activity of immaterial spirits. More denied that a material imagination could have strong powers, and he argued that it was only due to the assistance of the Spirit of Nature that the human and demonic imagination had the stunning powers that were attributed to them. Studying Henry More's account allows us to recognize strikingly different views of the human mind that held sway in the early modern period, as well as the importance of theories of imagination for contemporary debates about witchcraft, atheism and materialism.

***

L'*opus magnum* di Johan Baptista van Helmont fu pubblicato postumo nel 1648 per opera del figlio, Franciscus Mercurius van Helmont. Questa sfida monumentale alla medicina Galenica conteneva ripetute descrizioni degli straordinari poteri dell'immaginazione. In uno degli esempi da lui preferiti, il fisico e alchimista di Bruxelles descrive le ripercussioni dell'immaginazione di una donna, che aveva una grande voglia di ciliegie mentre era in cinta. Proprio in quel periodo, la donna si grattava spesso la fronte con un dito. Ne risultò che, proprio sulla fronte del bambino che diede alla luce, si era formata una macchia a forma di ciliegia.

Racconti come questo non erano insoliti all'epoca: nel suo trattato sulle armi a salve, pubblicato nello stesso anno, Sir Kenelm Digby fornisce un esempio simile dei poteri dell'immaginazione materiale. Egli descrive come una giovane donna in cinta era stata travolta dalla moda del momento, e dedicava molta cura nel dipingere dei nei artificiali sul suo viso. Digby la avvisò di fare attenzione, perché se la sua immaginazione e il suo desiderio fossero stati troppo concentrati sul suo trucco, avrebbe potuto generare un figlio pieno di questi nei. Il suo consiglio però non fu ascoltato: poche settimane dopo, la giovane diede luce a un bambino con un enorme neo al

centro della fronte, che manifestava, non senza ironia, l'oggetto del desiderio della madre.

1. Introduzione: voglia di ciliege

Van Helmont tuttavia aggiunse un curioso dettaglio alla sua storia: l'immagine della ciliegia impressa sulla pelle del bambino cambiava colore a seconda della stagione – verde, gialla, rossa – come se una vera ciliegia maturasse sul suo corpo. Secondo van Helmont questo stava a indicare che, in qualche modo, le essenze di tutte le cose esistenti sono nascoste in noi, e possono essere manifestate dall'immaginazione. L'immaginazione è in grado di produrre idee che diventano, in un certo senso, "concrete"; in questo caso, è apparsa una vera ciliegia sulla pelle del bambino. La notizia, così come la riporta Ven Helmont, era più che strabiliante. Quando il bambino, una volta adulto, visitò la Spagna, la mutazione dei colori avvenne in anticipo, assecondando la successione delle stagioni di quel Paese: questa correlazione confermava l'esistenza di un'azione a distanza esercitata da qualche tipo di spirito. Per van Helmont, l'immaginazione era una specie di magnetismo che agiva a distanza, o vice versa, i magneti possedevano in sé una specie di immaginazione attiva[1]. Storie simili sugli straordinari poteri dell'immaginazione non erano riportate solo per effetto della curiosità e dello stupore che destavano. Esse erano trattate come fatti, confermati da diversi testimoni, che servivano a sostenere specifici sistemi medici e filosofici. Per van Helmont, questo era un modo per dimostrare i limiti della teoria galenica.

Il racconto di van Helmont fu ripreso da Henry More, e divenne l'esempio centrale in sostegno del suo sistema filosofico[2]. Henry More conosceva bene Franciscus Mercurius van Helmont, figlio e editore di Johan Baptista, e fu fortemente influenzato dalle teorie mediche della loro famiglia. In questo articolo considererò la riappropriazione dell'esempio di van Helmont, e degli altri aneddoti sui poteri dell'immaginazione, e il modo in cui More li articolò per supportare gli elementi essenziali delle sue teorie filosofiche. La letteratura secondaria recente ha discusso le teorie dell'immaginazione materiale in relazione alla generazione animale e alla trasmissibilità, ignorando il contesto più generale della teorizzazione della potenza immaginativa[3]. In questo articolo cercherò di dimostrare come i

[1] L'esempio della ciliegia viene accuratamente riportato in più luoghi da van Helmont, si v. Johan Baptista van Helmont, Ortus medicinae, 1648, pp. 40, 341, 351, 362, 538, e in particolare 772-3. Per quanto riguarda il magnetismo e l'immaginazione, si v. R. Poma, *Magie et guérison: la rationalité de la médecine magique, XVIe-XVIIe*, Paris 2009.

[2] Cfr. Henry More *The Immortality of the Soul*, cap. 7. Le principali opere di More saranno indicate con le seguenti abbreviazioni: **AA**: *An Antidote against Atheism*; **ET**: *Enthusiasmus Triumphatus*; **IS**: *The Immortality of the Soul*. In questo articoli si è adottata una raccolta di opere di More edita nel 1662 (*A Collection of Several Philosophical Writings*, London) che contiene i testi utilizzati: **GMG**: H. More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London 1660); **EM**: H. More, *Enchiridion Metaphysicum* in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera Philosophica* (London 679).

[3] Si v. J. E. H. Smith, *Imagination and the Problem of Heredity in Mechanist Embryology*, in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, edited by J. E. H. Smith, Cambridge 2006, pp. 80 – 99; A. Blank, *Material souls and imagination in late Aristotelian embryology*, in «Annals of science» 67, 2010, pp. 18 – 204.

racconti di van Helmont furono utilizzati per esplorare le azioni delle anime dopo la morte, il potere dei demoni e delle ombre del paradiso celeste. Inoltre, la ciliegia impressa sulla pelle del feto fornì a More la prova empirica per ipotizzare un'attività dello Spirito della Natura, e fu di supporto nella sua difesa della cristianità contro atei e fanatici.

2. Il potere dell'immaginazione

L'idea che l'immaginazione di una donna potesse avere effetti sull'embrione non era una novità. Già Quintiliano riferiva di un episodio simile: se una donna avesse visto una bellissima statua di Adone al momento della concezione, il bambino sarebbe stato bello nonostante la bruttezza del padre, mentre, se avesse pensato a un Etiope, il nascituro avrebbe avuto la pelle scura. Persino nella Bibbia questo fenomeno è menzionato già nella storia di Giacobbe: il suo bestiame generava cuccioli striati o pezzati, a causa di alcune verghe decorate che egli aveva posato nell'acqua dell'abbeveratoio. Queste storie si diffusero soprattutto nella prima epoca moderna, perché considerate nelle discussioni mediche, e si mise in discussione l'esatta natura dell'immaginazione, e l'estensione del suo potere[4].

Le teorie sull'immaginazione nel Rinascimento erano basate su un misto di cognizioni di filosofia antica e tradizione medica. Nel *De anima*, Aristotele caratterizzò l'immaginazione soprattutto come facoltà cognitiva. La fisiologia dell'immaginazione fu scoperta da Galeno, che diede le basi per la fondazione di un sistema medico che avrebbe dominato fino al XVII secolo. Galeno identificò lo *pneuma*, o spirito animale, come uno strumento dell'anima. Lo spirito vitale era costituito dall'aria e dai vapori degli umori che avevano sede nel cuore. Trasportati dal sangue, gli spiriti vitali passano attraverso i ventricoli e i sottili vasi sanguigni del cervello, dove vengono rarefatti e miscelati con l'aria per produrre lo spirito animale che consiste nella materia sottilissima. È in questo spirito animale che consiste l'immaginazione, e risiede nei gangli del cervello. Lo spirito animale trasporta le percezioni sensibili all'immaginazione, e ne restituisce le specie intenzionali al corpo. A causa del suo ruolo mediatore tra mente e corpo, l'immaginazione è soggetta a disturbi fisici e allo squilibrio dei fluidi corporei, che determinano l'insanità mentale; essa però può essere anche causa di malattie psicosomatiche. Alcuni autori di epoca rinascimentale, comunque, le attribuiscono facoltà ancora più potenti, contravvenendo al sistema galenico tradizionale.

Nel Rinascimento non era insolito distinguere in tre o quattro livelli diversi il potere dell'immaginazione[5]. *In primis*, c'è un potere psicosomatico dell'immaginazione che agisce sul proprio corpo. Quest'azione psicosomatica era ampiamente riconosciuta, le discussioni intorno a questa giocarono un ruolo in diversi ambiti, soprattutto in quello medico, ma anche in quello

[4] Per una rapida ricognizione (in lingua italiana) sulla storia dei poteri dell'immaginazione, si v. T. Griffero, *Immaginatione Attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003. nel volume è contenuto solo un rapido *excursus* su More, cfr. p. 100.

[5] Cfr. la distinzione in tre parti di Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon* (E. Spedding ed.), Stuttgart 1989, vol. II, *Sylva Silvarum* § 944: «The power of imagination is of three kinds; the first upon the body of the imaginant, including likewise the child in the mother's womb; the second is, the power of it upon dead bodies, as plants, wood, stone, metal, &c.; the third is, the power of it upon the spirits of men and living creatures».

filosofico e religioso. Le immagini e l'immaginazione possono per esempio farci arrossire, o stimolarci sessualmente. L'estensione di queste operazioni era tuttavia controversa, e i fisici così come i filosofi si chiedevano in quale misura l'immaginazione potesse effettivamente trasformare il corpo. Michel de Montaigne afferma che alcuni autori hanno attribuito le stimmate di san Francesco alla forza dell'immaginazione e non a un miracolo[6]. Si credeva inoltre che la forza dell'immaginazione potesse trasformare gli uomini in lupi mannari. Ricerche mediche sull'economia del corpo, la circolazione dei vapori, gli spiriti animali e il sangue, l'analisi del cervello e le teorie filosofiche sull'azione delle facoltà inferiori dell'anima, furono momenti essenziali che sfidarono o supportarono versioni particolari di questa nozione di immaginazione.

Un secondo livello del potere dell'immaginazione era rappresentato dalla forza dell'immaginazione della madre, in grado di agire sul feto non ancora nato[7]. Thomas Fieno, professore di medicina conservatrice presso l'università di Lovanio, definiva l'embrione un "alieno nel corpo"[8]. Il feto era distinto dal corpo materno, ma nonostante questo era fisicamente connesso con la madre. A causa del diretto legame fisico tra loro, non era affatto strano che l'immaginazione della madre fosse efficace non solo sul proprio corpo, ma anche su quello del bambino non ancora nato, per il tramite di alcuni principi psicosomatici. Fienus difendeva teoria tradizionale secondo cui le emozioni forti influenzavano il corpo, intromettendosi nell'equilibrio dei quattro umori costituenti, e questo avrebbe avuto effetti anche sul bambino. La forza dell'immaginazione materna sul feto era come una diretta estensione dell'immaginazione psicosomatica, e anche Francis Bacon la considerava alla stessa stregua[9]. Dal momento che il corpo del feto era in uno stadio di formazione, e dunque ancora piuttosto malleabile, l'immaginazione poteva facilmente lasciarvi un'impressione, proprio come avrebbe potuto fare sul corpo della madre. Erudite discussioni si incentravano in questo periodo sul come la materia del feto fosse ancora abbastanza "tenera" perché queste impressioni vi potessero lasciare il segno, anche se le prodigiose storie spesso raccontavano gli effetti dell'immaginazione della madre limitatamente al periodo della gravidanza[10].

La storia del bambino con il segno della ciliegia di van Helmont indicava molteplici conseguenze: in questo caso, l'immaginazione della madre non si limitò a imprimere un'immagine sul corpo del bambino, ma riuscì a comunicare anche qualcosa di simile all'essenza della ciliegia. Inoltre, la ciliegia creata dall'immaginazione, si trovava in una specie di connessione

[6] Michel de Montaigne, *Essais,* Paris 1965, libro I, n° 21.

[7] Per un'aggiornato resoconto sul ruolo dell'immaginazione nelle teorie della formazione del feto nel Rinascimento, si v. tra tutti A. Blank, op. cit.

[8] Thomas Fienus, *De Viribus imaginationis Tractatus,* Louvain: Gérard Rivius, 1609.

[9] Francis Bacon, cit., § 944.

[10] Van Helmont racconta che nel 1602, negli ultimi anni della guerra tra Spagna e Paesi Bassi, in piena gravidanza la moglie di Marcus van Vogelaar, mercante di Anversa, vide un soldato ferito che chiedeva l'elemosina. L'uomo aveva perso il suo braciio destro nella battaglia di Ostend (160 – 1604), e che ogni volta portava con sè il suo braccio ricoperto di sangue per enfatizzare l'effetto drammatico. Questo episodio provocò un'impressione talmente violenta nella donna spaventata, che diede alla luce dopo qualche giorno una bambina con un solo braccio, mentre sull'altro late del corpo aveva solo una ferita macchiata di sangue. In ogni caso, non è chiaro se si trattò di una nascita prematura. Cfr. van Helmont, op.cit., p. 599-600.

simpatetica con la realtà esterna. Van Helmont perciò concepì una teoria di un'immaginazione simpatetica ancora più forte, che connetteva alcuni aspetti del mondo esterno con dei vincoli invisibili[11]. Egli non fu l'unico a sostenere questa teoria: infatti, anche il più noto riformatore della medicina Theophrastus Bombastus von Hohenheim, meglio noto come Paracelso, teorizzò l'esistenza di un'immaginazione estremamente potente. Secondo Paracelso, l'immaginazione aveva un ruolo centrale nella guarigione, ma l'immaginazione turbata e sovreccitata di una donna in cinta che sta per morire poteva creare malattie contagiose e persino causare la peste per imprimerla sullo spirito vitale di una vittima[12]. Il potere dell'immagine materna diventa così parte di una dinamica più ampia dei poteri dell'immaginazione, che comprende gli effetti sui corpi esterni e sulle persone.

Il terzo grado di forza dell'immaginazione riguardava quindi gli oggetti esterne al corpo, a volte anche quelle distanti. Alcuni sostenevano che l'immaginazione potesse creare apparizioni nel cielo o influenzare la crescita delle piante o i movimenti delle carte mischiate in un mazzo. Al quarto livello, l'immaginazione affettava il corpo e la mente delle altre persone. Fenomeni come la fascinazione, l'occhio del demonio, malattie contagiose e stregoneria, erano spiegati da alcuni in termini di poteri dell'immaginazione, mentre altri credevano in uno spirito dominante, il che voleva dire che qualcuno poteva controllare la mente e la volontà altrui. Si trattava tuttavia di una questione molto controversa. Gli aneddoti e le loro spiegazioni riguardanti la forza dell'immaginazione erano al limite di quanto potesse essere considerato possibile e accettabile per motivi empirici, epistemologici e religiosi. Un'importante ragione per cui quest'idea di una potentissima immaginazione era sospetta, consiste nel fatto che gli eventuali miracoli, e lo stesso potere divino degli oggetti sacri, venivano spiegati in termini naturali. Un secondo motivo è che l'idea di uno spirito dominante si rivela problematica nella concezione ortodossa della volontà. Infine, alcune teorie dei poteri dell'immaginazione affondavano le loro radici in tradizioni intellettuali estremamente sospette.

Quando Henry More volle assumere alcune considerazioni sugli straordinari poteri dell'immaginazione, si rese conto che avrebbe dovuto navigare tra la Scilla dell'ateismo e il Cariddi del fanatismo. Da una parte, poteva sfruttare la storia della ciliegia, per esempio, per dimostrare l'evidenza dell'esistenza degli spiriti immateriali; dall'altra, aveva l'esigenza di liquidare le teorie di Paracelso, Pomponazzi, Vanini, e di altri autori centrali della tradizione dei poteri dell'immaginazione, perché atei e fanatici. Ne parlava come dei principali oppositori, con lo scopo di scampare i pericoli religiosi ed epistemologici associati alle loro teorie.

Per Henry More la difesa dell Cristianità esprimeva se stessa in due centrali preoccupazioni. Come prima cosa, More organizzò un attacco all'ateismo nel suo *An Antidote against Atheism*. Questa ossessione per

[11] Si v. G. Giglioni, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont*. Milano 2000.

[12] Si v. per esempio A. Weeks, *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany 1997, pp. 69-71; 138-40, e H. Schott, *Paracelsus and van Helmont on Imagination: Magnetism and Medicine before Mesmer*, in *Paracelsan Moments: Science, Medicine, and Astrology in Early Modern Europe*, a cura di G. Scholz Williams and C.s Gunnoe Jr., Kirksville 2002, pp. 135-47.

l'ateismo si sarebbe estesa in tutta la sua opera; il pericolo dell'ateismo era percepito come molto acuto nel diciassettesimo secolo, in parte a causa della ripresa di correnti filosofiche come lo Stoicismo, il Pirronismo e l'Epicureismo, e nuove filosofie che includevano alcune interpretazioni di Cartesio, Hobbes, e in seguito Spinoza[13]. More scelse due tipi di ateismo: Aristotelico ed Epicureo[14]. Egli si oppone all'ateismo degli aristotelici radicali, perché sostengono che tutti i miracoli e le apparizioni sono effetti delle stelle o dell'immaginazione; in particolare accusa Pomponazzi, Cardano, Gaffarel e Vanini[15]. La seconda corrente ateista era quella dell'Epicureismo, recentemente riportato alla luce da Gassendi. Nel suo *Antidote*, More scocca le sue frecce contro gli epicurei in generale, ma il suo attacco è rivolto soprattutto a Lucilio Vanini[16]. Cosa ancora più importante, Vanini e Pomponazzi erano conosciuti specificamente per le loro teorie sulla forza dei poteri dell'immaginazione.

3. Apparizioni "fanatiche"

Il secondo obiettivo di More era l'ancora più pericoloso fenomeno della falsa religione, questione ampiamente discussa nel suo *Enthusiasmus Triumphatus*[17]. L'idolatria è particolarmente pericolosa perché può insidiare i cristiani onesti e introdurli con l'inganno alle eterodossie segrete. Inoltre, il caos religioso e l'instabilità che aveva creato erano facilmente trasferite al mondo della politica, così come apparve chiaramente dagli anni turbolenti che precedettero la Controriforma. In quel tempo, fu relativamente semplice liquidare le idee non condivise come "fanatismi", e More fornisce un eccellente esempio di questa retorica. Una delle ragioni per cui era preoccupato dal fanatismo è che a causa di una precedente controversia con Thomas Vaughan, in cui egli tentò di prendere le distanze dall'ultima opera magica di More. More accantonò le «prepostere e fortutite immaginazioni» di Vaughan, facendo ricorso a ogni tipo di linguaggio abusivo che riferisce al pernicioso effetto delle mere «immaginazioni e fantasticherie». Per esempio, scrive, con ritmo inarrestabile:

[13] Per l'ateismo nell'Inghilterra del XVII secolo, si v., tra gli altri, G. E. Aylmer, *Unbelief in seventeenth-century England*, in *Puritans and Revolutionaries*, a cura di D. Pennington and K. Thomas, Oxford 1978, pp. 22-46; M. Hunter, *The Problem of Atheism in Early Modern England*, in «Transactions of the Royal Historical Society», serie V, vol. 35 (1985), pp. 135-157. Si rimanda a R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, London 1678, per una descrizione contemporanea delle correnti atee.

[14] GMG, p. 335. A volte More confonde Aristotelismo ed Epicureismo nelle sue accuse contro l'ateismo. Qui infatti, Vanini è classificato come aristotelico, quando poco prima compariva tra gli epicurei (Ivi, p. 282, cfr. anche EM, p. 303). Qui comunque l'elemento rilevante è la teoria dei vapori materiali e degli *effluvia* (provenienti dagli astri o dall'immaginazione umana), che viene usata per naturalizzare gli eventi straordinari e I miracoli. Sul contesto di questa teoria, rimando al mio articolo *The "Physical Prophet" and the Powers of the Imagination*, Part I: *A case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710)*, in «Studies in History and Philosophy of Science» vol. 35, n°4 (2004), pp. 561-591.

[15] Cfr. GMG, pp. 282; 334-360; stampate separatamenente come un volume autonomo dal titolo *Tetractys Anti-Astrologica*, London 1681, e in EM, pp. 302-307.

[16] Cfr. AA, p. 138.

[17] Per quanto riguarda il fenomeno del fanatismo, si rimanda in particolare a M. Heyd, *«Be Sober and Reasonable». The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth century,* Leiden 1995.

And hence so much spurious and phantastick knowledge multiplies now adayes, to the prejudice of mans understanding, and to the intangling him in vain and groundlesse imaginations, fortuitously sprung up from uncircumspect Melancholy, dazled and stounded with the streamings and flashes of its own pertinacious phansie. [...] And then bidding adieu to Reason, as having got some principle above it, measures all truth merely by the greatness and powerfulnesse of the Stroke of the Phantasme[18].

Nelle sentenze che avviano l'edizione del 1655 di *An Antidote against Atheism*, così come in quella del 1652 dell'*Atheismus Thriumphatus*, More afferma chiaramente che una forte immaginazione o fantasia era la causa sia dell'ateismo che del fanatismo:

Atheism and *Enthusiasm*, though they seem so extremely opposite to one another, yet in many things they do very nearly agree. For, to say nothing of their joynt conspiracy against the true knowledge of God and Religion, they are commonly entertain'd, though successively, in the same complexion. For that Temper that disposes a man to listen to the Magisterial Dictates of an over-bearing *Phansy*, more than to the calm and cautious insinuations of free *Reason*, is a subject that by turns does very easily lodge and give harbour to these mischievous Guests[19].

In un altro senso, una forte immaginazione poteva anche essere segno di entrambi, sia dell'ateismo che del fanatismo. Inoltre, colpisce il fatto che More scelse questi filosofi e fisici che difesero le teorie di una forte immaginazione (con caratteristiche simili a quelle dell'immaginazione del terzo o quarto livello della nostra classifica) come bersagli della sua invettiva. Paracelso, Pomponazzi e Vanini sono menzionati più volte e sono attaccati, il primo in quanto fanatico, gli altri due perché atei, anche se vengono spesso accusati di entrambi gli epiteti[20].

Paracelso è immediatamente liquidato a causa del suo estremo fanatismo:

These are the rampant and delirous Fancies of that great boaster of Europe, *Paracelsus*, whose unbridled imagination and bold and confident obtrusion of his uncouth and supine inventions upon the world has, I dare say, given occasion to the wildest Philosophicall Enthusiasmes that ever was broached by any either Christian or Heathen[21].

Poi, More inizia a discutere la miracolosa influenza che attribuiva ai cieli, e all'idea che ogni cosa fosse Dio. Tuttavia questo, conclude More: «if I understand any thing, is no better then *Atheisme*. For it implies that God

[18] Henry More [Alazonomastix Philalethes], *Observations upon Anthroposophia Theomagica, And Anima Magica Abscondita*. London 1655; su osservazioni come questa: *passim*, e si v. la lunga citazione a p. 66. Per dei riferimenti bibliografici sulla controversia, anche se non recentissimi, si v. N. L. Brann, *The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England: A Case Study of the Vaughan-More Debate*, in «The Huntington Library Quarterly» vol. 43, n° 2 (1980), pp. 103-126; F. B. Burnham, *The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, n° 1, pp. 33-49.
[19] ET, p. 1.
[20] Cfr. ET, pp. 33-35.
[21] *Ibid.*.

is nothing else but the *Vniversall Matter* of the world»[22]. Qui, fanatismo e ateismo si fondano l'uno sull'altro. Se le stelle rappresentano la presenza di Dio, ogni cosa dovrebbe potersi risolvere nel potere delle stelle, ed è esattamente questo che sostengono gli ateisti come Pomponazzi e Vanini, «so that these wilde fancies of the Enthusiasts are in truth the chiefe Props or Shelters that Atheists uphold or defend themselves by»[23]. Bisogna notare che l'immaginazione rivestiva un ruolo importante nelle teorie di Paracelso, cosa che More ammetteva[24]. Inoltre, si dovrebbe argomentare allo stesso modo la teoria di un'immaginazione più potente della cosiddetta "materia universale": se le viene attribuito così tanto potere, dovremmo essere in grado di spiegare qualcosa con questa, e non avremmo più bisogno di riferire un'azione a Dio, quando si tratta di comprendere il mondo. Per usare le parole di More, anche se forse fuori dal contesto: «what footsteps does there remain of proof that there is any God or Spirits?»[25].

More riconosce che Paracelso, Pomponazzi e Vanini abbiano sostenuto i poteri forti dell'immaginazione. Nel *The Immortality of the soul*, li accomuna ai più noti filosofi pagani: «To such an extent as this have *Avicenna, Algazel, Paracelsus, Pomponatius, Vaninus* and others, exalted the power of humane Imagination»[26]. Spiega che essi attribuiscono un potere così straordinario alla forza dell'immaginazione, che questa avrebbe potuto influire sui corpi degli altri a distanza, tanto da infliggere malattie, guarire i malati, causare tempeste (cfr. Paracelso), spazzare via cavalli e cammelli (esempio tratto da Algazali) e produrre ogni genere di stregoneria. More rifiutò con veemenza la dottrina di questi autori sulla forza dell'immaginazione, perché essi materializzavano i fenomeni spirituali e naturalizzavano il sovrannaturale. D'altra parte, egli non voleva rifiutare le testimonianze di van Helmont, che erano riportate in circostanze così oneste e credibili, e fece della storia della ciliegia la pietra angolare della sua filosofia. Per comprendere la diversa reazione di More alle varie teorie del potere dell'immaginazione, c'è bisogno come prima cosa di capire quale sia il suo approccio all'ateismo e al fanatismo, e allo stesso modo gli elementi centrali del suo sistema metafisico.

4. Spiriti e immaginazione

Nel XVII secolo, il pericolo percepito di materialismo e ateismo incrementò notevolmente[27]. Ispirati da una nuova concezione anatomica, fisiologica, e di filosofia naturale, filosofi come Hobbes e Descartes fornirono una spiegazione meccanica del corpo umano. Il corpo e le parti materiali dell'anima, come la percezione e l'immaginazione, sembravano sufficienti a sostenere le capacità basilari degli animali e degli esseri umani. Il dualismo di Descartes rese particolarmente semplice per i materialisti fare a meno della parte immateriale dell'anima. Nel corso del secolo, le

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] Ivi, p. 32.
[25] *Ibid.*
[26] IS, p. 169.
[27] Questo paragrafo si rifà direttamente al mio articolo *Imagination between Physic and Philosophy. On the Central Role of the Imagination in the Work of Henry More* (1614-1687), in «Intellectual History Review», vol. 18, n°. 1, (2008), 119 – 137.

loro visioni radicali avrebbero condotto a un genere di materialismo che allarmò Henry More e molti altri contemporanei. I filosofi ortodossi erano preoccupati a causa della complessità dell'anima, dovendo considerare la tradizione filosofica e il dogma cristiano, e rifiutavano una riduzione al materialismo. Nella sua opera, More intraprese la sfida di far convivere queste diverse istanze di pensiero: integrò il dualismo di matrice cartesiana, e una particolare attenzione alla fisiologia del corpo, con la tradizione neoplatonica e la dottrina cristiana dell'anima. In questo modo voleva salvaguardare l'immaterialismo dai filosofi materialisti radicali. Per farlo, doveva sviluppare una nuova nozione di immaginazione.

More esprime la sua opposizione ai fisici e filosofi materialisti, che insegnano che la teoria degli spiriti animali è sufficiente per spiegare le funzioni fisiologiche e intellettuali dell'uomo:

> that which impresses *Spontaneous Motion* upon the *Body*, or more immediately upon the *Animal Spirits*, that which *imagines*, *remembers* and *reasons*, is an *Immaterial Substance distinct from the Body*, which uses the *Animal Spirits* and the *Brains* for instruments in such and such Operations[...]. And thus we have found a *Spirit in the proper Notion and signification* that has apparently these Faculties in it, it can both understand, and move Corporeal Matter[28].

Seguendo il pensiero di More, per comprendere le facoltà dell'anima quali l'immaginazione, la memoria e la ragione, c'è bisogno di presupporre uno spirito immateriale in grado di guidare gli spiriti materiali nel loro esercizio e nelle loro differenti funzioni.

Nel primo periodo moderno si pensava generalmente che le funzioni più basse dell'anima (percezione, memoria e immaginazione) fossero facoltà materiali costituite di spiriti animali e localizzate in diverse parti del cervello. Molto controversa tuttavia era l'idea che alcune parti del cervello fossero responsabili anche della razionalità. Le spiegazioni del processo intellettuale, sia quelle meccanicistiche che quelle vitalistiche, secondo More, erano rischiose. Se la complessa organizzazione meccanica o la materia sensibile potevano spiegare tutti i processi fisiologici e psicologici, si poteva fare a meno di un'anima immateriale. Per i filosofi di tradizione cristiana, l'immaginazione mette in comunicazione il corpo materiale e l'anima spirituale, condividendo le caratteristiche di entrambi. Ma l'immaginazione, come facoltà materiale, potrebbe giungere a usurpare le funzioni delle facoltà più nobili, o in alternativa, queste facoltà nobili potrebbero essere interpretate come materiali nello stesso modo in cui lo è l'immaginazione. Il risultato può essere la negazione di un'anima immateriale, conclusione materialista e atea che More cerca di prevenire[29].

More cerca di allontanarsi da questo tipo di ragionamento creando un'acuta distinzione metafisica tra materia e anima, e si oppose fermamente a tutte le teorie contemporanee sulla sensibilità o sulla materia animata come teorie di "emergenza", basate sull'organizzazione biologica e sulla complessità[30]. More sviluppò un originale sistema metafisico nel quale la

[28] AA, p. 36 (corsivo mio).

[29] Per la risposta di More a Hobbes, ai cartesiani e agli Spinozisti, si v. A. Jacob, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim 1991, e Gabbey, *Philosophica Cartesiana Triumphata*.

[30] Per la critica di More al fisico vitalista Glisson, si v. Henry, *Medicine and pneumatology*. Per una trattazione su Glisson, si rimanda a G. Giglioni, *The Genesis of Francis Glisson's*

materia è puramente passiva, e lo spirito immateriale è l'unico principio attivo esistente nel mondo. Nel *The Axiom*, così come all'inizio del *The Immortality of the Soul*, il corpo è definito come una sostanza divisibile e impenetrabile. Lo spirito, o sostanza immateriale, è definito come il suo opposto: indivisibile e penetrabile[31]. L'idea di More che entrambe le sostanze siano estese colpisce particolarmente; esse occupano una determinata porzione di spazio. A volte More spiega le proprietà dello Spirito ricorrendo a una sfera di luce: essa è estesa e penetrabile, ma non se ne può tagliare una parte e separarla dal resto. Inoltre, uno spostamento dal centro dell'orbita, così come una cambiamento del colore o della luminosità, altereranno tutta la sfera contemporaneamente, brillante dimostrazione dell'unità dello spirito[32].

Un forte dualismo metafisico come questo è il primo passo nella salvaguardia dell'esistenza indipendente dello spirito immateriale: prende sul nascere la possibilità che la materia sensibile così come gli spiriti animali siano sufficienti per spiegare percezione, pensiero e azione. Per contro, essendo Neoplatonico, More accetta l'idea di Platone che il cervello, la corona o gli spiriti animali servano solo come strumento di un'anima immateriale. In particolare sostiene che essi non possono essere identificato con il comune percipiente o senso comune. Senza un'anima, essi non possono fare leva su un principio valido di mozione spontanea: essi sono solo solo materia, e non possono muoversi da soli.

Nella prefazione al *The Immortality of the Soul*, More sostiene che la filosfia di Descartes dovrebbe essere oggetto di studio in tutte le università. Per una specifica ragione:

> That the Students of Philosophy may be throughly exercised in the just extent of the *Mechanical powers of Matter*, how farre they will reach, *and where they fall short*[33].

Nel corpo del testo, egli rifiuta il modello di corpo puramente meccanico di Descartes e Regius, con lo scopo di dimostrare che è necessario introdurre un principio spirituale. Illustra i limiti del modello cartesiano spiegando come gli spiriti animali passino attraverso i nervi e muovano i muscoli. La concezione di More è la seguente: si immagini che vogliamo aprire il pugno chiuso di qualcuno. Dovremmo sforzarci molto se questa persona fa resistenza. Se questi invece non oppone resistenza, allora, sarà facile aprire la sua mano. Meccanicamente, le due situazioni sono identiche; è solo un atto della volontà – contrario o no – a fare la differenza. Secondo More, i soli movimenti meccanici non possono spiegare la differenza tra due situazioni, e c'è bisogno di introdurre un principio immateriale per comprendere quello che accade. In aperto contrasto con Descartes, More conclude che:

> it is the mere *Imperium* of our *Soul* that does *determine* the *Spirits* to this *Muscle* rather than the other, and holds them there in despite of external force. From whence it is manifest that brute beasts must have *Souls* also[34].

Philosophy of Life (PhD dissertation), Johns Hopkins University 2002.

[31] Cfr. IS, pp. 19-21.

[32] AA, p. 173.

[33] IS, p. 13 (corsivo mio).

[34] Ivi, p. 82.

La differenza principale dalla tradizione medica è la sua insistenza sul fatto che gli spiriti animali o il cervello, da soli, non possano essere gli unici principi a causare funzioni come la percezione o l'immaginazione, o a muovere il corpo:

> I demand therefore, to what in the *Body* will you attribute *Spontaneous Motion*? I understand thereby, A power in our selves of moving or holding still most parts of our Body, as our hand, suppose, or little finger. If you will say that it is nothing but the *immißion* of the *Spirits* into such and such Muscles, I would gladly know what does *immit* these *Spirits*, and *direct* them so curiously. Is it *themselves*, or the *Brain*, or that particular piece of the Brain they call the *Conarion* or *Pine-kernel*? Whatever it be, that which does thus *immit* them and *direct* them must have *Animadversion*, and the same that has *Animadversion* has *Memory* and also *Reason*. Now I would know whether the *Spirits themselves* be capable of *Animadversion*, *Memory* and *Reason*; for it indeed seems altogether impossible. For these *Animal Spirits* are nothing else but matter very thin and liquid[35].

Secondo More, l'anima di per sé è una sostanza estesa, diffusa per l'intero corpo, in modo da poter dirigere gli spiriti animali. È a tutti gli effetti l'anima che percepisce, muovendo e dirigendo la materia sottile degli spiriti animali. È l'anima che immagina, utilizzando le forme impresse sugli spiriti animali nel quarto ventricolo. Per More la distinzione cruciale non è tra un'anima materiale inferiore e una superiore e immateriale, ma piuttosto tra uno strumento materiale e un'anima immateriale che percepisce, immagina, ragiona, vuole e ricorda:

> That which *imagines*, *remembers* and *reasons*, is an *Immaterial Substance distinct from the Body*, which uses the *Animal Spirits* and the *Brains* for instruments in such and such Operations[36].

In questo modo More prova a salvaguardare la differenza tra anima e corpo, ciascuno al proprio posto. Gli spiriti animali e il corpo sono parti di un complesso ma passivo *armamentarium* che costituisce il corpo, che l'anima usa con lo scopo di svolgere le sue funzioni.

Nel Rinascimento questa era una posizione originale tra le dottrine dell'immaginazione. È molto lontana dalla distinzione tradizionale tra anima materiale organica (vegetativa e sensitiva) e anima immateriale intellettiva, e contrasta anche il dualismo cartesiano. Nel sistema di Descartes, il movimento è un *modus* della materia e può essere trasferito a un'altra materia per contatto; è questo che rende possibile l'animale-macchina di Descartes: il corpo e le facoltà inferiori come l'immaginazione possono funzionare meccanicamente senza sostegno dell'anima. Gli uomini hanno invece un'anima razionale unita al corpo, ma non un sostrato materiale. Questo dualismo cartesiano era inaccettabile per More. Egli sosteneva che la materia fosse assolutamente passiva; qualsiasi cambiamento di direzione del moto è il risultato dell'atto di una sostanza spirituale sulla materia (per i cambiamenti naturali, questa sostanza è lo Spirito della Natura). Ciò significa che, negli esseri umani, non solo la ragione, ma anche la percezione e l'immaginazione non possono essere materiali e sono azioni di un'anima immateriale. Come precisamente l'anima possa interagire con la materia, rimane tuttavia un mistero.

[35] AA, p. 33.
[36] Ivi, p. 36.

Di sicuro, essa si può definire come una sostanza incorporea capace di muovere il corpo; More accetta questa conclusione, ma sente che la questione dell'interazione rimane ancora senza spiegazione:

> The great difficulty is to fancy how this *Spirit*, being so *Incorporeal*, can be able to move the *Matter*, though it be in it. For it seems so subtile, that it will pass through [...][37].

Tuttavia More sostiene che non è corretto pensare allo Spirito come a un tipo si materia così sottile da passare attraverso qualsiasi cosa senza trovare nella materia un ostacolo. Lo Spirito non è un insieme di particelle che possono essere unificate da un corpo più grande riempiendo piccole cavità o mancando l'unione con esse, perché queste particelle non riuscirebbero a incastrarsi al momento del loro passaggio attraverso uno spazio troppo vuoto. More aggiunge comunque che lo Spirito può adattarsi alla specifica capacità di un corpo di ricevere lo spirito. Gli spiriti penetrano i corpi, ma non riempiono le piccole cavità, passaggi per farlo[38].

Un'altra soluzione è che Spirito e materia possano formare una forte unione; che lo spirito però non possa passare automaticamente attraverso la materia, ma sia connesso con quella per mezzo di un legame metafisico. Se è così, l'interazione tra spirito e materia dovrebbe ottenere almeno uno status per lo meno evidente e assiomatico. Il problema è che l'unione rimane molto difficile da comprendere. More controbatte sostenendo che non possiamo capire nemmeno l'unione tra le parti della materia. Non ci è chiaro, scrive More, perché in un corpo solido la parte superiore non scivoli automaticamente lungo quella inferiore, specialmente se viene spinta sopra di essa. Perché le parti di un corpo solido restano unite? L'unione tra le varie parti della materia è ugualmente evidente e incomprensibile; lo stesso succede per l'unione di corpo e spirito[39].

In *The immortality of the Soul*, More prova a spiegare la questione in un altro modo. Pone l'accento sul fatto che l'unità di corpo e anima non è meccanica, ma vitale. La «Vital congruity» è una proprietà di entrambi, corpo e anima, che rende la materia un soggetto idoneo a ricevere in sé la l'anima. La materia così modificata emette «rays of subtle reek» per attrarre l'anima. More la chiama una «Magick-sphere [...] that has this power of conjuring down Souls into *Earthly* Bodies». La materia è determinata in armonia con la parte «plastick» dell'anima. Entrambe sono legate insieme in un «unresistible and unperceptible pleasure»[40]. Si tratta di una nuova concezione del legame metafisico appena descritto, ma questa connessione resta ancora una volta evidente e inintellegibile. More scrive: «that a firm union of *Spirit* and *Matter* is very possible, though we cannot conceive the manner thereof»[41]. È come un paradosso matematico:

---

[37] IS, p. 32.

[38] Tuttavia, More deve aver fatto ricorso a qualcosa di materiale in riferimento a questa capacità o recettività del corpo intelligibile. Scrive infatti che lo spirito, spesso, genera qualcosa di molto vicino «so near to a corporeal emanation [...] that it will so perfectly fill the receptivity of Matter in which it has penetrated, that it is very difficult or impoβible for any other spirit to posseβ the same» (AA, p. 153).

[39] IS, p. 33; cfr. EM, pp. 324-325.

[40] IS, p. 121.

[41] Ivi, p. 33.

we must acknowledge there is some other Substance besides the *Matter* that acts in it and upon it, which is *Spiritual*, though we know not how *Motion* can be communicated to *Matter* from a *Spirit*[42].

5. Il corpo malleabile

La parte malleabile dell'anima è la più profonda, o la sua più bassa facoltà, e regola il battito del cuore, la respirazione e le altre funzioni biologiche del corpo. Queste funzioni biologiche seguono le leggi della natura, ovvero, seguono la direzione loro conferita dallo Spirito della Natura. Stando al pensiero di More, l'unione tra spirito e materia non solo implica questa la capacità "plastica", ma viene determinata anche dall'immaginazione. È chiaro, afferma More, che l'immaginazione causerà effetti reali e sensibili che andranno affrontati: alcuni hanno riscontrato malattie sul loro corpo per averle immaginate con troppa intensità, nel ricordare una cosa ripugnante hanno iniziato a vomitare, oppure nell'immaginare un filtro sono stati purificati. I resoconti più estremi di More sono quelli in cui racconta dei cambiamenti nella forma dei corpo, come di quelli su cui spuntano delle corna, o che diventano grigi dopo aver subito uno spavento. Per More, questo indica che l'immaginazione libera assiste le facoltà malleabili dell'anima e può realizzare fatti incredibili[43].

Il potere dell'immaginazione materiale sull'embrione illustra al meglio questo processo. Secondo More, la potenzialità "plastica" dell'embrione è formata o sedotta dall'azione dell'immaginazione della madre. In questo modo il corpo del bambino, o parte di esso, si forma a seconda dell'immagine che era impressa nella sua immaginazione. Persino Fienus, il più cauto dei fisici, ammette che l'immaginazione della madre può cambiare la figura del feto, scrive More, causando somiglianze con ogni genere di animale, producendo qualsiasi tipo di escrescenze che somiglino a corna o zoccoli, e cambiando la dimensione o il numero della parti del corpo. More fornisce alcuni esempio classici di nascite mostruose certificate da Fienus , incluso un bambino la cui pelle e unghie sembravano quelle di un orso, un bambino con molte escrescenze variopinte simili a quelle di un tacchino, e un bambino nato con la testa di rana.

Tuttavia More dubita che tutti questi effetti stupefacenti possano essere realmente causati esclusivamente dal potere dell'immaginazione della madre. In particolare, scrive More, è difficile spiegarsi per quale motivo non ci sia un criterio per stabilire la purezza o la frenesia nella madre che si possa concepire come la causa di questi «miracles, as I may call them, rather then natural effects»[44]. Nemmeno la facoltà plastica della mente di un bambino, né l'immaginazione della madre, è una causa adeguata per la formazione del feto. Riprendendo Plotino, More sostiene che lo Spirito della Natura la assista nella sua azione, e questa sarebbe la vera causa che è proporzionale a un effetto così prodigioso. La vera causa non è l'anima della madre che forma l'embrione, e nemmeno il corpo o l'anima dell'embrione (in quanto in questo stadio esso non possiede ancora corpo né anima, propriamente considerati). Piuttosto, è l'onnipresente Spirito della Natura a essere il

[42] AA, p. 135.
[43] IS, p. 169.
[44] Ivi, p. 171.

fautore dell'imposizione delle leggi naturali, comprese quelle biologiche della generazione e dello sviluppo, e possiede un ruolo nella formazione di tutti gli esseri viventi. Secondo More, la forma del feto è cambiata, perché «the deeply-impassionated fancy of the Mother snatches away the Spirit of Nature into consent»[45].

L'immaginazione allora non è solo una facoltà che connette mente e corpo, o spirito materia, ma possiede un accesso privilegiato ai poteri che governano il mondo esterno. L'azione dell'immaginazione della madre può sedurre lo spirito della natura nel fare ciò che essa desidera; una volta avviato il processo, lo spirito della natura lo porterà a compimento, qualsiasi cosa comporti al bambino. Lo Spirito della Natura è perfettamente identico in ogni luogo, e ha il compito di esercitare la sua azione creatrice ovunque allo stesso modo, in cui la materia è esattamente la stessa. Questo spiega chiaramente anche l'incredibile racconto di van Helmont. Se quella impressa sulla pelle del bambino è una vera ciliegia, e non soltanto una sua immagine, essa seguirà il mutare delle stagioni, in quando è suscettibile dell'azione che lo Spirito della Natura esercita. Questi spiriti esercitano il loro potere ovunque, che il bambino sia in Spagna o nelle Fiandre, anche se il cambiamento di stagione è diverso. Lo Spirito della Natura è l'artefice di questa successione, e la ciliegia, piantata sulla pelle bambino, sarà ovunque soggetta a questa variazione.

Il ruolo dell'immaginazione quale facoltà mediatrice tra materia, spirito e ambiente circostante risulta più chiara dalla descrizione di More su come spiriti, demoni e *genii* agiscano sul corpo etereo. Inoltre More sostiene che ogni spirito possiede il suo proprio corpo, e demoni e *genii* sono avvolti in un involucro di materia sottilissima, e sorride nel pensare alla «ordinary and idiotick misapprehension» che gli spiriti siano sprovvisti di qualsiasi sostanza, come le ombre sui muri[46]. Gli spiriti non hanno meno materia corporea di quanta ne abbiamo noi; solo, la loro è più spirituale. La nostra anima può muovere le nostre dita o la nostra bocca guidando gli spiriti animali, ma il veicolo dell'anima spirituale non è altro se non questi spiriti[47]. Il veicolo degli spiriti eterei è costituito da una specie di vapore, più puro e sottile del resto della materia, e può condensare la materia che lo costituisce per rendersi visibile:

> But their Bodies being of *diaphanous Aire*, it is impossible for us to see them, unless they will give themselves the trouble of reducing them to a more *terrestrial consistency*, whereby they may reflect light[48].

Cosa di importanza cruciale, è che per il tramite del potere della loro immaginazione, questi demoni e *genii* possono muovere, formare e condensare i loro corpi. More spiega la capacità di queste creature spirituali nel formare il loro corpo etereo in parallelo con il potere dell'immaginazione materna sul feto. È la storia ampiamente accettata dell'immaginazione materna a conferire credibilità alla sua ipotesi degli spiriti. More descrive l'unione tra immaginazione e facoltà plastica dell'anima: se l'immaginazione della madre può affettare, influenzare e determinare la facoltà plastica

[45] Ivi, p. 172.
[46] Ivi, p. 153.
[47] Ivi, p. 150.
[48] Ivi, p. 161. More distingue diversi gradi di purificazione, di involucri aerei ed eterei, a seconda del livello di perfezione spirituale e della localizzazione nella gerarchia celeste.

dell'embrione, allora potrà avere effetti anche sulla propria anima. Soltanto, il suo risultato sarà meno visibile rispetto a quello sortito dalla sua immaginazione sul feto, dal momento che il suo corpo terrestre è più "materiale" e meno flessibile del corpo malleabile dell'embrione. Nel caso dei demoni e dei *genii*, siamo davanti a una situazione completamente diversa, perché il loro corpo è costituto da vapore sottilissimo. Perciò, gli effetti dell'immaginazione degli spiriti eterei, agendo sul loro stesso corpo, che è, inoltre, estremamente plastico, saranno incomparabilmente più evidenti rispetto a quelli che avrà l'immaginazione della madre sul feto: «So the Efformative virtue in Souls separate and the Genii may be governed and directed or perverted by the force of their Imagination»[49]. Questa prerogativa dell'anima, avendo il potere di conformare il suo veicolo alla volontà, può sembrare molto strana perché non abbiamo i suoi effetti sotto i nostri occhi. Ciò nonostante, More non trova questo più incredibile degli effetti dell'immaginazione della madre sul bambino, o rispetto al fatto che possiamo muovere parti del corpo soltanto con la forza della volontà o dell'immaginazione[50].

Questa analogia tra l'immaginazione materiale e l'immaginazione dei demoni non è inverosimile, in quanto queste facoltà nel sistema di More coincidono. Secondo More, l'anima ha tre componenti vitali: terrestre, aerea e celeste; dopo la morte, quando il legame con il corpo terrestre si interrompe perché il corpo non è più adatto per ospitare l'anima, essa lo lascerà. È in questo momento che si attiva la componente aerea del corpo, e quando l'anima scivola via dal corpo terrestre, si unirà con la parte aerea vitale che pervade il mondo inferiore, e assumerà un involucro dalla consistenza del vapore[51]. Demoni e *genii* sono come delle anime che errano dopo la morte, e hanno lo stesso genere di corpo etereo. Bisogna far attenzione, in ogni caso, al fatto che questa componente aerea non è completamente inattiva nel corso della vita terrena, perché gli spiriti animali organizzano il corpo e sono gli strumenti principali dell'anima, proprio come dei corpi aerei che esercitano le loro funzioni senza un corpo materiale. Questa continuità tra la vita terrena e quella eterea dell'anima rende più semplice immaginare una transizione tra di esse. Inoltre, More accetta come realmente realmente accadute le storie di esperienze di estasi e stregonerie, in cui l'anima è in grado di abbandonare il corpo e poi farvi ritorno.

Secondo questi racconti, quando una strega vola nel mezzo di un Sabbah, il suo corpo rimane a casa nel letto. More sostiene che è esclusivamente la sua anima che lascia il corpo, e quando essa ne esce, è molto simile agli altri spiriti. Quindi essa può assumere qualsiasi forma desideri, come quella di un gatto o di un lupo. È di grande interesse notare che le storie di stregonerie narrano che se una strega è malata, anche il corpo che è rimasto a casa nel letto si ammalerà nello stesso modo. Secondo More, questo potrebbe essere spiegato per mezzo della presenza della *Magick Symphaty*. Sebbene a distanza, l'anima resta in qualche modo legata al suo corpo materiale. Per More una delle questioni più difficili da comprendere è come l'anima possa essere slegata dal corpo, quando quest'ultimo è attualmente adeguato a ospitarla. Se è sicuramente possibile che nel corso di alcune malattie, l'anima possa essere allontanata (qui More parla dei

[49] Ivi, p. 170.
[50] Ivi, p. 168.
[51] Ivi, pp. 123-125.

sonnambuli), ma pensa anche che sia possibile cambiare la forma del corpo per mezzo dell'arte (per esempio, con i filtri magici), in modo che il corpo possa lasciar andare l'anima più facilmente. L'anima può inoltre essere svincolata dal corpo per mezzo di passioni molto forti, perché «*Passion* has so much power over the vital temper of the Body, as to make it an unfit mansion for the Soul; from whence will necessarily follow her disunion from it»[52]. La passione può variare l'armonia sangue e degli spiriti e poter arrivare fino a causare la morte, ma può anche causare effetti graduali, dai quali il corpo si può riprendere, in maniera che l'anima possa farvi ritorno.

Anche se l'anima non può lasciare il corpo come vuole, l'immaginazione gioca un ruolo determinante nel renderlo possibile. Nel caso dei sonnambuli, per esempio, è chiaro che la loro immaginazione li spinge ad andare ovunque, in maniera che l'anima sia libera e sia in grado di lasciare il corpo. Anche un gran desiderio di andar via ha bisogno di essere assistito da una forte immaginazione di lasciare un certo posto, come quando si desidera di andare da qualche parte, così che:

> upon disunion not amounting to perfect Death, the power of Fancy may carry the Soul to the place intended; and being satisfied and returned, may rekindle life in the Body to the same degree it had before it was infested by this excess of Desire[53].

Questo è confermato da molti testimoni e autorità, come Del Rio e Cardano. È solo la forza combinata dell'immaginazione e del desiderio che può causare fenomeni tanto incredibili. È dunque fondamentale capire che è l'anima stessa a viaggiare nei posti lontani, piuttosto che inviare gli spiriti animali o il sangue. Questa è una differenza centrale tra More e gli autori che difendono le teorie di una forte immaginazione, dal momento che I secondi di solito credevano che l'immaginazione esercitasse il suo potere a distanza emettendo dei vapori[54].

Anche se erano teorizzati molti limiti per quanto riguarda l'azione dell'anima sul suo veicolo etereo, la volontà e l'immaginazione potevano influenzarlo, portandolo dove volevano, proprio come la volontà e l'immaginazione di un individuo dirigono il corpo materiale mediante gli spiriti animali[55]. Il veicolo dei demoni e degli spiriti aerei si comporta come I nostri spiriti animali, ma, a causa della sottigliezza del corpo aereo, essi possono anche cambiare forma:

---

[52] Ivi, p. 127.

[53] Ivi, p. 129.

[54] La spiegazione di questo processo di fascinazione è chiaramente descritta nella *Magia Naturalis* (1558) di Giambattista Della Porta: «Thus it comes to pass, that a young man, being full of thin clear, hot, and sweet blood, sends forth spirits of the same nature. For they are made of the purest blood, by the heat of the heart. And being light, get into the uppermost parts of the body, and fly out by the eyes. And wound those who are most porous, which are fair persons, and the most soft bodies» VII, cap. 14 (si cita dall'edizione inglese del 1658).

[55] More è più preciso in altri luoghi, in cui spiega che l'anima non può realmente «add movement» alla materia del suo corpo terrestre o aereo, ma può dirigerlo per il tramite della volontà e dell'immaginazione, e alterarne la forma. Tuttavia essa può aggiungere movimento al corpo etereo, dal momento che nel regno dell'etereo non esiste resistenza, cfr. IS, p. 148-149.

And verily, considering the great power acknowledged in *Imagination* by all Philosophers, nothing would seem more strange, then that these *Aiery* Spirits should not have this command over their own Vehicles, to transform them as they please[56].

Nella teoria dello spirito di More, l'anima può comportarsi, per mezzo dell'immaginazione, come una sostanza quasi materia (come gli spirti animali o come un veicolo aereo). Per il tramite della loro immaginazione, genii e spiriti possono diventare visibili e conferire la forma che desiderano al loro veicolo aereo: «for these Aëreal Spirits appear variously clad, some like beautiful Virgins, others like valiant Warriours with their Helmets and Plumes, of feathers.' (IS 168)». Di solito gli spiriti aerei assumono una forma umana perchè questa gli è più connaturale, mentre gli spiriti di grado inferiore possono apparire più facilmente sotto forma di sembianze animali[57].

6. Castelli in aria

I racconti di straordinarie apparizioni erano centrali nel sistema di Henry More, in quanto fornivano prove fattuali dell'esistenza e dell'attività degli spiriti. Racconti del genere erano al centro del suo sistema filosofico, in quanto le sue considerazioni su queste apparizioni erano necessarie per testare le verità fondamentali del cristianesimo, quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Coloro che negavano questi racconti di apparizioni fantastiche non erano comunque per More i più minacciosi. Anzi, More considerava coloro che fornivano spiegazioni verosimili alle apparizioni essere i suoi più pericolosi oppositori. In maniera retorica, egli stabilisce che sarebbe stato nettamente aver negato la narrazione dei fatti, piuttosto che fornirne una «so slight and unprobable reason of the *Phaenomenon*»[58]. Tuttavia, in ciascuno dei suoi libri una lunga sezione è destinata a confutare con veemenza queste «slight and unprobable reasons» che spiegano le apparizioni. I suoi avversari sono questi «besotted Atheists» che pensano che le apparizioni siano solo gli effetti di un'immaginazione potentissima, invece di comprenderli come autentici fenomeni spirituali. Inoltre, le teorie sui poteri dell'immaginazione possedevano un tale valore gnoseologico, che potevano essere utilizzate per spiegare ogni genere di fenomeno inspiegabile e di miracolo. More affronta in particolare Vanini, come il più noto accusato, le cui «besotted» idee dovevano essere combattute da una vera filosofia cristiana[59].

Secondo More, gli atei ricorrevano a diversi tipi di immaginazione come a una strategia con lo scopo di spiegare la loro posizione. Come prima cosa, essi affermavano che queste apparizioni non erano reali, ma solo finzioni dell'immaginazione. L'immaginazione era ampiamente considerata responsabile di ogni genere di proiezione e malattia mentale, dalle illusioni alle delusioni e alla follia totale. Per alcuni autori, perciò, «all *Apparitions* being with them nothing but the strong surprisals of *Melancholy* and

[56] Ivi, p. 168.
[57] Sulla forma dei veicoli aerei, cfr. IS, pp. 151; 153; 176-177.
[58] Ivi, p. 130.
[59] Cesare Vanini, *De admirandis naturae,* Paris 1616; *Id.*, *Amphiteatrum aeternae providentiae d*Ivi*no-magicum*, Paris 1615.

Imagination»[60]. I racconti delle apparizioni sono quindi rifiutati, non perché falsi, ma in quanto riflettono solamente lo stato della mente del testimone. Una spiegazione del genere è insufficiente, per More, perché ignora il fatto che molti testimoni riportano notizie tra loro simili circa la medesima apparizione. Queste immagini e spiriti che appaiono

> cannot onely be felt and seen, but heard to discourse, and that not onely by them whose Imagination created this aiery *Spectrum,* but by other by-standers, whose Fancy contributed nothing to its existence[61].

Di sicuro, sarebbe possibile in un caso in cui si negassero nettamente questo tipo di testimonianze. Quindi, More deve costruire un sistema filosofico, in quanto le sue critiche possono non essere in grado di controbattere la loro logica, le loro argomentazioni e le loro deduzioni. Essi non devono poter dire che c'è un errore nel suo sistema, «unlesse they can shew the Sophisme: which they cannot doe, where it is not' (IS 133)». Egli ha fiducia perciò nel fatto che sarà in grado di convincere coloro che proveranno a negare i fatti per il tramite di un ragionamento metafisico. Più difficili da contrastare, comunque, sono coloro che forniscono una nuova spiegazione per motivare le apparizioni. Quando la loro teoria dell'immaginazione melanconica, capace di creare apparizioni illusorie, viene rifiutata a causa delle numerosi riferimenti, essi proposero un nuovo genere di immaginazione dai poteri miracolosi:

> being beaten off from this slight account, for that many see the same thing at once, then they fly to so miraculous a power of *Phansy,* as if it were able to change the Aire into a reall shape and form, so that others may behold it, as well as he that fram'd it by the power of his *Phansy*[62].

Un notevole esempio di questa teoria è la spiegazione che fornisce Pietro Pomponazzi dell'apparizione di san Celestino nella cittadina italiana de L'Aquila. Nel corso di una grandinata imprevista e devastante, gli abitanti de L'Aquila, ridente villaggio dell'Abruzzo, iniziarono a pregare il loro santo patrono, Celestino. Pregarono in moltissimi, senza sosta e con fervore; e le loro preghiere furono debitamente esaudite. La folla raccolta vide le nuvole diradarsi, e tutti furono testimoni di più apparizioni del santo attraverso l'aria umida. Questa apparizione e la cessazione della pioggia furono la notizia del giorno, e tutti lo percepirono come un evento miracoloso. Questo episodio accadde più o meno nel 1520, poco prima che Pomponazzi componesse il suo *On Incantations*. In questo scritto polemico, Pomponazzi cerca una spiegazione in termini di fenomeni naturali per questo e simili avvenimenti straordinari. Da convito aristotelico qual'era, Pomponazzi provò a negare l'esistenza del diavolo e degli angeli, e obiettava che Dio avrebbe usato solo leggi naturali per governare il cosmo. Il suo dio era un Dio dell'aristotelismo cristianizzato, che non poteva essere mosso o affetto da qualcosa. Ma proprio come un motore immobile, si limitava a dare leggi al cosmo.

I miracoli, nel senso stretto di una divina "intromissione" nelle leggi di natura, erano impossibili, ma – in linea con una vecchia tradizione astrologica – Pomponazzi pensava che i fenomeni sovrannaturali fossero

[60] IS, p. 133.
[61] *Ibid.*
[62] AA, p. 137.

causati dalle stelle. Nel caso del miracolo de L'Aquila, Pomponazzi sosteneva che il potere dei corpi celesti avrebbe potuto essere più forte del solito, e invece di impressionare la sola immaginazione dei fedeli riuniti, causando delle visioni immaginarie, rese possibile il fatto che anche l'aria ricevette l'impressione dell'immagine del santo, dando luogo a una apparizione reale[63].

Anche se la si considerava una spiegazione plausibile, essa rimaneva soggetta all'obiezione che in ogni caso non considerava le preghiere, e sarebbe stata una coincidenza fin troppo eccezionale che l'apparizione (provocata dagli astri) coincideva con le preghiere solo fortuitamente (ovvero, per non menzionare l'empietà dell'affermazione che le preghiere non avessero avuto alcun effetto). Così Pomponazzi ideò una nuova spiegazione, che avrebbe considerato l'efficacia delle preghiere. Egli accettava il terzo livello del potere dell'immaginazione, in cui esso poteva affettare e smuovere gli oggetti esterni. Secondo le sue dottrine, i fisici spesso curavano i pazienti non per mezzo dei lori ambigui rimedi, ma per mezzo dei vapori (irriconoscibili per i sensi) che gli venivano fatti esalare. L'immaginazione poteva anche affettare oggetti inanimati; quando l'immaginazione è spaventata dalla superstizione o per fede, per esempio, gli spiriti sono coinvolti e vengono emessi i vapori. Se le preghiere sono intense e se vengono dal profondo del cuore, sostiene Pomponazzi, esse avranno ripercussioni sulle nostre emozioni e sul nostro corpo. Quando i fedeli pregarono san Celestino, la loro immaginazione fu impressionata dalla sua immagine; e questa immagine fu immediatamente comunicata ai loro spiriti. Questi sottili vapori, vorticando, potevano fuoriuscire dal corpo, e l'immagine del santo ha potuto essere impressa nell'aria circostante, che era umida e adatta a ricevere un'impressione. Secondo Pomponazzi, fu così che il santo è potuto apparire tra le nuvole. L'immaginazione dei fedeli fu esteriorizzata, e creò una vera apparizione. Vanini fu uno degli allievi di Pomponazzi, e ne discusse le teorie dell'immaginazione, per esempio nel suo *Amphiteatrum*[64]. Dal momento che entrambi fornirono spiegazioni naturali per quelli che i cattolici definivano miracoli, essi furono noti con il nome di arci-ateisti, e Vanini morirà bruciato sul rogo.

Henry More considerava queste spiegazioni molto più credibili di tutte le magiche trasformazioni di diavoli e streghe. Egli sostiene che è decisamente più semplice comprendere come qualche essere animato nell'aria sia in grado di dare a essa qualche forma, piuttosto che concepire che «the *Imagination* of man, which is but a Modification of his own mind, should be able at a distance to change it into such like Appearances»[65]. Anche se si pensi che l'immaginazione possa dare all'aria distante qualsiasi tipo di conformazione, la questione è se essa possa anche animarla, perché queste apparizioni parlano e rispondono alle domande, mettono oggetti nelle mani degli spettatori, e tutti questi impressionanti interventi sono stati riportati come un fatto. Inoltre, More trova difficile credere che l'immaginazione umana possa proiettare apparizioni così in alto, fino alle nuvole. Proprio perché è esattamente tra le nubi che più spesso grandi eserciti sono visti

[63] Pietro Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basel: Henricus Petrus, 1567, pp. 159-167.
[64] Vanini, *Amphitheatrum*, p. 52, pp. 67-78. In relazione alle apparizioni, si v. anche *Id.*, *De Admirandis*, p. 373.
[65] AA, p. 138.

combattere tra di loro. More rifiutava inoltre le spiegazioni di Vanini, in cui questi espande sulle teorie delle apparizioni create dalle immaginazione[66]. Vanini discute le spiegazione che riportano ai vapori emessi dalla terra e dal corpo umano. Questi vapori salgono, e possono creare apparizioni, a volte portando con loro l'immagine dell'uomo da cui provengono, formando l'immagine di persone e persino di intere battaglie nel cielo. Vanini considerava anche che i riflessi degli oggetti e degli eventi sulla terra, proiettate tra le nuvole, potevano essere una spiegazione per queste battaglie percepite e i castelli in aria[67].

Tuttavia Henry More andava contro queste obiezioni. Anche se i corpi avessero emesso vapori che raggiungevano il cielo, sarebbero stati in grado i cavalli, le armature e persino le armi emettere vapori che marciavano in perfetto ordine fino a creare una sembianza aerea? Non si sarebbero tutti mischiati nell'aria? O non avrebbero iniziato a confliggere gli uni con gli altri, anche se in essi non è nessuna forma di vita o di anima? More propone anche un'articolata analisi per mostrare che queste battaglie aeree non potevano essere proiezioni di battaglie combattute sulla terra. Se gli spettatori non sentono che il combattimento sta avendo luogo, significa che questo è troppo lontano anche perché si possa vederne il riflesso in cielo. Inoltre, le nuvole non sono mai così dense e nette in maniera da riflettere qualsiasi cosa. In ogni caso, se potessero, mostrerebbero qualsiasi genere di oggetto, non solo le battaglie[68]. Cardano e Vanini, nel pensiero di More, sono come dei folli se pensano di spiegare tutti questi apparizioni facendo riferimento ai vapori e all'immaginazione. In Groenlandia, per esempio, si racconta che alcuni spettri della morte appaiono in forme viventi in maniera che i viventi li possano salutare e abbracciare. Questi autori attribuiscono questo fenomeno alla densità dell'aria, al cibo malsano e ai lordi spiriti degli abitanti. Questo implica, prosegue More, che le loro illusioni sono così forti da convertire i densi vapori aerei nella perfetta forma dei lori defunti e nei conoscenti scomparsi, e così si persuadono di vederli, e di parlare con loro, anche quando non c'è nient'altro se non un'immagine aerea prodotta dal potere della loro propria fantasia

> as to convert the thick vaporous aire into the compleat shape of their absent and deceased acquaintance, and so perswade themselves that they see them, and talk with them, whenas it is nothing else but an aiery Image made by the power of their own Fancy[69].

More concorda che la densità o consistenza dell'aria è un elemento fondamentale per l'apparizione degli spettri, in quanto se è più spessa, sarà più facilmente ridotta a una consistenza visibile dagli spettri. Ma a questo involucro aereo si può solo dare forma, insiste More, «not by the fancy of the Spectatour, (for that were a monstrous power) but by the Imagination of the Spirit that actuates its own Vehicle of that gross Aire[70].

Le apparizioni sono un elemento fondamentale del sistema filosofico di More, e sono conferme cruciali e fattuali dell'esistenza degli spiriti

[66] Si v. *Ibid.,* p. 368-379.
[67] Per una spiegazione più dettagliata dei "Castelli in aria", *Ibid.*, p. 370.
[68] Cfr. EM, cap. 26.
[69] IS, p. 130.
[70] *Ibid.*

immateriali. Il problema principale che incontra è che alcuni fisici e filosofi hanno sempre spiegato queste apparizioni proponendo teorie di una forte immaginazione per spiegare il fenomeno. Pomponazzi e Vanini, così come More, riportano il potere dell'immaginazione materiale sul feto per farne il segno del fatto che esistono poteri più forti, e che l'immaginazione può agire fuori dal corpo. In un passaggio fondamentale, More si riferisce persino alle teorie di Pomponazzi e Vanini per giustificare la sua posizione:

> And verily, considering the great power acknowledged in Imagination by all Philosophers, nothing would seem more strange, then that these Aiery Spirits should not have this command over their own Vehicles, to transform them as they please[71].

La differenza fondamentale tra More, Pomponazzi e Vanini è che per More, solo gli spiriti immateriali inanimati possono dirigere e controllare l'aria vaporosa intorno a quelli. Per Pomponazzi e Vanini l'immaginazione umana può agire a distanza considerevole e dar forma all'aria vaporosa circostante. Inoltre, l'immaginazione può essere interpretata come una facoltà materiale con speciali poteri, e questo minaccia l'argomentazione di More per cui alcuni spiriti immateriali devono essere coinvolti.

7. Sedurre lo Spirito della Natura

In realtà, More attribuisce poteri molto forti all'immaginazione dei demoni e dei *genii*. Con lo scopo di spiegare tutti gli incredibili fenomeni riportati nei racconti sulla caccia alle streghe, More ha anche bisogno di creare una teoria dell'immaginazione forte. Solo, in questo caso, questa forte immaginazione non era umana, ma apparteneva effettivamente a spiriti aerei, demoni e *genii*. Nello stesso modo in cui si rendevano visibili, condensando il loro veicolo aereo, essi potevano condensare questo veicolo anche più a lungo, in maniera che esso potesse acquisire solidità. Un veicolo fortemente solidificato di questo tipo poteva colpire la gente, prendere e portar via le cose. L'immaginazione dei demoni poteva anche far levitare grandi corpi solidi. Il veicolo condensato apparentemente non diminuiva l'agilità dei demoni, abilità e poteri preternaturali, compresa la capacità di volare. È così che i demoni trasportavano oggetti pesanti attraverso l'aria e facevano sollevare le persone. More considera l'immaginazione di questi demoni così forte, che essi potevano persino trasformare i corpi umani. Accetta la testimonianza, molto frequente, che alcuni uomini sono stati trasformati in lupi, e sapeva che avevano commesso crudeltà selvagge contro i bambini, donne e pecore. Questi lupi mannari attestano essere spossati dopo la trasformazione, e a volte, se feriti, essi portavano la stessa ferita dopo essere statit rasformati nuovamente in esseri umani. Per More «it is more naturall to conclude they were *really* thus *transformed,* then that it was a mere *Delusion* of *Phansy*».

More spiega il fenomeno in questo modo: egli pensa che il diavolo possa entrare nel corpo di questi uomini, e per mezzo di questa sostanza sottile, che è più operativa e ricercata di qualsiasi altra cosa, può mescolare i componenti del corpo umano come in una consistenza che può modellare e formarlo per mezzo della sua immaginazione. In questo modo, è facile per

[71] Ivi, p. 168.

lui modellare questo corpo solido in qualsiasi forma gli piaccia, così come può dar forma il suo veicolo aereo nella forma che ha normalmente creato[72]. Si tratta tuttavia di una posizione particolarmente inaspettata, specialmente perché la maggior parte di tutti i suoi contemporanei negava la possibilità di una vera e propria licantropia. Non è chiaro il perché l'immaginazione umana non era in grado di fare con il proprio corpo quello che l'immaginazione dei demoni poteva fare con il medesimo corpo. È vero che nel sistema di More un demone ha un sottile veicolo aereo con cui può cambiare le sostanze solide se abbastanza condensato, ma anche gli uomini possiedono una sostanza sottile, gli spiriti animali, con cui dirigono e affettano il corpo, ma solo entro certi limiti. Inoltre, la ragione principale per cui un demone può assumere qualsiasi apparenza, è perché il suo veicolo aereo è estremamente tenero e malleabile; non è scontato però se possa fare altrettanto con una sostanza solida terrestre (non si dimentichi che secondo More un demone di questo tipo non è nient'altro se non un'anima senza il suo corpo materiale). Tuttavia, secondo More, non è più complicato per un demone rendere molle ciò che è duro, di quanto lo sia indurire ciò che è morbido e fluido come l'aria. Leggendo queste discussioni, non può non sorgere il sospetto che More tenti di limitare il potere dell'immaginazione umana, nel dare poteri ancora più forti ai demoni. More ha bisogno di controllare la potenza dell'immaginazione dell'uomo per escludere la naturalizzazione e la teoria materialista di Pomponazzi o Vanini. In effetti ipotizzare l'esistenza di demoni con un forte potere immaginativo, non comporta lo stesso problema, dal momento che in questo caso è chiaro già dall'inizio che è implicato qualche spirito immateriale, o l'anima; e l'esistenza di questi spiriti era esattamente ciò che a More interessava dimostrare.

Allo scopo di spiegare fenomeni che avevano dell'incredibile, More poteva sempre far riferimento alla credenza comune per cui i demoni potevano scatenare visioni in un uomo. Anche questo è possibile nel sistema di More, perché «their whole Vehicle is haply at least as thin and moveable as our Animal Spirits»[73]. Questa affinità del veicolo degli spiriti con gli spiriti animali dell'uomo gli permette di affettare facilmente l'immaginazione dell'uomo. Per mezzo del loro veicolo, i demoni possono creare le più sfrenate illusioni nell'immaginazione delle loro vittime. Tuttavia questa non è la strategia esplicativa che More predilige. effettivamente, egli accusa Wier di voler sempre spiegare i fenomeni sovrannaturali come un'illusione proiettata dai demoni sull'immaginazione dell'uomo[74]. Il difetto di questo genere di spiegazione è che questo può sempre essere un mezzo per spiegare qualsiasi cosa sia immaginario. Significherebbe perciò che, infine, probabilmente nessuno dei fenomeni sovrannaturali che More racconta così appassionatamente possa essere reale. La spiegazione di Wier inoltre non elimina il problema dei fenomeni sovrannaturali che erano documentati da un numero considerevole di testimonianze (anche se si poteva credere che i demoni creassero la stessa immaginazione illusoria contemporaneamente

[72] AA, p. 122; si v. anche Ivi, p. 184.
[73] IS, p. 166.
[74] Cfr. AA, p. 125: «Wherefore *Witches* confessing so frequently as they do, that the Divel *lyes with them,* and withall complaining of his tedious and offensive *coldnesse,* it is a shrewd presumption that he doth lie with them *indeed,* and that it is not a mere *Dreame,* as their friend *Wierus* would have it».

nella mente di molte persone). More tuttavia è inamovibile nella sua convinzione che la stregoneria non sia illusione di una mente melanconica:

> I demand concerning these Witches who confess their contract and frequent converse with the Devil; some with him in one shape, others in another; whether meer Melancholy and Imagination can put Powders, Rods, Oyntments, and such like things into their hands, and tell them the use of them, can impress Marks upon their bodies, so deep as to take away all sense in that place, can put Silver and Gold into their hands, which afterwards commonly proves but either Counters, Leaves, or Shells, or some such like useless matter? These real effects cannot be by meer Melancholy. For if a man receive any thing into his hand, be it what it will be, there was some body that gave it him. And therefore the Witch receiving some real thing from this or that other shape that appeared unto her, it is an external thing that she saw, not a meer figuration of her Melancholy Phansie[75].

D'altra parte More possiede un ulteriore strumento per spiegare chiaramente questi incredibili fenomeni. Come si è visto, egli considerava l'impronta delle ciliege sulla pelle del bambino un effetto fin troppo straordinario perché potesse essere la sola immaginazione della madre a provocarlo. Secondo More, l'immaginazione della madre era assistita dallo Spirito della Natura, che contemporaneamente collaborava a lasciare l'impronta sull'embrione. È questo Spirito della Natura a essere capace di produrre i veri prodigi della natura. Ancora una volta, cosa fondamentale nell'impianto sistematico di More, perché è da questi eventi incredibili e sovrannaturali che egli ottiene la prova empirica per l'esistenza dell'attività dello spirito. Come si è visto, secondo More la materia è completamente passiva, e c'è bisogno di un essere spirituale per spiegare il cambiamento e la direzione nel moto. Questo vale sia per il movimento del corpo umano che in scala macroscopica, per i moti sulla terra e nell'universo. Nella sua interpretazione più generica, lo Spirito della Natura è il responsabile nella dinamica dell'universo; e, proprio come uno spirito universale che agisce in ogni luogo, esso impone le più importanti leggi della natura. In questo stesso luogo, More chiama lo Spirito della Natura «immediate instrument of God»[76], e sottolinea con particolare attenzione il fatto che il potere di questo spirito non sia assolutamente meccanico, perché questo rende esplicito il fatto che l'universo non possa essere ridotto a un marchingegno che funziona con movimenti meccanici. Scrive More:

> The Spirit of Nature therefore, according to that notion I have of it, is, A substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and exercising a plastical power therein according to the sundry predispositions and occasions in the parts it works upon, raising such Phaenomena in the World, by directing the parts of the Matter and their Motion, as cannot be resolved into meer Mechanical powers[77].

Sono questi i poteri non-meccanici del mondo, esattamente come il magnetismo, la gravità, la generazione biologica e la crescita, ma anche ogni genere di azione "simpatica" e "antipatica", che deve essere spiegata in riferimento allo Spirito della Natura. Inoltre i fenomeni più straordinari, come le armi a salve, sono un effetto dell'azione di questo Spirito universale. Spiega More:

[75] Ivi, p. 101.
[76] IS, p. 184.
[77] Ivi, p. 193.

From this Principle, I conceive that not onely the *Sympathy of parts* in one particular Subject, but of *different and distant Subjects,* may be understood: such as is betwixt the party wounded, and the Knife or Sword that wounded him, besmeared with the Weapon-salve, and kept in a due temper: Which certainly is not purely Mechanical, but Magical, though not in an unlawful sense; that is to say, it is not to be resolved into meer Matter, of what thinness or subtilty soever you please, but into the *Unity* of the *Soul of the Universe,* and *Continuity of the subtile Matter,* which answers to our *Animal Spirits*.

In questo modo, More è convinto che diversi strani avvenimenti possono essere realizzati, e questo mostra quale sia la vera origine della magia[78]. Lo Spirito della Natura è anche causa di vere e proprie profezie, di qualsiasi genere di azione simpatica, di apparizione e di sogno divinatorio[79].

Come si è visto, lo spirito della natura può essere sedotto per deviare dal regolare corso della natura, e può creare mostri o oggetti meravigliosi. Infatti, questo è quanto accade quando l'immaginazione della madre la seduce a marcare la pelle dell'embrione con l'impressione delle ciliege. Ci sono storie ancora più impressionanti, comunque, in cui la fantasia della madre è catturata da una scimmia, che risultava portare in lei da quel momento un mostro che aveva esattamente quelle sembianze[80]. Ancor più sbalorditivo è il caso raccontato da van Helmont e riportato da More, in cui una donna in cinta fu sconvolta da un mendicante con un solo braccio, e che aveva conservato l'altro braccio per suscitare un effetto ancor più drammatico. Come risultato, la donna diede al mondo un bambino con un solo braccio; sull'altro lato del corpo c'era solo una ferita sanguinante. Esiste una forte affinità tra immaginazione e Spirito della Natura. Infatti, More spiega che l'azione dello Spirito della Natura facendo riferimento a questa sua somiglianza. Il fantasma, o immaginazione, rappresenta per la nostra anima quello che materia e forma sono per lo Spirito della Natura, spiega More:

the tenour of our Spirits (which are but subtle matter) will cause the *Soul* immediately to exert it self into this or that Imagination, no knowledge or premeditation interceding; so such or such a preparation or predisposition of the Matter of the World will cause the *Spirit of Nature* to fall upon this or that kinde of *Fabrication* or *Organization*, no perception of consultation being interposed[81].

È proprio in analogia con il potere dell'immaginazione materiale che More ha potuto concettualizzare il potere dell'immaginazione dei demoni e degli spiriti aerei. Inoltre, è lo Spirito della Natura che crea per essi gli effetti più straordinari; come afferma More:

This Opinion therefore of *Plotinus* is neither irrational nor unintelligible, That the *Soul of the World* interposes and insinuates into all generations of things, while the Matter is fluid and yielding. Which would induce a man to believe, that she may not stand idle in the transfiguration of the Vehicles of the *Daemons,* but assist their fancies and desires, and so help to cloath them and attire them according to their own pleasures: or it may be sometimes against their wills, as the

[78] Ivi, p. 103.
[79] Ivi, p. 190.
[80] Ivi, p. 195.
[81] Ivi, p. 12.

unwieldiness of the Mothers Fancy forces upon her a Monstrous birth[82].

In modo molto interessante, More distingue chiaramente il potere della volontà da quello dell'immaginazione, ed è consapevole che molte immaginazioni e desideri non sono controllate dalla nostra volontà cosciente, il che non significa che per loro l'immaginazione sia meno efficace. Ogni cosa nel mondo aereo è realizzata in modo molto più perfetto, in quanto esso è completamente sottomesso all'immaginazione della mente. More descrive con divertimento come i demoni inferiori e superiori amino far festa insieme. Quelli inferiori allestiscono banchetti cui sono ammesse anche lucertole e streghe: in questa depravata perversione, tutta la bellezza è convertita in deformità bestiali. Questi demoni danno vita a ogni sorta di cibo incredibile a partire dall'aria, direttamente per il tramite della loro stessa immaginazione o con l'aiuto dello Spirito della Natura:

> But how the Aire is moulded up into that form and consistency, it is very hard to conceive: whether it be done by the meer power of Imagination upon their own Vehicles, first dabled in some humidities that are the fittest for their design, which they change into these forms of Viands, and then withdraw, when they have given them such a figure, colour, and consistency, with some small touch of such a sapour or tincture: or whether it be the priviledge of these *AErial Creatures,* by a sharp Desire and keen Imagination, to pierce the *Spirit of Nature,* so as to awaken her activity, and engage her to the compleating in a moment, as it were, the full design of their own wishes, but in such matter as the Element they are in is capable of, which is this crude and vaporous Aire; whence their food must be very dilute and flashie, and rather a mockery then any solid satisfaction and pleasure.

I demoni di rango superiori abitano regioni che nemmeno uragani e tempeste possono raggiungere. Essi sono in grado di plasmare le cose con molta più maestria, e lo Spirito della Natura invia da lì interi giardini e frutteti dai più deliziosi frutti e fiori. L'aspetto diafano di questi oggetti conferirà loro una particolare lucentezza. More lo chiama «Superiour Paradise»[83], e ne descrive dettagliatamente le meraviglie:

> For such certainly will they there find the blood of the Grape, the rubie-coloured Cherries, and Nectarines. And if for the compleating of the pleasantness of these habitations, that they may look less like a silent and dead solitude, they meet with Birds & Beasts of curious shapes and colours, the single accents of whose voices are very grateful to the ear, and the varying of their notes perfect musical harmony[84].

È proprio lo Spirito della Natura, che fa crescere i frutti di questo paradiso aereo. Sono questi i "castelli in aria", creati dall'immaginazione dei demoni e dallo Spirito della Natura, che superano di gran lunga i banchetti degli Epicurei, secondo More, e questo senza mai sazietà o senso di soffocamento. Essi non sono colmi di nulla se non di divino amore, gioia e devozione.

---

[82] Ivi, p. 172. Per un confronto con l'immaginazione materna, si v. Ivi, p. 195: «the *Spirit of Nature* is snatcht into consent with the imagination of the Soules in these *Astral* bodies or *aiery Vehicles*».
[83] Ivi, p. 183.
[84] *Ibid.*

8. Conclusione

Storie di immaginazione materna, che imprimeva immagini sui feti o li rendeva deformi, erano *topoi* dell'età moderna. Le varie teorie proposte per spiegare questi curiosi fenomeni sono molto interessanti ai fini della storia delle idee, in quanto mostrano i limiti della struttura epistemologica valida all'epoca. In questo articolo ho voluto mostrare come queste storie erano anche occasioni per ulteriori riflessioni e discussioni su più forti poteri dell'immaginazione, che poteva agire anche all'esterno del corpo. L'opera di Henry More è un'eccellente risorsa per scoprire quali fosse il confine in queste discussioni, e si possono seguire alcune delle conseguenze che egli segnalò da queste storie e dibattiti. Lo studio della posizione di More sul potere dell'immaginazione ci permette di comprendere l'importanza delle teorie di un'immaginazione potente nel dibattito contemporaneo sulla stregonerie, l'ateismo e il materialismo. Secondo More, la più grande opportunità che i racconti e le teorie dei poteri dell'immaginazione offrono, è che esse aiutano a delucidare la natura dello spirito, essendo questo umano, demone o spirito della natura.

Da una parte, Henry More si oppose con veemenza alle teorie naturalizzanti del potere dell'immaginazione sostenute da Pomponazzi e Vanini; dall'altra, la sua accettazione degli aneddoti sull'immaginazione materna riportati da van Helmont lo portava ad attribuire poteri persino più forti all'immaginazione degli spiriti aerei, che includevano demoni, *genii* e anime di defunti. L'ambiguo ruolo dei poteri dell'immaginazione nel sistema filosofico di More potrebbe essere letto e interpretato nel contesto delle contemporanee teorie dell'immaginazione e in quello del suo impianto metafisico. Poiché l'immaginazione era considerata la facoltà più nobile dell'anima inferiore, i filosofi e fisici contemporanei avevano la tendenza di crederla materiale, e le dottrine sui forti poteri dell'immaginazione potevano essere utilizzati a favore della tesi atea. Al contrario, More sosteneva che l'immaginazione potesse funzionare solo come parte di un'anima immateriale. È solo quando l'immaginazione è puramente quella di uno spirito immateriale, come quello aereo o celeste, che permette di essere considerata con tutti i suoi straordinari poteri. Il principi o attivo principale nel sistema di More è lo spirito della natura, tuttavia un principio spirituale non dissimili dall'immaginazione umana e demoniaca, che ha potere sia di dirigere che di sedurre questo spirito universale. È solo con l'assistenza dello spirito della natura che l'immaginazione umana e demoniaca possiede gli sbalorditivi poteri che More le attribuisce. Allora, la teoria di More sullo spirito della natura apre a una nuova comprensione degli eventi sovrannaturali, così come della relazione tra genere umano, demoni e leggi di natura. In questo modo More è in grado di spiegare i più incredibili fenomeni, senza dover temere derive naturalistiche, atee e materialiste, così spesso associate al potere dell'immaginazione.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/7:

Music and Meditative Practices in Early Modern Alchemy: The Example of the Atalanta fugiens

di Kathleen Perry Long

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 18/09/2012. Accettato il 02/10/2012.

Abstract: Current research in neuroscience suggests that music can have a profound effect on brain function, in particular a therapeutic one in cases of brain injury or neurological disorders. This article proposes that some early modern philosophers were open to the possibility of "magic" in the sense that music and its effect on the emotions was seen as a potential cure for many ills, mental disorders in particular. This period does, after all, see the beginning of sustained interest in melancholy and related disorders. This essay offers the example of Michael Maier, court alchemist to Rudolph II of Prague and to other European leaders, whose work uses music and meditative practices in the context of political upheaval and widespread war, and poses the question of whether Maier hoped to solve social or political ills by means of these practices.

***

Recent developments in cognitive neuroscience have explored the relationship between music and brain function[1]. Much of this work has led to theories of music as a potentially crucial aspect of brain development, and thus to theories and practices of music as therapy for individuals with brain injuries, developmental differences, and psychological disorders. But it could be argued that there is nothing new about this understanding of the healing qualities of music, and discussions of the therapeutic qualities of music can be traced back to ancient times[2]. Marsilio Ficino's discussions of music in this light were particularly important for the early modern period's understanding of the place of music in medicine[3].

In the sixteenth century, meditation became more explicitly developed s a new spiritual practice or exercise involving acts of memory, intellect,

[1] For basic background on this question, see *The Cognitive Neuroscience of Music*, Isabelle Peretz and Robert Zatorre, eds. Oxford 2009. For a closer focus on music as potential therapy, see *The Neurosciences and Music: Mutual Interactions and Implications on Developmental Functions*, Giuliano Avanzini et. al., eds. New York 2003, and *The Neurosciences and Music* III: *Disorders and Plasticity*, Simone Dalla Bella et. al., eds. New York 2009. I will only quote from Daniel Levitin's more popular account of these ideas, in his work *This is Your Brain on Music: The Science of a Human Obsession,* New York 2006, since this essay is preliminary in its explorations.

[2] See *Peregrine Horden, Music as Medicine: the History of Music Therapy since Antiquity*, Ashgate 2000.

[3] See, for example, Angela Voss, Orpheus redivivius: *The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Michael J. B. Allen and Valery Rees, eds. Leiden 2001, pp. 227-242.

and will. Ignatius of Loyola's works in particular represent the «culmination of a long process of systematizing prayer dating from the Middle Ages»[4]. Visualization becomes an important part of the process of meditation, and this in turn leads to the production of meditative emblem-books[5]. Such books develop parallel to a rise in more secular versions of emblem collections, of which alchemical emblem-books are one example. This brief and speculative study will be based on the assumption, however, that these alchemical works owe a great to deal to religious (particularly Jesuit) meditative practices.

At least one work brings these two threads of thought together, augmenting existant meditative practices and their reliance on visualization with a musical component. Arguably, this additional component intensifies the meditative practice, seconding as it does the visual element. But it may also turn this practice to somewhat different purposes, using the musical aspect not only to intensify the meditation itself, but with potential medical purposes. In this, the work remains steeped in an alchemical tradition that joins body and mind in its practice, and sees them both as crucial to both health and to spiritual transcendence.

This paper is going to be largely speculative, since it is about a work that is unique in its construction and presentation, the Atalanta fugiens, an alchemical emblem-book with epigrams set to music[6]. Michael Maier, the court physician and alchemist for Emperor Rudolph II in Prague from 1608 until 1611, and active in England from then until 1616, published this work in 1618. The Atalanta contains 50 emblems representing the alchemical process as allegorical figures, along with 50 epigrams set to music (appropriately, fugues), and 50 brief, supposedly explanatory, discussions of the images. While most recent discussions of alchemical works read the metaphorical language that these images represent as a cluster of Decknamen, or code-names for the phases and ingredients of a chemical process, there are aspects of the Atalanta that defy this interpretation. Another branch of alchemy, known as philosophical or spiritual alchemy, focuses on self-discovery rather than on the transformation of base metals into gold. Yet a third branch, medicinal alchemy, focuses on healing the body by means of certain compounds and distillations. All three branches intertwine in early modern texts, so that spiritual and physical health are intricately linked, and the mind is dependent upon the body for its well-being. The issue of production of gold comes to the forefront mostly in court settings, where rulers seek to balance their budgets by any means possible; for this reason, spiritual and medicinal alchemy take on distinctly political tones, and alchemists such as Maier seem to be trying to use rulers' interest in gold to engage them

[4] See Michael J. Giordano's *The Art of Meditation and the French Renaissance Love Lyric: The Poetics of Introspection in Maurice Scève's Délie, object de plus haulte vertu* (1544), Toronto 2010. I cite Giordano as an excellent account of how Ignatius's work entered a wider sphere of early modern culture. See also Pierre Pourrat, *Christian Spirituality*, W. H. Mitchell, trans. Westminster, MD 1953, vol. 3, and Joseph de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse Historique*, Rome 1953.

[5] See Giordano, cited above, for a discussion of the place of visualization in the meditative process and how this links to early modern emblem-books, pp. 18 seq.

[6] This work is available in a facsimile edition: Michael Maier, *Atlanta fugiens, hoc est emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim 1618; Kassel 1964. For a detailed discussion of this work, see H. M. E. de Jong, *Michael Maier's* Atalanta fugiens: *Sources of an Alchemical Book of Emblems*, York Beach, ME 2002. An excellent discussion of Maier more generally is Hereward Tilton's book, *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569-1622).*

in some more spiritual or philosophical activities. This would suggest that Maier was as interested in his patron's spiritual well-being as he was in his physical and fiscal health.

In all three branches of alchemy, chemical, medicinal, and spiritual, the body is insistently privileged as the site of the process; this is evident in Maier's works, where all of the images represent bodies – extraordinary bodies, gendered bodies, sick and well bodies, and mutilated bodies. I would argue that the significance of bodies for alchemy goes beyond conventional representation of its stages; these bodies are not merely metaphors for the process, but are critical elements in the process, even in spiritual alchemy. The spirit cannot reach a heightened state of being without the full participation of the body. This belief is expressed in such treatises as the *Rosarium philosophorum* (*The Rosary of the Philosophers*)[7] in the images of conjunction of soul and body. I would argue that this view is enacted in the Atalanta, a text that engaged multiple senses in the reception of the text, and the body in performance of the text. I hope to at least suggest that cognition for Michael Maier was not merely mastery of abstract concepts, but a bodily process related to, but going beyond, conventional forms of meditation in the period (these latter would consist of focusing on an image – present or imagined – and repeating a phrase, prayer, or song in order to achieve an extra- or supra-rational connection to the thing being contemplated). This form of cognition would be a bodily practice, one repeated and returned to continually rather than mastered and discontinued.

The Atalanta has been characterized as a multi-media experience, but in fact, it is more than that. Reprinted for nearly a century, it clearly attracted an audience. But what was the audience supposed to do with the book? Apparently, ideally, it would sing the epigrams in groups of three, with one singer representing Atalanta, the feminine role, Hippomenes, the masculine role, and the Apple as the neuter mediator between the two[8]. This would be done while contemplating the emblem, to complete the auditory experience with a visual one. Thus, the reader would not only contemplate and interpret the text, while responding to the aesthetically pleasing emblems, but would perform the text. One could say that the readers embody the text. We now know that this sort of musical performance as a group, combined with the extra visual stimuli of the emblems, would stimulate almost every region of the brain, as Daniel Levitin points out:

> Musical activity involves nearly every region of the brain that we know about, and nearly every neural subsystem [...] Listening to music starts with subcortical [...] structures – the cochlear nuclei, the brain stem, the cerebellum – and then moves up to the auditory cortices on both sides of the brain[9].

Levitin also states that following familiar music works on the hippocampus, or memory center, as well. In fact, virtually every region of the brain works together in coordination in music performance:

> Performing music – regardless of what instrument you play, or whether you sing or conduct – involves the frontal lobes again for the planning of your behavior [...] Reading music involves the visual cortex, in the back of your head in the

[7] Joachim Telle, *Rosarium philosophorum*. Joachim Telle ed., Weinheim 1992. This is a facsimile of the first edition, printed in Frankfurt in 1550.

[8] There is a recording of this work available on the Claudio label, with Emily Van Avera listed as the principle performer: *The Fifty Fugues of Atalanta Fugiens*.

[9] Daniel Levitin, cited above, pp. 85-86.

occipital lobe. Listening to or recalling lyrics involves language centers, including Broca's and Wernick's area, as well as other language centers in the temporal or frontal lobes [...] At a deeper level, the emotions we experience in response to music involve structures deep in the primitive, reptilian regions of the cerebellar vermis, and the amygdala – the heart of emotional processing in the cortex[10].

In addition to these aspects of the brain engaged in listening to and performing music, there is the social aspect of performing in a group, which requires attention to what the other performers are doing, and planning as to what they might do. The constant decision-making capacity present in musicians performing as a group is precisely what was missing in Phineas Gage, and in other patients with damage to the prefrontal cortices studied by Antonio Damasio[11]; interestingly, this capacity is linked to the ability to experience emotions, an ability heightened by hearing or performing music[12].

Was Michael Maier practicing an alchemy of the brain, long before the functions of the brain were understood (in a period when the term "psychology" was being use for the first time, relative to belief in ghosts and demons)? Alchemy proceeds by a conjunction of opposites, symbolized by the hermaphroditic rebis, male and female at the same time. Disparate elements are brought together to make a more perfect whole; that whole is then dissolved and reconstituted in a purer form. The images of the Atalanta represent this process in highly gendered images but also in complex images of power, in which the King is repeatedly destroyed and reborn. Certainly, then, a number of messages are being sent at the interpretive level of the text. But by stimulating a range of senses and of cognitive processes, from aesthetic and emotional responses, to interpretation and production of language and music, from visual to auditory processing, and to social interaction, Maier was undoubtedly trying to engage his audience in every possible manner.

I will focus for the moment on the visual imagery of the Atalanta, which seems to privilege the corporeal, even while evoking sensual, aesthetic, and emotional responses through beautiful, strange, and violent images. I have argued elsewhere that the first emblem in the series, that of the Wind, evokes the Vesalian Muscle Man and the Apollo Belvedere in its pose[13]. This familiar aspect to the print is joined with strikingly strange elements: the Wind's hands and hair explode into swirling clouds, and he is pregnant. The opposing responses to the familiar and the strange thus join in the reader, who is suspended between the two - the emblem is aesthetically beautiful, but not immediately interpretable. The following emblem, "The Earth is its Nurse," performs a similar conjunction of the aesthetically pleasing and surprising, as the Earth takes on a somewhat female form to nurse the infant Philosopher's Stone in a bucolic setting, and animals nurse humans around her. In emblem 13, the evocation of Giorgione's Tempest is at once

[10] Levitin, cit., p. 86.

[11] Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,* New York 1994.

[12] See Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness,* New York 1999. See also, Mari Tervaniemi, *Introduction: Emotions and Music: Normal and Disordered Development*, in «The Neurosciences and Music» III.

[13] Kathleen Long, *Odd Bodies: Reviewing Corporeal Difference in Early Modern Alchemy,* in *Gender and Scientific Discourse in Early Modern Culture*, Ashgate, 2010, pp. 63-85.

aesthetically pleasing and profoundly disruptive, as a man's head is placed on a feminine body. Most disturbing is the calcination of the rebis, framed by beautifully stylized flames and smoke. Finally, the euroboros, symbol of the unending process of alchemy, wraps around the entombed woman, both killing and reviving her. All of these images suggest mixed emotional responses: pleasure, desire, disgust, fear. They are so carefully and beautifully done (by Matthäus Merian, a son-in-law of the de Bry family, famous for their editorial project on the Americas, also lavishly illustrated) that they cannot be dismissed as merely illustrations of the alchemical text. They are objects of contemplation in their own right, and the complex responses they elicit defy conventional interpretation. The three-part music that the reader/spectator is expected to perform to accompany these images, with a feminine role, a masculine one, and a neuter one (sometimes sung by a woman and a man), again brings disparate elements into harmony. Ideally, then, the reader/spectator would be completely engaged in performing a work that is profoundly disorienting and yet pleasing. Because of the performance, the reader would also be expected to linger in contemplation of the work, rather than passing rapidly from one image or text to another. To some extent, it could be argued that the reader would be practicing a complex form of meditation, of remaining in awareness of an aesthetic or emotional response (and thus a physiological response, since the senses are deeply engaged in the process) for a brief period of time (each performance lasts roughly 90 seconds) during which the body as well as the mind is engaged with the text.

What could Michael Maier have possibly had in mind? This is the most experimental of his works, although he did produce other emblem-books such as the Symbola aureae mensae (an early version of the Atlanta, published in 1617), but none with music. This is a period of extensive scientific, and arguably cognitive, innovation. Surgeons argue for engagement of the sense of touch as well as sight, rather than book-based knowledge, in the practice of medicine[14]. In theatre, a production somewhat analogous to the Atalanta was the Balet comique de la Reine, presented at the Valois court in France in 1581[15]. This production, taking place during nearly seventy years of violent conflict known as the Wars of Religion, calls for recited verse, musical compositions to be sung, dances, and a variety of painted representations. A number of members of the court participated in this production, often considered the first ballet. The dances took the form of various geometric patterns, requiring careful coordination of the participants. According to Elizabeth Cooper's analysis of this work, dance was considered a «corporeal enactment of harmony»[16] . Contemporary interpretations suggested that the mythological tale of Circe enacted in this ballet offered a "lesson in morality directed at the body politic" (Cooper).

By the time Maier published the *Atalanta*, the Wars of Religion had been raging in France for fifty-five years. Decades of ruinous wars of succession had raged throughout Germany and the Holy Roman Empire, soon to lead into the Thirty Years War. For quite some time, intellectuals and public figures had been puzzling over the question of how peace might be achieved (for example, Guillaume Postel pondered this issue from the pub-

[14] For example, see the discussions of surgery in Jacques Duval, *Des Hermaphrodites, accouchements des femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé,* Rouen 1612, as well as my chapter on Duval: Kathleen Long, *Jacques Duval: Culture Wars in the Medical Profession*, in *Hermaphrodites in Renaissance Europe,* Ashgate 2006, pp. 77-108.

[15] Balthazar de Beaujoyeulx, *Le Balet comique* (1581), Margaret M. McGowan, ed. Binghamton, NY 1982.

[16] Elizabeth Cooper, Le Balet comique de la Reine, 1581: *An Analysis*, at the Wayback Machine, archived June 4, 2011.

lication of his De orbis terrae Concordia in 1544 until his death in 1581; Postel was also an avowed kabbalist and mystic)[17]. I push in this direction because of the fairly frequent depictions of the King in the *Atalanta* (and in other alchemical works such as the Poème philosophique of Clovis Hesteau de Nuysement)[18]. In this context, the conjunction of opposites, central to the alchemical process, takes on a different meaning, one grasped by Michel de Montaigne in his essay *On a Monstrous Child*, where conjoined twins represent the warring factions brought together in peace by the king:

> This double body and its different parts, joined with one single head, could well provide a favorable prognostication to the King, that he might maintain under the union created by his laws these diverse parts and pieces of our state[19].

Faced with a powerful ruler heavily engaged in various wars of succession, Maier may have wondered how to contribute not only to the physical health of his monarch, but to the political health of the kingdom. Perhaps he combined meditative and aesthetic practices with images of kingship focused on harmony in order to shape his patron's thinking. The purpose of the Atalanta remains elusive to scholars. At the very least, it represents a different form of thinking from that which predominated in universities and in other powerful institutions, one that is focused on the body – and the body as an inherently variable entity, rather than a relatively abstract ideal – and that engages the body in its performance. But it also represents a different form of cognition from that fostered in Western rational discourse, one in which aesthetic and emotional responses seem to support the ideal of harmony between disparate or incongruous elements. The precise nature of the corporeal engagement in this cognition makes it a form of practice, one which might engage the sort of "somatic markers" Damasio sees as essential to effective thinking. For example, singing in harmony, taking other participants into account and predicting and engaging with their actions, gives an immediate reward: the music sounds good and creates an immediate sense of pleasure. Musicians learn to time their actions to those of others, to coordinate with the other musicians at a pre-conscious level.

Damasio asserts that «The buildup of adaptive somatic markers requires that both brain and culture be normal. When either brain or culture is defective, at the outset, somatic markers are unlikely to be adaptive»[20]. In a culture dominated by random and massive violence – we know that millions of people died in the various religious wars of the early modern period, and that the violence took on particularly nasty forms – which Damasio would call a "sick culture," reasoning is derailed by skewed affect. He gives Nazi Germany, the Soviet Union during the 1930s, China during the Cultural Revolution, and Cambodia during the Pol Pot regime as examples[21]. Was Maier trying to counteract a "sick culture" by means of an aesthetic experience that rewarded performance of harmony and contemplation of the beauty of difference, by creative "somatic markers" that replaced the violent lessons learned all around him? Was he trying not only to guide his

[17] Guillaume Postel, *Quatuor librorum de Orbis terrae concordia primus...,* Paris 1544.

[18] Clovis Hesteau de Nuysement, *Poème philosophic de la verité de la physique minéralle ou sont refutees les objections que peuvent faire les incredules & ennemis de cet art,* Paris 1620.

[19] Michel de Montaigne, *Essais*, Pierre Villey, ed., Paris 1978, vol. 1, p. 713: «Ce double corps et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient bien fournir de favorable prognostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pieces diverses de nostre estat».

[20] *Descartes' Error*, cit., p. 177.

[21] Ivi, pp. 178-179.

ruler into thinking differently, but also into profound cognitive changes? Certainly alchemists believed that everything could be changed at a deep, even molecular, level, so why not the brain? The alchemical belief in the importance of the body to the process harmonizes well with modern notions of the physiology of cognition; how that belief played out in practice is harder to assess. What is clear is that Maier, and other alchemists of the period, are invoking the traditions of mystical rather than rational thought, since rationalism had quite evidently had not worked to avert widespread and continual violence. Their turn to the aesthetic, the emotional, even the physiological, represents a broader understanding of cognition than that evoked in later philosophical discourses. One can only wonder how different Western thought might have been, had their work not been discredited for centuries.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Contributi/1

L'immaginazione come causalità ideale: la psicologia di Spinoza

di Maurizio Scandella

Articolo sottoposto a *blind review*. Ricevuto il 07/09/2012. Accettato il 15/09/2012.

Abstract: the paper discusses some aspects of Spinoza's psychology as they are presented in the second part of the *Ethica*, considering their relation to the ontology of causality presented in the first part. The mind appears then as a determination of the activity of the universal thought, to which corresponds a determination of the motion (the body), which expresses the same causal aptitude. If thought is ideal causation, all kinds of knowledge express the power of the mind in a necessary way: the relation between imagination and intellection is therefore not a simple opposition between inadequateness and adequateness; besides, knowledge cannot be reduced to a subjective matter, because it involves the ontological level of thought as attribute of the *causa sui*.

***

I lineamenti della psicologia di Spinoza sono esposti nella seconda parte dell'*Etica* (*De natura et origine mentis*). Le proposizioni in essa contenute sviluppano le considerazioni ontologiche della prima parte (*De Deo*) nell'ambito delle menti, ma anche dei corpi: il *De mente* contiene infatti anche un "compendio" di fisica. Perché Spinoza, per studiare la mente, tratta anche del corpo? Per rispondere è necessario riepilogare brevemente quale sia la posizione della psicologia nel sistema spinoziano.

1. Cause, menti, corpi

Per orientarsi è utile cominciare con la definizione di "cosa singola", una delle nozioni preliminari del *De mente*:

> Per cose singole intendo le cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché, se più individui (*plura ind*Ivi*dua*) concorrono in una sola azione in modo tale da essere tutti insieme (*omnia simul*) causa di un solo effetto, li considero tutti, sotto questo riguardo, come una sola cosa singola[1].

Questa definizione funziona come un ancoraggio tra le prime due parti dell'*Etica*, perché espone in modo sintetico le acquisizioni fondamentali del *De Deo*, che si occupa della relazione tra Dio e le cose singole. Queste ultime sono presentate come modi di Dio, che è concepito come *causa sui*[2]. Una cosa è quindi definita dagli effetti che produce necessariamente, in quanto

[1] B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 836 (*De mente*, *def.* 7).
[2] Cfr. Ivi, p. 787 (*De Deo*, *def.* 1) e p. 814-815 (*De Deo*, *prop.* 25, *cor.*).

esprime in modo determinato la causalità divina[3]. L'essenza di una cosa è data dalla sua attività causale e non dalla sua natura sostanziale; ciò significa che per Spinoza non esistono cose semplici o isolate: ogni cosa è infatti determinata dalla relazione con la *causa sui*, ossia con la causalità naturale nella sua totalità. Gli individui non sono dunque alcunché di semplice e ciò si traduce nella critica spinoziana all'atomismo fisico e mentale[4].

Tra le cose che non sono sostanze c'è naturalmente anche l'uomo e Spinoza si premura di mettere bene in chiaro la "spiacevole" conseguenza: «La sostanza non costituisce la forma dell'uomo»[5]. La creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio diventa cosa tra le cose[6]. La precisazione è metodologica: quando nell'*Etica* si fa specifico riferimento all'uomo, ciò non va inteso come indice di un privilegio ontologico, ma di un interesse di ricerca. Ciò significa, in ambito psicologico, che il pensiero non è una prerogativa esclusivamente umana più di quanto non lo sia l'estensione[7]. Tale conclusione segue dalla generalità cosale o causale che è propria delle proposizioni del *De Deo* e che si "trasmette" anche al *De mente*, che lavora sul piano delle menti e dei corpi, ossia di quelle stesse cose o cause concepite secondo l'attributo del pensiero o dell'estensione. In altri termini, le stesse cose singole possono essere intese come "cause pensanti" (menti) o "cause estese" (corpi)[8].

Una volta compreso che la mente e il corpo non sono cose diverse ma sono da riferire ad un medesimo atto causale, non è difficile evitare molte delle complicazioni legate a ciò che è infelicemente noto come parallelismo[9]. Sono gli stessi effetti di una medesima causa che appaiono sia nell'ordine delle idee sia nell'ordine dei corpi, intesi come "sottoinsiemi impropri" (cioè coestensivi) dell'ordine delle cose. La proposizione 7 afferma questa dinamica relativamente alle idee, ma non esclusivamente rispetto ad esse: «*L'ordine e la connessione delle idee sono identici* (*idem est*) *all'ordine e alla connessione delle cose* (*rerum*)»[10]. La dimostrazione rimanda all'assioma 4 del *De Deo*, che sancisce per l'appunto il nesso causazione-conoscenza[11].

2. L'attitudine pratica e conoscitiva

[3] Cfr. Ivi, p. 825 (*De Deo*, *prop*. 36). Si tratta dell'ultima proposizione della prima parte dell'*Etica*: la nozione di "causa" ne circoscrive perciò l'intero arco argomentativo (cfr. P. Macherey, *Introduction à l'"Éthique" de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris 1998, p. 203).

[4] Sulla separazione tra l'individuo e il semplice cfr. P. Cristofolini, *La mente dell'atomo*, in «Studia Spinozana», 8 (1992), pp. 27-35.

[5] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 844 (*De mente*, *prop*. 10).

[6] Cfr. *Gn* 1, 26-27.

[7] Per un'introduzione a questo tema cfr. Y.Y. Melamed, *Spinoza's Anti-Humanism: An Outline*, in C. Fraenkel, D. Perinetti, J.E.H. Smith (a cura di), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, New York 2011.

[8] Sulla nozione di "cosa singola" cfr. É. Balibar, *Ind*Ivi*dualità, causalità, sostanza,* in Id., *Spinoza: il transind*Ivi*duale*, Milano 2002.

[9] Vari studi recenti hanno mostrato come tale dottrina sia in realtà estranea alla filosofia di Spinoza: cfr. in particolare C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris 2004 e M. Rovere, *La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme* in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Paris 2009.

[10] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 840 (*De mente*, *prop*. 7).

[11] Cfr. Ivi, p. 841 (*De mente*, *prop*. 7, *dem*.) e p. 788 (*De Deo*, *ax*. 4).

Pensando la mente e il corpo in relazione all'agire di una causa, Spinoza esclude la possibilità di leggere il loro rapporto in termini di un reciproco ostacolamento:

> Quanto un certo corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul agendum vel patiendum*), tanto la sua mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul percipiendum*); e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto da esso stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire, tanto più la sua mente è atta a capire distintamente (*ad distincte intelligendum*)[12].

Il conoscere della mente e il fare dei corpi sono la stessa cosa, ossia espressione dell'essenza causale della cosa singola: conoscere un triangolo e poterlo disegnare sono la stessa cosa. Un bambino che vede un triangolo, ma non è capace di disegnarne uno da sé, ha una conoscenza inadeguata del triangolo ed è bisognoso (*indiget*) del concorso delle cause esterne, ad esempio della madre che conosce il triangolo, lo può disegnare, ma che potrebbe essere occupata in altre faccende[13]. L'esempio è naturalmente astratto, perché isola l'attività del disegno dal complesso delle infinite cose che bisogna essere in grado di fare e di pensare per poter disegnare e correlativamente conoscere un triangolo: neanche la madre ha, in questo senso, una conoscenza assolutamente adeguata del triangolo, perché non lo può produrre "a piacimento" (nel sonno ad esempio).

Per comprendere meglio questo scolio è opportuno approfondirne ulteriormente il lessico. Spinoza traccia infatti una distinzione tra azione e attitudine, riferendo a quest'ultima tanto l'agire quanto il patire. In che senso anche quest'ultimo è una capacità? Non sarebbe stato sufficiente opporre agire e patire? Se pensiamo che l'affezione in Spinoza indica una causalità determinata, comprendiamo perché anche le "passioni" siano, in un certo senso, "atti". Esse esprimono infatti una causalità inadeguata, ma pur sempre una causalità: non sono passività assoluta. Essere in grado di patire molte cose può quindi essere l'indice di un grado di causalità maggiore rispetto a quello di un altro modo che agisce (causa adeguatamente) quel che può, ma può molto meno[14]. Una conseguenza importante di questa considerazione è che bisogna togliere al concetto di adeguazione un po' della sua "aurea" e in gioco è, nuovamente, la posizione dell'uomo nella natura.

3. La differenza umana

Nello scolio della proposizione 13, Spinoza sta in effetti ritornando sul tema della differenza antropologica[15]. È vero che l'uomo non è sostanza, ma

[12] Ivi, p. 849 (*De mente*, *prop*. 13, *schol*.).

[13] «Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Inadeguata, invece, o parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto» (Ivi, pp. 896-897 – *De affectibus*, *def*. 1).

[14] Cfr. su questo tema P. Sévérac, *De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière: l'act*Ivité *du corps et de l'esprit* in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.

[15] Cfr. U. Renz, *Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)*, in M. Hampe, R. Schnepf (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*,

in qualche modo bisogna dar conto della sua "particolarità": ammettiamo pure che tutto pensi nella natura, però le pietre non risolvono equazioni di secondo grado. La conoscenza adeguata finirebbe dunque per svolgere quel ruolo di differenziazione che nel corso della tradizione filosofica ha svolto l'anima razionale, nelle sue molteplici varianti tendenti ora verso l'anima immortale, ora verso la ragione «eguale in tutti gli uomini»[16]. Solo gli uomini (e Dio) hanno accesso all'intelligenza distinta; gli animali (e le altre cose, visto il "panpsichismo" spinoziano) al più "percepiscono". Tale differenza si baserebbe sulla differente complessità dei corpi: l'intuizione di Spinoza sarebbe quindi l'aver compreso che l'eccellenza della mente umana è correlativa all'eccellenza del suo corpo. Questa interpretazione dello scolio è però insufficiente.

Spinoza definisce infatti attitudine ed azione separatamente e non è affatto detto che un certo grado di attitudine implichi una causazione adeguata o inadeguata. Anche un'attitudine limitata può esprimersi, nel proprio ambito, adeguatamente: un ragno può tessere in modo sufficientemente adeguato la sua tela ed "intelligere" questo suo tessere, anche se la sua conoscenza può essere inadeguata, in determinate circostanze, a riparare la tela di fronte alla concorrenza di cause esterne (ad esempio l'etologo che conduce un esperimento)[17]. La stessa attitudine si esprime con differenti gradi di adeguazione o – il che è lo stesso, perché i concetti sono relativi e non assoluti ("quanto più [...] quanto meno [...]") – inadeguazione, a seconda delle circostanze determinate.

La non esclusività dell'appartenenza della conoscenza adeguata all'uomo si dimostra anche per via negativa. L'idea di "uomo" è per Spinoza un ente di ragione, ossia generico e astratto, cui non corrisponde nessuna essenza reale, perché per Spinoza le essenze sono individuali (esprimono un determinato gradiente della potenza divina). Ammettendo per assurdo, però, che "uomo" sia ciò a cui compete essenzialmente la conoscenza adeguata, bisognerebbe comunque dire che la specie "uomo" non comprende una buona fetta del "genere umano".

Ciò appare chiaro dalla risposta all'obiezione dell'"asino di Buridano", secondo la quale un uomo privo di libera volontà morirebbe ove si trovasse in una situazione di equilibrio, ad esempio tra fame e sete, e sembrerebbe perciò più simile ad un asino che ad un uomo[18]. Spinoza non va per il sottile:

> Concedo senz'altro che l'uomo, posto in un tale equilibrio [...], perirà di fame e di sete. Se mi domando: un tale uomo non è da considerare piuttosto un asino che un uomo? rispondo di non saperlo, come non so (*nescio*) in qual modo sia da considerare chi si impicca e come siano da considerare i bambini, gli stolti, i pazzi ecc.[19]

L'*et cetera* non va preso alla leggera: esso potrebbe infatti estendersi facilmente anche a donne e servi, troppo esposti alla causazione esterna

Berlin 2006.

[16] R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Milano 1993, p. 5.

[17] Per un'esposizione e un commento filosofico di questo esperimento di Irenäus Eibl-Eibesfeldt cfr. C. Sini, *L'origine del significato: filosofia ed etologia*, Milano 2004, appendice prima.

[18] Cfr. B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 890 (*De mente*, *prop*. 49, *schol.*).

[19] Ivi, p. 893.

di mariti e padroni[20]. L'essere "uomo" rimarrebbe perciò in ogni caso una questione individuale, dipendente dalla capacità dei singoli di esprimere quella causalità adeguata supposta per assurdo come caratteristica specifica. Gli uomini si caratterizzano dunque, in un certo senso e come tutte le cose, per il grado di complessità del loro corpo e delle loro menti, ma ciò non significa affatto che si possa da ciò derivare una differenza specifica, men che meno una basata sulla possibilità della conoscenza adeguata.

4. Le leggi dei corpi

Tenendo presente la comunanza di attitudine causale del corpo e della mente illustrata dallo scolio, dovrebbe apparire chiaro come mai dopo la proposizione 13 («*L'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo*»)[21] si apra un "compendio di fisica" all'interno di un testo dedicato alla mente: fisica e psicologia, dal punto di vista ontologico – ossia secondo la causa –, si occupano infatti della stessa cosa, secondo attributi differenti[22].

Il compendio di fisica contiene una sola definizione, che esprime per i corpi la natura plurale degli individui già presentata sul piano delle cause; essi appaiono quindi come "unioni di corpi"[23]. Spinoza può quindi derivare le leggi del commercio dei corpi con l'esterno: l'individuo si conserva se lo scambio, l'acquisizione o la cessione di parti non muta l'effetto[24]. Dalla combinazione della definizione con tali leggi segue un altro importante chiarimento: «Se procediamo così all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'individuo totale»[25]. I confini dell'individuazione sfumano dunque nell'infinitamente piccolo (gli astratti corpi semplici) e nell'infinitamente grande: la *facies totius universi*. Quest'ultima esprime immutabilmente (eternamente) l'infinita causalità dell'esistenza nelle sue leggi generali, ma senza "irrigidire" in una sorta di fotografia o mappa il continuo circolo delle cause in cui ha luogo la costituzione dinamica delle singole cose esistenti[26].

Il compendio di fisica si chiude con alcuni postulati che fanno specifico riferimento al corpo umano, il primo dei quali ne afferma la natura composta. Il postulato 4 declina invece la legge dello "scambio delle parti": «Per conservarsi, il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato»[27]. La conservazione è pertanto un processo dinamico che necessita di una relazione continua con l'altro da sé e non l'isolamento autarchico dell'individuo. Ritornando inoltre brevemente sul tema dell'"attitudine", è possibile notare come il corpo umano, proprio

[20] Cfr. in proposito A. Matheron, *Donne e servitori nella democrazia spinozista*, in Id., *Scritti su Spinoza*, Milano 2009.
[21] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 848 (*De mente*, *prop*. 13).
[22] Su questo passaggio cfr. A. Suhamy, *Le corps avant l'âme: Éthique II, proposition 13 et scolie*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.
[23] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 852 (*De mente*, *prop*. 13, *def*.).
[24] Cfr. Ivi, pp. 853-854 (*De mente*, *prop*. 13, *lem*. 4 e 5).
[25] Ivi, p. 855 (*De mente*, *prop*. 13, *lem*. 7, *schol*.).
[26] Sullo statuto dei corpi semplici e dell'individuo totale cfr. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979, pp. 193-195.
[27] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 855 (*De mente*, *prop*. 13, *post*. 4).

per la sua complessità, deve concorrere maggiormente con le cause esterne (in particolare con gli altri uomini) ed è perciò esposto a un rischio di inadeguazione più alto, ossia alla schiavitù.

Per proseguire la nostra indagine è inoltre necessario considerare anche il postulato 5, che descrive una cosa apparentemente banale. Esso illustra la relazione tra corpi duri, fluidi e molli e afferma, in breve, che i primi s'"imprimono" sugli ultimi – grossomodo come il sigillo sulla cera –, mentre i corpi fluidi "trasmettono" l'impressione[28]. Da tale postulato si ricava la nozione di "traccia" (*vestigium*) che, come mostrato in particolare da Lorenzo Vinciguerra, ha conseguenze fondamentali sulla teoria spinoziana dell'immaginazione[29].

Il piano dei corpi, nella sua concretezza, aiuta inoltre a cogliere meglio un aspetto della causazione. Essa non si esaurisce istantaneamente, ad esempio generando transitivamente un'entità separata, perché essa *lascia tracce*. L'effetto porta con sé indefinitivamente le vestigia della causa ed esse lo determinano nella sua esistenza.

5. L'esteriorità della mente

Esposti i lineamenti della dottrina dei corpi Spinoza riprende la sua indagine della realtà mentale. Anche in essa regna la complessità: «L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice ma composta da moltissime idee»[30]. Si tratta di una proposizione estremamente moderna, che comincia a mettere in questione l'idea che comunemente chiamiamo il sé o l'io siano ciò che ci è maggiormente noto. La nostra mente non è infatti semplice, anche nel senso che non è semplice da comprendere: per conoscere sé stessi bisogna sapere moltissime cose.

La proposizione successiva complica ulteriormente il quadro: «L'idea di qualsiasi modo in cui il corpo umano è affetto dai corpi esterni deve implicare la natura del corpo umano e, simultaneamente, la natura del corpo esterno»[31]. La nozione di simultaneità interviene a modificare la nostra concezione della mente. Fino alla proposizione precedente potevamo ancora pensare che essa, ancorché composta, non fosse altro che il contenitore delle idee. Con la proposizione 16 invece l'esteriorità prorompe nella mente: le idee non stanno nella mente; piuttosto la mente non è altro che un'idea determinata dalla relazione con le idee "esterne". Come le cose singole sono determinate dalla partecipazione all'universo causale, così le idee sono definite dalla relazione con la totalità del mondo ideale.

In tal modo potrebbe però sembrare che l'idea abbia un accesso diretto alle cose stesse, che sia capace di oggettività immediata. Il secondo corollario esclude questa possibilità: «Le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni»[32]. Il gioco tra proposizione e corollario mostra dunque che se da un lato la mente è interamente "esterna", definita dalla relazione simultanea con il pensiero

[28] Cfr. Ivi, pp. 855-856 (*De mente*, *prop*. 13, *post*. 5).
[29] Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012, pp. 21-42.
[30] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 856 (*De mente*, *prop*. 15).
[31] *Ibid*. (*De mente*, *prop*. 16).
[32] Ivi, p. 857 (*De mente*, *prop*. 16, *cor*. 2).

tutto, dall'altro lato il mondo mentale si ricostituisce in ogni idea secondo le forme sue proprie, "avvolto" in esse.

Comprendiamo meglio questo paradosso se lo consideriamo nel solco della scissione tra individualità e semplicità elaborata da Spinoza. Essa implica infatti anche la separazione tra autodeterminazione e causalità interna: un individuo può essere eterodeterminato anche se agisce per cause interne. Spinoza può quindi proporre la seguente soluzione alla questione della datità del mondo "esterno": le idee dei corpi esterni "tracciano" la mente e in tal modo sono "interne" all'idea del corpo proprio[33]. Esse restano così idee *dei* corpi esterni (Spinoza è inequivocabilmente realista) senza che si renda necessario ricorrere ad una impossibile "influenza" di essi sulla mente. Sono in tal modo gettate le basi per la teoria dell'immaginazione[34].

6. Immaginazione e memoria

A partire dalla nozione di traccia è possibile comprendere il distendersi della causazione nella durata. Tale processo è illustrato dalle proposizioni 17 e 18 del *De mente*, i cui scolii cominciano ad esporre la teoria dell'immaginazione. Recita la prima:

> Se il corpo umano è affetto in un modo che implica la natura di qualche corpo esterno, la mente umana contemplerà lo stesso corpo esterno come esistente in atto o come a sé presente, fino a quando (*donec*) il corpo non venga affetto da una affezione che escluda l'esistenza o presenza dello stesso corpo[35].

La congiunzione *donec* c'introduce nel registro della durata. A prima vista la proposizione afferma semplicemente che siamo affetti da un corpo esterno finché questo è presente. In realtà, essa afferma che siamo affetti da un corpo esterno da quando esso è presente, ma il "fino a quando" non ha più a che fare con la presenza del corpo esterno. Per Spinoza, infatti, la durata è indefinita: una volta che un corpo (o un'idea) comincia ad esercitare il suo effetto causale, esso perdura senza scadenza[36]. Per porre un termine all'effetto è necessario l'intervento di un'altra affezione, ovvero di un'altra causa che esercita un effetto contrario, escludendo la presenza del corpo: nella durata, le cose non terminano per sé ma per altro.

Il corollario può dunque chiarire: «La mente potrà tuttavia contemplare, come se fossero presenti, i corpi esterni dai quali il corpo umano è stato una volta affetto, sebbene non esistano né siano presenti»[37]. La presenza dei corpi esterni alla mente non ha che fare con l'effettiva presenza di quei corpi, ma con le tracce che essi hanno lasciato sul corpo proprio. La dimostrazione rimanda infatti al postulato 5, che chiarisce come il corpo afficiente possa

[33] Il rimando nella realtà mentale, cui corrisponde la traccia in quella estesa, è l'inferenza: cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 35.

[34] Sul tema segnaliamo in particolare F. Mignini, Ars imaginandi: *apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli 1981; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza: la* potentia *dans l'histoire*, Paris 1993; L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Paris 2005.

[35] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 857 (*De mente*, *prop*. 17).

[36] «La durata è la continuazione indefinita dell'esistere» (Ivi, p. 836 – *De mente*, *def*. 5).

[37] Ivi, p. 858 (*De mente*, *prop*. 17, *cor*.).

"imprimersi" su quello affetto[38]. Il corpo appare dunque determinato dall'intera storia delle sue affezioni, che hanno iscritto in esso le loro tracce.

L'immagine è il riflesso dell'azione del corpo esterno sul corpo tracciato: «Chiameremo immagini di cose (*rerum imagines*) le affezioni del corpo umano le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non riproducono le figure delle cose»[39]. Quest'ultima precisazione esprime la funzione di "filtraggio" del corpo proprio: le immagini indicano più la sua costituzione (le tracce che lo determinano) che quella "oggettiva" delle cose esterne[40]. Da ciò non consegue che esse siano in qualche modo meno necessarie, né che lo siano le loro idee:

> Le immaginazioni della mente (*mentis imaginationes*), considerate in sé, non contengono nessun errore. [...] Infatti, se la mente, mentre immagina a sé presenti le cose non esistenti, sapesse al tempo stesso che quelle cose in realtà non esistono, senza dubbio attribuirebbe questa potenza di immaginare (*imaginandi potentiam*) non a un difetto, ma al potere (*virtuti*) della sua natura; soprattutto se questa capacità di immaginare (*imaginandi facultas*) dipendesse dalla sola sua natura[41].

L'immaginazione è dunque una potenza, una virtù, una capacità. Non può essere che così, visto che le idee, come abbiamo visto, sono cause concepite secondo l'attributo del pensiero. L'errore risiede piuttosto nella comprensione inadeguata delle immagini. Ciò significa che le immaginazioni non sono, in sé, più o meno adeguate le une delle altre: immaginare nel cielo il "Dio sole" e non una palla di elio permette di fare adeguatamente molte cose (ad esempio scandire il giorno e la notte ed accendere il fuoco per tempo), anche se può essere inadeguato per farne altre (ad esempio costruire un pannello fotovoltaico).

Le immagini non sono resti muti, cui corrispondono idee istantanee ("immagini mentali" o simili). Esse producono effetti, interagendo tra loro: «*S*e il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente in seguito ne immaginerà uno, subito si ricorderà anche degli altri»[42]. Questa concatenazione di idee che corrisponde alla concatenazione delle affezioni del corpo – l'intreccio delle sue tracce – altro non è che la memoria, come chiarisce lo scolio[43]. Essa appare quindi come l'intreccio delle inferenze.

È importante rimarcare che per Spinoza la memoria non è un fatto soggettivo: non c'è un corpo isolato che occasionalmente incontra altri corpi, "registra" tali incontri e si costruisce così una memoria (che sarebbe la somma di tali incontri discreti). Ogni corpo è invece concatenato all'universo tutto, essendo concatenato ad alcuni corpi, che a loro volta sono concatenati da altri e così via all'infinito. È in questo senso significativo che l'esempio

[38] Cfr. *Ibid.* (*De mente*, *prop*. 17, *cor*., *dem*.).
[39] Cfr. Ivi, p. 859 (*De mente*, *prop*. 17, *schol*.).
[40] Spinoza si pone in contrasto con una lunga tradizione, che concepisce le immagini in senso mimetico, ossia in termini di somiglianza e difettosità rispetto al loro oggetto (cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 87).
[41] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 859 (*De mente*, *prop*. 17, *schol*.).
[42] Ivi, p. 859 (*De mente*, *prop*. 18).
[43] Cfr. *Ibid.* (*De mente*, *prop*. 18, *schol*.).

che Spinoza sceglie per illustrare il funzionamento della memoria sia la conoscenza della lingua latina, ossia qualcosa di eminentemente "comune"[44].

Correlativo al concetto di memoria è quello di abitudine (*consuetudo*). Impegnandosi in quella che può essere connotata come una riflessione genuinamente semiotica, lo scolio della proposizione 18 mostra che la funzione "filtrante" del corpo e della mente è più propriamente una funzione interpretativa. Spinoza afferma che un soldato, trovandosi di fronte a delle impronte di cavallo (*equi vestigiis*) sulla sabbia, penserà alla guerra, mentre un contadino penserà all'aratura[45]. La costituzione del corpo proprio si mostra dunque essere una consuetudine pratico-interpretativa che dà senso all'immagine. A rigore, infatti, non c'è incontro puro con le "vestigia semplicemente equine", ma solo quello determinato con le impronte di cavallo-da-guerra o con le impronte di cavallo-da-aratura[46].

7. Genesi della conoscenza inadeguata

Dopo aver esposto le basi della dottrina dell'immaginazione e aver chiarito, in particolare, la natura "doppia" delle immagini, generate dalla "compresenza" di interno ed esterno sancita dalla proposizione 16, Spinoza ne deduce una triplice conclusione, che può essere così riassunta:

1) La mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti del corpo umano, né del corpo stesso[47]. Particolarmente interessante è la dimostrazione del primo aspetto:

> Le parti che compongono il corpo umano non competono all'essenza dello stesso corpo se non in quanto si comunicano a vicenda i loro movimenti secondo un certo rapporto (definizione dopo *lem.* 3 *cor.*) e non in quanto possono essere considerate come individui senza relazione (*absque relatione*) al corpo umano[48].

Il corpo commercia con l'esterno e perciò gli individui che lo compongono sono tali non in sé, ma solo nella loro relazione. Se si sottrae il riferimento particolare all'uomo, non è difficile intendere che per Spinoza la relazione è un principio universale correlativo alla causazione;

2) La mente umana non implica una conoscenza adeguata dei corpi esterni; essi si danno infatti solo attraverso un filtro interpretativo[49];

3) La mente umana non implica una conoscenza adeguata di sé stessa, in quanto è idea di un corpo che non conosce adeguatamente[50].

Il corollario della proposizione 29 sintetizza in modo chiaro questi passaggi:

> La mente umana, tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura non ha né di sé stessa né del proprio corpo né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa e mutilata. La mente, infatti, non conosce sé stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo (*De mente*, *prop.* 23). Ma non percepisce il suo corpo (*De mente*, *prop.* 19) se non

[44] Cfr. *Ibid.*
[45] Cfr. Ivi, p. 861.
[46] Sul ruolo dell'interprete nell'immaginazione cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 99-120.
[47] Cfr. B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 864 e p. 866 (*De mente*, *prop.* 24 e *prop.* 27).
[48] Ivi, pp. 864-865 (*De mente*, *prop.* 24, *dem.*).
[49] Cfr. Ivi, p. 865 (*De mente*, *prop.* 25).
[50] Cfr. Ivi, p. 868 (*De mente*, *prop.* 29).

per mezzo delle stesse idee delle affezioni mediante le quali soltanto percepisce i corpi esterni (*De mente*, *prop*. 26). Perciò, in quanto ha queste idee, non ha una conoscenza adeguata, ma soltanto mutilata e confusa (*De mente*, *prop*. 28 e *schol*.), di sé stessa (*De mente*, *prop*. 29), del suo corpo (*De mente*, *prop*. 27) e dei corpi esterni (*De mente*, *prop*. 25)[51].

Lo scolio successivo chiarisce ulteriormente che la mente ha una conoscenza inadeguata «tutte le volte che è determinata a contemplare questo o quello dall'esterno, cioè dal darsi fortuito delle cose»[52]. Esso ha però una struttura "a cerniera" e prosegue anticipando la seconda sezione del De mente, dedicata alla conoscenza adeguata che la mente implica «quando venga determinata dall'interno, in quanto contempla più cose simultaneamente, conosce le loro concordanze, differenze e opposizioni»[53].

8. Tre modi di conoscere

Dato che l'adeguazione dell'idea esprime la determinazione della causa all'interno dell'attributo del pensiero, possiamo già dire che lo scolio della proposizione 29 non delinea una semplice opposizione tra conoscenza adeguata e inadeguata: quest'ultima non si riferisce infatti ad un'"anti-causa", ma sempre ad una causa, perché nell'ontologia di Spinoza non vi sono che cause. Bisogna piuttosto considerare tre modi di intendere la conoscenza: 1) conoscenza inadeguata come codeterminazione dell'inferenza o immaginazione; 2) conoscenza adeguata come autodeterminazione dell'inferenza attraverso le nozioni comuni o ragione; 3) conoscenza come relazione necessaria di inferenza (determinazione del pensiero nelle infinite idee) o intellezione (scienza intuitiva)[54].

I tre generi di conoscenza descritti da Spinoza non vanno intesi in senso esclusivo né progressivo. L'intelletto in Spinoza non è, infatti, una facoltà della mente soggettiva da esercitare a scapito di altre, ma il modo infinito immediato del pensiero, la sua capacità di "movimento", ossia la sua potenza d'inferenza, che si determina in ogni idea come causazione di altre idee[55]. La scienza intuitiva corrisponde all'azione della causa immanente ed è condizione di possibilità tanto della ragione quanto dell'immaginazione, ossia del fatto che tutte le idee (anche quelle inadeguate) esprimono un determinato grado di adeguazione.

Se si evita di collocare la verità sulla cima di un'ipotetica scala di perfezionamento gnoseologico soggettivo, risultano meno oscure alcune formulazioni spinoziane, ad esempio quella secondo cui «come la luce manifesta sé stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé (*norma sui*) e del falso»[56] o quella secondo la quale «tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio,

[51] *Ibid*. (*De mente*, *prop*. 29, *cor*.).
[52] Ivi, p. 868 (*De mente*, *prop*. 29, *schol*.).
[53] *Ibid*.
[54] Cfr. Ivi, p. 877 (*De mente*, *prop*. 40, *schol*. 2).
[55] Cfr. Ivi, p. 1494 (Lettera di Spinoza a Schuller, 29 luglio 1675). Il modo infinito immediato dell'estensione è invece il moto (cfr. *Ibid*.), che si determina nei corpi singoli che non sono "oggetti" ma "porzioni" di movimento: «I corpi si distinguono rispettivamente in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza; e non in ragione della sostanza» (Ivi, p. 850 – *De mente*, *prop*. 13, *lem*. 1).
[56] Ivi, p. 880 (*De mente*, *prop*. 43, *schol*.).

sono vere»[57]. La *norma sui* non è infatti un fine soggettivo più di quanto non lo sia la *causa sui*. La numerazione dei generi proposta da Spinoza, ponendo l'intellezione alla "fine", può in questo senso ingannare, anche se svolge una funzione critica riprendendo un'immagine della gnoseologia tradizionale per rovesciarne il significato[58].

Meno oscuro risulta anche il laconico esempio che illustra il funzionamento dei tre generi di conoscenza:

> Si danno tre numeri, per ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo al primo. I mercanti non hanno dubbi nel moltiplicare il secondo per il terzo e nel dividere il prodotto per il primo, perché non hanno ancora dimenticato ciò che avevano udito dal maestro senza alcuna dimostrazione, o perché lo hanno spesso sperimentato nei numeri semplicissimi, oppure per la dimostrazione della *prop*. 19 del libro VII di Euclide, cioè della proprietà comune dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicissimi non è necessario nessuno di questi procedimenti (*nihil horum opus est*). Dati per esempio i numeri 1, 2, 3, non è chi non veda (*nemo non videt*) che il quarto proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché concludiamo il quarto numero dallo stesso rapporto che vediamo con un solo sguardo tra il primo e il secondo[59].

Anzitutto notiamo che tutte le conoscenze conseguite sono vere (sono, per l'appunto, conoscenze). In secondo luogo notiamo che entrambi i primi due generi di conoscenza si riferiscono ai *mercatores*. Spinoza non isola, cioè, una classe di uomini razionali (i geometri) da quella degli uomini dell'immaginazione (i mercanti): la stessa prassi calcolatoria può esercitarsi in forma immaginativa o razionale. Se la conoscenza fosse esclusiva e progressiva, ogni genere di conoscenza farebbe riferimento a una classe sempre più ristretta: mercanti, geometri, filosofi. Con nostra sorpresa, invece, il "soggetto" della scienza intuitiva è: "tutti". Anche il verbo scelto per illustrarla è poco aulico: "vedere". Tutti vedono che il quarto proporzionale ecc.

La scienza intuitiva non è, infatti, un astruso procedimento cerebrale: essa è la relazione immanente ai numeri che è causa della conoscenza immaginativa o razionale che possiamo avere di essi. L'idea dei numeri 1, 2, 3 implica il numero 6 e tale inferenza può essere colta in modo più o meno adeguato. Nel caso dei numeri semplicissimi non c'è bisogno di un'inferenza razionale o di un'inferenza immaginativa "complessa": la "semplice" visione – che, in un certo senso, è un'immaginazione – è, infatti, sufficiente a far intendere chiaramente la proporzione.

Per riprendere un esempio precedente, l'attitudine del ragno gli consente di "vedere" adeguatamente la produzione della tela; essa è però insufficiente a "vedere" adeguatamente la sua riparazione. Allo stesso modo, l'immaginazione fornisce una conoscenza inadeguata di un'equazione di grado elevato e per "vederne" la verità c'è bisogno dell'algebra. Ma il fatto che l'intellezione si determini in modo sufficientemente chiaro nelle immagini meno complesse è condizione di possibilità per l'esercizio (sviluppo e apprendimento) della matematica; sebbene la verità della matematica non

[57] Ivi, p. 870 (*De mente*, *prop*. 32).
[58] Si pensi ad esempio alla metafora della linea (cfr. Plat. *Resp*. VI, 509d-511e).
[59] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 877-878 (*De mente*, *prop*. 40, *schol*. 2).

dipenda dalle immagini (calcoli, libri di testo, ecc.) in cui essa si figura, ma dal suo essere una determinazione della verità *norma sui*[60].

Una conseguenza importante è che per Spinoza non si dà adeguazione in senso assoluto, ma sempre determinato: la conoscenza immaginativa del quarto proporzionale nell'ambito della mercatura è adeguata quanto quella razionale e non è meno vera di essa. L'adeguazione relativa dell'immaginazione è di grande importanza anche sul piano teologico-politico, perché consente a Spinoza di riferire alla verità non solo la scienza, ma anche la religione (la *vera religio*):

> Anche se non si può dimostrare matematicamente, accogliamo con sano giudizio il fondamento di tutta la teologia e di tutta la Scrittura. È segno di insipienza, infatti, non voler accogliere ciò che è confermato dalle testimonianze di tanti profeti, ciò che è fonte di grande conforto per quanti non hanno la forza della ragione, ciò da cui consegue una notevole utilità per lo Stato e infine ciò che possiamo credere senza pericolo o danno. E questo solo per la ragione che non si può dimostrare matematicamente. Quasi che, per regolare saggiamente la vita, non si debba ammettere nulla come vero, che non sia posto assolutamente al di fuori di ogni dubbio, o come se quasi tutte le nostre azioni non siano assai incerte e piene di rischio[61].

La valenza anticartesiana del passo è chiara. La verità non è il prodotto di un metodo; il filosofo – come "tutti" – è, immediatamente, nella verità. Sappiamo, già da sempre, molte cose (tante quante ne può fare il nostro corpo) e molte di esse le conosciamo con sufficiente adeguazione. Il compito del filosofo non sembra dunque essere quello di accedere ad uno speciale genere di conoscenza, bensì quello di comprendere il grado di adeguazione delle conoscenze determinate.

9. Genesi della conoscenza adeguata

A confermare che il terzo genere di conoscenza non compete ad una qualche élite interviene lo scolio della proposizione 47:

> L'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti (*omnibus esse notam*). [...] Da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose (*plurima*) che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza del quale abbiamo parlato in *De mente*, *prop*. 40, *schol*. 2[62].

L'*omnibus* esplicita dunque ciò che il *nemo* esprimeva ancora in modo negativo[63]. La proposizione non lascia inoltre dubbi sul fatto che tale

[60] «Sicuramente il cerchio disegnato non è la *causa* dell'idea del cerchio, che, come dice Spinoza, risiede in un'altra idea; nondimeno il disegno è quell'*auxilium* indispensabile che il corpo e l'immaginazione portano affinché la ragione possa esercitarsi [...]. L'essenza e le proprietà delle figure geometriche sono contenute eternamente nella potenza dell'intelletto umano; nondimeno, perché possano essere effettivamente comprese nella durata, devono essere in qualche modo figurate. In una parola, devono essere dimostrate. Se così non fosse, per riprendere l'espressione di Spinoza, la loro norma di verità rimarrebbe per sempre nascosta al genere umano» (L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 51-53).

[61] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 657-658 (*Trattato teologico-politico*, 15).

[62] Ivi, p. 884 (*De mente*, *prop*. 47, *schol*.).

[63] «Ce qu'il faut donc bien comprendre, c'est que la béatitude et l'amour intellectuel de Dieu ne sont pas quelque chose *qui nous arrive*: en réalité, nous *sommes* éternellement béatitude et amour intellectuel de Dieu, de même que nous *sommes* éternellement la connaissance

"notorietà" sia adeguata: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio»[64]. È soprattutto la dimostrazione, però, a colpire l'attenzione: «La mente umana ha idee (*De mente*, *prop*. 22) mediante le quali (*De mente*, *prop*. 23) percepisce sé stessa, il suo corpo (*De mente*, *prop*. 19) e (*De mente*, *prop*. 16 *cor*. 1 e *prop*. 17) i corpi esterni come esistenti in atto; perciò (*De mente*, *prop*. 45 e 46) ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. C.D.D».[65]. Per dimostrare che tutti conoscono adeguatamente, Spinoza utilizza precisamente quella triplice deduzione attraverso la quale aveva dimostrato che la mente non conosce adeguatamente né se stessa, né il proprio corpo, né i corpi esterni. Proprio in quanto conosce inadeguatamente, la mente conosce adeguatamente (già notavamo come le due cose non fossero opposte).

Ad operare il "miracolo" sono il rimando alla proposizione 45 e il verbo *percipere*, già utilizzato in corrispondenza della riconduzione all'*aptitudo* tanto dell'agire quanto del patire. Oltre che direttamente nella dimostrazione, il verbo è chiamato in causa dalla proposizione 46 che, attraverso la proposizione 38, rimanda al corollario della proposizione 11:

> La mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio. Perciò, quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello, non diciamo altro se non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica mediante la natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha, insieme (*simul*) all'idea della mente umana, anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la mente umana percepisce la cosa in parte, ossia inadeguatamente[66].

Attraverso la percezione la mente esplica dunque la potenza del pensiero-attributo, esplicazione che sottende anche alla conoscenza inadeguata. La scienza intuitiva appare allora come la componente necessariamente adeguata che ogni inadeguazione implica[67]. È per questo motivo che la conoscenza di sé, del proprio corpo e degli altri corpi – che tutti hanno – , può essere considerata anche come adeguata, non nel senso del secondo genere di conoscenza (ciò sarebbe in contraddizione con la sua necessaria inadeguazione che Spinoza ha dimostrato) ma del terzo:

---

du 3e genre que Dieu a éternellement de notre essence» (A. Matheron, *L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'"amor erga Deum"*, in «Les études philosophiques», II, 1997, pp. 231-248, p. 248). Pierre-François Moreau propone invece una lettura più restrittiva del terzo genere di conoscenza, distinguendolo dall'universale esperienza dell'eternità (cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris 1994, p. 291). L'elitarismo che Moreau critica nelle interpretazioni "mistiche" dell'eternità sembra però in tal modo giustificarsi sul piano conoscitivo.

[64] B. Spinoza, *Opere*, cit. (*De mente*, *prop*. 47).

[65] *Ibid*. (*De mente*, *prop*. 47, *dem*.).

[66] Ivi, p. 847 (*De mente*, *prop*. 11, *cor*.).

[67] Quest'aspetto sembra colto in maniera solo parziale in J.-L. Marion, *Aporie ed origini della teoria spinoziana dell'idea adeguata*, in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano 1994. Marion, stabilendo in proposito una continuità tra Descartes e Spinoza, riferisce infatti l'inadeguazione alla finitudine dell'intelletto umano piuttosto che alle dinamiche interne al modo infinito immediato del pensiero: ma la mente, in quanto pensa, cioè causa, è infinita. Non v'è dunque bisogno di una particolare "rivelazione razionale" per accedere alla conoscenza adeguata, a meno che tale termine non sia inteso in senso spinoziano, cioè come conoscenza naturale nota a tutti (cfr. B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 438 – *Trattato teologico-politico*, 1).

«*Ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singola esistente in atto implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio*»[68]. La semplice esistenza di un'idea, in altri termini, implica la conoscenza dell'esistenza in quanto tale, ossia la presa d'atto che "c'è dell'esistenza", e che essa si afferma da sé, ovvero è *causa sui*. Sull'essenza causale dell'esistenza riflette lo scolio:

> Qui per esistenza non intendo la durata, cioè l'esistenza in quanto la si concepisce in modo astratto e come una certa specie di quantità. Parlo, dico, della stessa natura dell'esistenza che si attribuisce alle cose singole per la ragione che dall'eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi (*De Deo*, *prop*. 16). Parlo, dico, della stessa esistenza delle cose singole in quanto sono in Dio. Infatti, sebbene ciascuna cosa sia determinata da un'altra cosa singola a esistere in un certo modo, tuttavia la forza (*vis*) con la quale ciascuna persevera nell'esistere segue dall'eterna necessità della natura di Dio[69].

A tutti è nota la *causa sui* perché tutti conoscono la forza che ogni esistenza esprime. Lo scolio svolge quindi la funzione di preludio alla dottrina del *conatus* di cui tratta la terza parte dell'*Etica*. Prima di passare ad essa, però, Spinoza deve spiegare com'è possibile che Dio, la cosa più "ovvia", susciti nondimeno il maggior numero di superstizioni:

> Che gli uomini non abbiano di Dio una conoscenza ugualmente chiara come quella delle nozioni comuni, dipende dal fatto che non possono immaginare Dio come immaginano i corpi e che hanno congiunto il nome di Dio alle immagini delle cose che sono soliti vedere; cosa che gli uomini possono evitare a stento, poiché sono continuamente affetti dai corpi esterni. E certamente la maggior parte degli errori consiste soltanto in questo, che non applichiamo in modo giusto i nomi alle cose[70].

Con questa proposizione si chiude l'arco argomentativo del *De mente*[71]. In essa Spinoza afferma che la ragione per la quale la conoscenza di Dio è meno chiara di quella, ad esempio, del moto dei corpi risiede nel fatto che questi sono più semplici da immaginare. L'ausilio immaginativo è dunque "responsabile" del fatto che vi sia concordia nell'ambito della scienza e discordia in quello della teologia. Si conferma dunque il ruolo affatto positivo che l'immaginazione riveste nella psicologia di Spinoza: essa esprime la potenza causale della mente, ossia la sua capacità di produrre effetti ideali, in modo più o meno adeguato a seconda della sua relazione con la "*facies*" del pensiero universale.

---

[68] Ivi, p. 883 (*De mente*, *prop*. 45). Pierre Macherey sintetizza efficacemente questi passaggi: «La connaissance adéquate et parfaite de l'essence éternelle et infinie de Dieu est pour l'âme, non pas au-delà des formes de son activité normale, mais toujours déjà la. […] Cette connaissance adéquate et parfaite, au lieu de constituer une forme de connaissance particulière, qui ne serait accessible que sous certaines conditions à certains esprits, est en fait l'élément global à l'intérieur duquel se situent toutes les connaissances que l'âme est susceptible d'accueillir, que celles-ci soient adéquates ou inadéquates» (P. Macherey, *Introduction à l'"Éthique" de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, Paris 1997, p. 359).

[69] B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 883 (*De mente*, *prop*. 45, *schol.*).

[70] Ivi, pp. 884-885 (*De mente*, *prop*. 47, *schol.*).

[71] Le ultime due proposizioni sono una sorta di "appendice" contro la libera volontà.

¶ Sezione Terza
Tecniche.

Facoltà interne alla prova

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli /8:

Intelletto, immaginazione e identità: la forza della contractio nel Sigillus sigillorum *di Giordano Bruno*

di Marco Matteoli

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto lo 07/09/2012. Accettato il 16/09/2012.

Abstract: The *Sigillus sigillorum* (London 1583), even if conceived as part a of a trypthic about mnemotechnical art, is a work of Giordano Bruno that reveals an indipendent teorethical worthiness. Its genesis and composition is a typicall expression of Bruno's *peregrinatio*, that is the art to gain the core concepts of its revolutionay philosophy proceeding from memory. The *Sigillus sigillorum* develops a comparaison with the theories of Marsilio Ficino towards the faculties of the soul, the connection between soul and body, and generally about knowledge means. In this work, basing his though about organical relationship between phantasy, memory and intellect, Bruno exposes not only his gnoseology, but an exhaustive close-examinatiom of cognitive powers that ground and legitimize it.

***

Introduzione

Il *Sigillus sigillorum* (Londra 1583) di Giordano Bruno è un testo che si rivela particolarmente interessante: pur facendo parte di un "trittico" di scritti – assieme all'*Ars reminiscendi* e ai *Triginta sigilli* forma infatti un unico volume sulla mnemotecnica bruniana – possiede una sua peculiare valenza teorica, offrendo un importante contributo nel definire le coordinate principali della "nolana filosofia". La genesi e la composizione di questo volume sono, a loro volta, fonte di notevole interesse per gli studiosi del Nolano, perché sono espressione di una strategia comunicativa che è "tipica" della *peregrenitatio* europea di Giordano Bruno, che usava mostrarsi un esperto conoscitore dell'arte della memoria per giungere, attraverso di essa, a rivelare le nozioni fondamentali e fondanti della sua rivoluzionaria visione filosofica. Non è un caso, dunque, che alla pubblicazione di questo volume Bruno abbia fatto immediatamente seguire quella di ben sei corposi dialoghi in lingua italiana che esplicitano in maniera esaustiva tutta la sua filosofia; in particolare è da osservare che, tra i testi presenti nel volume, l'*Ars reminiscendi* e la presentazione dei *Triginta sigilli* costituiscono una rielaborazione di materiale già edito o pensato negli anni precedenti, mentre la parte esplicativa dei sigilli (*Explicatio triginata sigillorum*) e proprio il

Sigillus sigillorum offrono una nuova serie di riflessioni intorno alle teorie bruniane[1].

Alla luce di queste brevi considerazioni di carattere storico-filologico (per un approfondimento delle quali rimandiamo all'introduzione dell'edizione critica sopra citata e a quella del precedente tomo delle opere mnemotecniche)[2], appare chiaro come Bruno, giunto in Inghilterra nel 1583, avesse in mente un progetto editoriale ben definito, con l'intenzione di farsi conoscere negli ambienti intellettuali inglesi più influenti – l'università di Oxford e la corte di Elisabetta I – e mostrare attraverso il "filtro" della propria mnemotecnica quella visione filosofica che, con così straordinaria efficacia, la fondava e la giustificava teoricamente. La versione ultima e definitiva del "ciclo" dei sigilli mostra anche, tuttavia, come tale iniziativa ebbe risvolti in parte fallimentari: nella lettera introduttiva al vicecancelliere dell'università di Oxford emerge la veemente acredine che Bruno maturò nei confronti i professori oxoniensi che lo allontanarono dall'insegnamento a seguito di un'infamante accusa di plagio. Tale accusa riguardava il costante e aderente riferimento testuale di Bruno a Ficino tenuto nelle sue lezioni e inevitabilmente richiama l'intensa presenza del "platonico" fiorentino nel *Sigillus sigillorum*, che può lasciar supporre come i temi presenti in quel testo potessero essere stati argomento del corso[3]. Il serrato confronto con le principali teorie e posizioni di Marsilio Ficino intorno alle facoltà dell'anima, al rapporto di quest'ultima con il corpo e, più in generale, ai processi e ai modi del conoscere, costituiscono, infatti, il nucleo tematico centrale e portante del *Sigillus sigillorum*: proprio perché esso è pensato come complemento e completamento teorico dell'esposizione tecnica dell'*ars memoriae* che lo precede, in esso non solo viene esposta la gnoseologia bruniana, ma vi è anche un'approfondita disamina intorno alle potenze cognitive che la fondano e la giustificano, ragionando soprattutto intorno al rapporto "organico" che si intreccia tra fantasia, memoria e intelletto. In una maniera non molto dissimile, l'anno precedente e a Parigi, anche nel De umbris idearum – nel quale l'ampia trattazione dell'*ars memoriae* è preceduta da una densa riflessione sulla condizione "umbratile" dell'uomo – Bruno aveva fatto ricorso alle categorie filosofiche e alle nozioni proprie sia dell'aristotelismo che del platonismo, per riscriverle entro una rinnovata cornice teoretica rispetto alla quale l'uomo non è più punto mediano tra Dio e la natura, ma totalmente assorbito in quest'ultima. Nel *Sigillus sigillorum* Bruno si propone così di rivelare, servendosi dei concetti principali di una delle costruzioni filosofiche più accreditate e più in voga in quegli anni, come questi fondamenti teorici possano essere meglio compresi e giustificati se ricollocati e riletti all'interno di una differente prospettiva filosofica, non più "antropocentrica", ma tutta incentrata sul ruolo dominante e totalizzante della sostanza naturale, universale e infinita, unica radice per l'uomo sia per la sua condizione fisica, sia della propria fondazione ontologica. Non è questo, tuttavia, il luogo e l'occasione per approfondire ulteriormente i

[1] Cfr. R. Sturlese, *Nota filologica*, in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, II, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Milano 2009, pp. lii-lvi.
[2] Cfr. N. Tirinnanzi, *Introduzione* a G. Bruno, *Opere mnemotecniche,* I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Milano 2004, pp. xiv-xix.
[3] Cfr. R. Sturlese, *Le fonti del* Sigillus sigillorum *del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, in «Nouvelles del la République des Lettres», 2 (1994), pp. 89-168.

rapporti tra Bruno e Ficino e, in generale, tra le "fonti" del Nolano e la sua originale visione filosofica, basti sapere, per quanto riguarda l'esposizione della teoria della contractio bruniana, che il costante e fitto ricorso al lessico e ai testi del più grande e significativo interprete del platonismo classico, del neoplatonismo alessandrino e della tradizione ermetica – tanto da essere identificato in toto e per secoli con il pensiero rinascimentale stesso – è per Bruno, più che un'operazione di traditio e continuità teorica, quella di un "tradimento" e ribaltamento delle prospettive gnoseologiche e "cognitive" ficiniane, andando a delineare, in ultimo, uno scenario teorico che, come si vedrà, è a questo completamente e radicalmente opposto.

Il titolo e il frontespizio del *Sigillus sigillorum* evidenziano, fin dall'inizio, lo scopo principale del testo stesso: con il termine «sigillo dei sigilli» se ne dichiara infatti apertamente la complementarietà con il testo che lo precede, ovvero la silloge dei *Triginta sigilli* e la loro *explicatio*. Ne affermano, tuttavia, anche il valore sintetico e fondativo rispetto a queste: esso, infatti, risulta «composto per conseguire tutte le disposizioni dell'animo e portarne a perfetto compimento le attitudini»[4] in vista della pratica ed "applicazione" dei preziosi insegnamenti mnemotecnici appena esposti. Il Sigillus sigillorum è pertanto un testo che riguarda l'*animus* nella sua completezza, nel quale l'arte della memoria trova compimento e viene praticata ed al quale essa offre i suoi frutti; il "sigillo" che completa e racchiude il senso di tutti gli altri è quello che ha per oggetto di indagine non una particolare tecnica, ma il terreno stesso sulla quale essa si esercita, ovvero la sfera dell'identità, dell'interiorità e delle facoltà che la caratterizzano, delle forze che, per l'appunto, animano l'individuo in rapporto con le sue parti più fisiche (il corpo e i cinque sensi), ma anche con quelle «disposizioni» e «attitudini» che riguardano le facoltà "intermedie", (fantasia e immaginazione) situate tra i sensi e la parte più razionale e intellettuale dell'interiorità. Un'opera che è dunque e anzitutto di "psicologia" e che rivela la fondazione filosofica e, per certi versi, "fisiologica" della conoscenza e dell'esperienza umana; ma anche un testo sul metodo nel quale si offre una via preparatoria per conseguire in maniera efficace i risultati che la tecnica mnemonica comporta; un libro, infine, d'esercizio e di *praxis*, perché mostra come ottimizzare l'uso delle facoltà interiori in vista della pratica dell'*ars memoriae*.

Tale profondo e complesso obiettivo è poi rivelato anche dalla struttura stessa dell'opera, suddivisa in due parti principali: la prima parte, infatti, illustra la 'struttura cognitiva' dell'animo umano, descrivendone, innanzitutto, il legame essenziale con la sostanza e il principio universale di ogni cosa e poi la complessa ripartizione delle sue facoltà, le loro reciproche relazioni e i corretti atteggiamenti mentali da tenere per farne un uso equilibrato; questa sezione si chiude con la presentazione della serie delle quindici specie di *contractio*. La seconda parte, invece, è più dialettica e riguarda le forme e i modi del conoscere, partendo dagli archetipi fondamentali di ogni modello conoscitivo e giungendo a illustrare le direttrici fondamentali del sapere, con il fine di perfezionare l'*inventio*, la *dispositio*, lo *iudicium* e la *memoria*, ovvero i quattro aspetti

[4] Cfr. G. Bruno, *Sigillus, sigillorum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, II, cit., p. 186: «Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos adcommodatus».

fondamentali della retorica[5]. Per quanto riguarda l'oggetto del nostro lavoro, ci soffermeremo dunque nell'analizzare soprattutto la prima parte del *Sigillus sigillorum*, poiché oltre a contenere la presentazione delle varie specie di contractio, ne racchiude anche la giustificazione teorica, attraverso la descrizione delle facoltà dell'animo, il loro "funzionamento" e i legami che intercorrono tra di esse; non prenderemo in esame, tuttavia, il rapporto tra la contractio phantastica di Giordano Bruno e i suoi corrispondenti teorici in Ficino (la *contractio melancholica*, il *raptus* e la *vacatio animi*) perché tale argomento è già stato esaustivamente trattato, in anni recenti, in un saggio di Elisabetta Scapparone[6], alle conclusioni della quale, del resto, faremo costante riferimento nel nostro lavoro.

1. "Fisiologia" del conoscere

La pratica della contractio che Bruno propone al lettore nel *Sigillus sigillorum* costituisce quasi un caso unico all'interno dell'ampia produzione di Bruno, poiché di tale lemma o tema non si trova uguale o simile trattazione in nessun altro testo, se non per rimandare esplicitamente a quest'opera[7]. Molti degli argomenti che ricorrono in queste pagine e che caratterizzano le varie specie di contractio o ne connotano la definizione sono tuttavia peculiari del pensiero bruniano e spesso ne costituiscono la chiave di volta per molte e importanti questioni teoriche: il tema della *fides*, ad esempio, è fondamentale sia per giustificare la costituzione del patto civile/morale che lega il legislatore e capo religioso con il popolo dei fedeli descritto nello *Spaccio de la bestia trionfante*, sia per garantire l'efficacia del "vincolo" illustrato nel *De magia* e nel *De vinculis in genere*; ugualmente quel particolare *ascensus* intellettivo che la contrazione dell'animo in certi casi assicura è il cuore centrale dell'esperienza conoscitiva e della gnoseologia di Bruno in testi come il *Sigillus sigillorum* stesso, il *De umbris idearum* o il *De gli eroici furori*.

Una definizione della *contractio* è offerta al lettore in conclusione della rassegna delle varie specie: essa consiste nel «contrarre lo spirito» e «chiamarne a raccolta le forze» con il fine di «tendere l'animo a riflettere, intendere le proprie riflessioni e ritenere le proprie intellezioni, e formare e concepire [...] nuove impressioni»[8]. La *contractio* è dunque un atto

[5] Sulla progressiva identificazione di metodo, dialettica e retorica nell'umanesimo e nel rinascimento cfr. W. J. Ong, *Ramus. Method, and the decay of dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Cambridge (Mass.) - London 1958 (1983[2]); C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

[6] Cfr. E. Scapparone, Raptus *e* contractio *tra Ficino e Bruno*, in *Letture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285; più in generale il rapporto tra Ficino e Bruno intorno al tema della *phantasia* è ampliamente trattato in N. Tirinnanzi, *Umbrae naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma 2000.

[7] Ad esempio nel *De gli eroici furori*, in G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, Milano 2000, pp. 1091-1092; nel *De monade, numero et figura*, in Jordani Bruni *Opera Latine Conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae 1879-1891 (ripr. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), II,ii, p. 348.

[8] Cfr. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 252: «quot modis [...] spiritum contrahere, vires accire, animum intendere ad speculandum, speculata intelligendum et intellecta

volontario al servizio di tutta la sfera conoscitiva interiore; essa permette di raccogliere le forze vitali che dirigono l'attività delle facoltà interiori così che nel concentrare tali virtutes nel medesimo "luogo" mentale, le loro caratteristiche ne escano rafforzate, quasi esaltate. Il modello gnoseologico/cognitivo al quale Bruno sta facendo riferimento è descritto con approfondita attenzione proprio nelle pagine che precedono l'elenco delle differenti specie di contractio e si fonda su due principali moduli teorici: l'articolazione progressiva di cinque sfere cognitive e la giustificazione teorica della loro unità, entrambi suffragati da uno scenario filosofico per il quale l'uomo è partecipe dell'unico principio divino che anima tutta l'eterogenea molteplicità degli esseri viventi, all'interno di un orizzonte naturale universale e infinito.

La prima parte del *Sigillus sigillorum* si apre con la riflessione, delicata e difficile, intorno al rapporto tra i processi conoscitivi e l'arte della memoria. Riguardo alla mnemotecnica, infatti, uno degli obiettivi teorici più importanti che Bruno cerca per tutto il corso della sua vita di raggiungere è la persuasione nei propri lettori che la propria tecnica di memoria "artificiale" basata sulle immagini fantastiche e sui luoghi mnemonici è, in realtà, perfettamente naturale, ovvero è in linea e coerente con quelle potenze e con quei processi conoscitivi che, per natura, caratterizzano spontaneamente il pensare. I cardini intorno a cui ruota tale argomentazione consistono innanzitutto nel sottolineare il ruolo centrale della sfera fantastica in ogni attività cognitiva, dal momento che i contenuti mentali, sia che provengano dall'esterno o che siano prodotti dall'interiorità, hanno come spazio comune di elaborazione proprio la fantasia/immaginazione. In secondo luogo – e in complementarietà con il primo – è fondamentale che ogni pensiero, così come possiede un terreno unico per la valutazione e l'elaborazione dei suoi differenti aspetti cognitivi, sia caratterizzato anche da un comune spazio di conservazione nel quale elementi emotivi, affettivi, razionali e intellettuali vengono raccolti e trattenuti assieme grazie al dato mnemonico. La sfida teorica intrapresa da Bruno è quindi quella di cercare dimostrare che i pensieri – considerati enti della sostanza logica – costituiscono dei "nuclei" di senso che assommano e raccolgono "contenuti" differenti, non sono cioè solo razionali e astratti, ma convogliano anche quanto viene generato dai cosiddetti sensi interni. La sfera del sapere ne esce quindi caratterizzata, secondo Bruno, da un'unità di fondo che, come estrema conseguenza teorica, rimanda a un altrettanto unitario e individuo principio manifestantesi all'infinito nella natura e attraverso di essa.

Questa significativa posizione teorica è ben esemplificata nel *Sigillus sigillorum*: la trattazione delle cinque facoltà (senso, fantasia, immaginazione, ragione e intelletto) che, in "progressione" e reciproca comunicazione, portano l'uomo dall'esperienza sensibile del mondo alla sua valutazione astratta e intellettiva, è infatti costantemente volta a ribadire non solo la stretta interdipendenza delle diverse competenze cognitive, ma la reale ed effettiva "identità" di esse, in quanto aspetti differenti di una medesima funzionalità logico-mentale e, in ultimo, di un'unica attitudine creatrice. L'analisi di questi processi mette tuttavia a confronto realtà ontologicamente e costitutivamente differenti, sebbene comunicanti e "contigue" tra loro: i cinque sensi vertono intorno a realtà fisiche, i sensi interni, invece, hanno una natura meno sensibile e più spirituale e processano

retinendum novasque per temet formandum et concipiendum impressiones valeas».

"oggetti" che non sono né del tutto fisici, né ancora "logici"; ugualmente la ragione (non più analogica come la fantasia, ma sintetica) ha a che fare con dati non così astratti come quelli elaborati dall'intelletto[9]. Il divario tra gli enti naturali e gli enti logici viene però gradualmente e progressivamente colmato proprio grazie al riversarsi dei dati forniti dai sensi nella fantasia, nella quale le molteplici impressioni sensibili "rivivono" come *phantasmata*, cioè proiezioni visive interiori; a questo grado vi è già, quindi, un primo e importante cambiamento di "stato", ma è di fronte a tali immagini che l'occhio della ragione e dell'intelletto astrae le prime concettualizzazioni (*intentiones primae*) e da queste ricava nozioni ancora più astratte e universali (le intentiones secundae). Grazie alle immagini fantastiche, in virtù di una particolare competenza detta imaginatio, è inoltre possibile dare "corpo" ad ogni contenuto astratto: questa particolare funzione, che presiede alla creazione *ex novo* di *phantasmata* a partire dalle *intentiones*, svolge un ruolo fondamentale per la conoscenza, poiché la trasformazione di un concetto in un'immagine e la loro conseguente associazione, può servire, infatti, o a sottoporre ulteriormente quel dato intenzionale alla valutazione dell'intelletto – confrontandolo con altre immagini di concetti o con altre figurazioni formatesi a partire dai sensi – , oppure per depositare quella informazione nella memoria; il memorizzare e il ricordare, infatti, sono competenze individuate in un preciso "spazio" fisico del cervello e come tali necessitano di un *medium* "sensibile"[10]. La struttura del conoscere e del memorizzare ha dunque il suo fulcro nella capacità di trasformare i dati sensibili, i contenuti astratti e, infine, anche i ricordi in immagini fantastiche:

Non dimentichiamo poi che come tutti i sensi insieme ai propri organi, facoltà ed atti si riconducono naturalmente verso un centro per così dire, unico, e da qui vanno ad ornare il successivo atrio della fantasia con le forme che attraversando il triclinio della cogitativa accedono alla camera della memoria, così anche chi desidera ricordare tutto a suo piacere dovrà aprirsi la strada seguendo il medesimo ordine.[11]

Bruno insiste sul valore intermedio e mediante della fantasia come terreno comune di confronto e interscambio tra realtà esterna e realtà interiore, guardando a essa non solamente come a un mero "schermo" sul quale le impressioni sensibili vengono proiettate, ma concependola anche come una sorta di estremo limite fisico/sensibile verso il quale la "luce" razionale "tende" e, dunque, riceve sollecitazioni cognitive:

Perché dove Plotino pose tra immaginazione e intelletto due specie di prima ragione [...] non dovrei invece porre una medesima potenza ora passiva, operosa,

[9] Cfr. Ivi, pp. 208-210: «ut a sensu, qui est circa corpora, ad phantasiam, quae circa corporum simulacra versatur, ab hac ad imaginationem, quae circa simulacrorum consistit intentiones, et inde ad intellectum, qui circa singularum intentionum naturas comunes meditatur».

[10] Le teorie intorno alla memoria e alla *reminiscientia* (formulate da Aristotele nei *parva naturalia*) sono ben descritte nei capitoli iniziali di F. A. Yates, *L'arte della memoria*, Torino 1972.

[11] G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 194: «Illud subinde non praetereundum, quod veluti naturaliter sensus eorumque organa, facultates et actus ad unum quasi centrum reducuntur, unde proximum phantasiae atrium formis memoriae cubile per cogitativae triclinium subeuntibus colant, haud secus per bene placitum memorari cupienti opere praetium est ordine eodem atrectare viam».

inclinata verso il basso, ora invece protesa verso l'alto, svincolata dall'operare e attiva?[12]

Sebbene ogni singolo atto del processo cognitivo possa essere analizzato in maniera distinta ed autonoma, il conoscere avviene, in realtà, in modo "sincrono" e spontaneo, nell'immediatezza dell'atto conoscitivo: se Bruno si prende la briga di sezionare ciascuna competenza, sviscerandone ogni aspetto, è proprio perché desidera ribadire non solo la straordinaria convergenza di tutti questi aspetti verso un solo esito – quello che porta alla formazione del concetto – , ma anche la sostanziale e ultima unità del pensiero, ovvero che il processo e il percorso che conduce alla formazione di una singola nozione, ha come "sfondo" l'identità del singolo e, contemporaneamente, contribuisce a definirla e a circoscriverla. La conoscenza è l'atto costante di costruzione e formazione del sé, nel perenne e ineludibile confronto con la realtà; ci troviamo, dunque, all'incerto e difficile confine tra due mondi apparentemente separati per dignità e condizione ontologica: la natura fisica e la dimensione logica, il corpo e l'anima. Due mondi 'tradizionalmente' contrapposti e, addirittura, sottoposti l'uno all'altro; l'astrazione intellettuale operata nei confronti della fisicità è considerata, infatti, il laboratorio per l'emancipazione dell'uomo dalla condizione sensibile e materiale che lo caratterizza ab origine, con il fine di liberare quel principio spirituale superiore in esso racchiuso che, soprattutto nella prospettiva platonico-crisitana elaborata da Marsilio Ficino, è una sorta di "veicolo" per innalzare l'uomo fino alla divinità, la sua vera e ultima dimora. La prospettiva di Giordano Bruno, maturata e resa esplicita attraverso la teoria delle "ombre delle idee" è invece radicalmente diversa:

> è opportuno considerare come di tutte le cose che per natura si producono [...] siano originariamente preesistite nella mente del primo artefice le idee, secondo il cui esemplare si producono tutti i generi che esistono e le specie dei generi; e come subito sotto generi e specie emergano alla luce sia gli individui che [...] manifestano una figura inalterabile, sia gli enti destinati a estendersi [...] nel flusso della materia [...]. Le idee – è questo che intendo – dalla mente prima si comunicano all'intelletto primo, per opera del quale protendendosi nella natura – dopo essere preesistite nell'archetipo in modo incommensurabile – si esplicano quasi circoscritte da margini e si fanno così sussistenti secondo l'ordine della natura[13].

La "scala" che viene qui delineata, sebbene apparentemente conforme alle visioni filosofiche tradizionali, in realtà prefigura un esito teorico profondamente diverso:

> La prima forma, che noi chiamiamo iperusia ovvero – nella nostra lingua – superessenza, e che dalla sommità della scala naturale si protende fino

[12] Ivi, pp. 220-222: «Cur ubi Plotinus dixit inter imaginationem et intellectum geminam primae rationis speciem [...] non dixerim eamdem potentiam hic et nunc passivam, laborantem, declinantem, tunc et ibi adsurgentem, non laborantem et activam?».

[13] Ivi, pp. 192-193: «illud est mente perpendendum, quod eorum, quae natura fiunt [...], primu ideas – ad quarum exemplar universa quae sunt genera generumque species producuntur – , in primis opificis mente praeexistere; moxque sub illis aut individua [...] speciem preferentia integram aut in fluctuanti materia [...] emergere in lucem. Haec, inquam, a prima mente primo comunicantur intellectui, per quem in naturam prodeuntia – postquam in archetypo immenso quodam praeextiterant modo – fiunt quasi margine quaedam inclusam et ita naturaliter subsistentia».

agli enti infimi e alle profondità della materia, nel mondo metafisico è fonte delle idee, elargitrice di tutte le forme e dispensatrice di semi nel grembo della natura; nel mondo fisico imprime le tracce delle idee sul dorso della materia, quasi moltiplicando nel numero degli specchi contrapposti un'immagine unica secondo la specie; nel mondo razionale figura infine le ombre delle idee, le quali sono numerali per il senso, specifiche per l'intelletto [...][14].

Dio si protende verso la "creatura" e si esplica attraverso di essa imprimendovi le forme metafisiche di tutte le cose esistenti; la superficie di essa rivela pertanto le "tracce" di questa azione, mentre il «mondo razionale», cioè la sfera logica, coglie l'effetto ultimo del procedere di Dio verso la realtà, ovvero "l'ombra" dell'idea metafisica che, dalla forma fisica, è proiettata sui sensi e trasmessa alla conoscenza. Per Bruno Dio e la creatura – riprendendo l'intuizione di Cusano – sono identificati con i due unici e massimi "soggetti" ontologici, ovvero, da una parte, l'unità assoluta e indistinta di potenza e atto e, dall'altra, l'esplosione e la manifestazione nell'eterogeneità e molteplicità di questi due aspetti. Ciò che è creato, in senso universale e massimo, non può pertanto essere identificato con l'uomo – nel quale non si esplica sufficientemente tutto il possibile – , ma con l'insieme organico e articolato di tutti gli enti, cioè l'universo, che può attuare tutte le possibilità in esso implicate in virtù sia della sua infinita estensione, sia dell'incessante trasformazione di ogni sua parte. La condizione dell'uomo è così quella di essere parte dell'ente universale e niente può sottrarlo o elevarlo oltre questo orizzonte, entro il confine dell'ombra naturale che lo delimita. La sua conoscenza, inoltre, lo circoscrive dentro un'esperienza del mondo che, in qualche modo, ne rivela solo le tracce superficiali: solamente dall'interno di questa prospettiva egli può rendersi conto di quanto lo circonda e del principio divino che lo plasma e lo vivifica assieme a ogni altra cosa creata. L'uomo oltre ad essere caratterizzato dalla corporeità, possiede organi di senso, facoltà sensibili interiori, ragione e intelletto che costituiscono la sua parte 'essenziale' la quale coincide, pertanto, con la sua stessa sfera conoscitiva e con la propria identità; non per questo esso è qualcosa di estraneo alla natura, poiché la dimensione logica non costituisce un "inserto" metafisico all'interno di un complesso fisico, bensì l'eco della presenza creatrice della vitalità naturale che intrinsecamente anima ogni essere: proprio come qualsiasi altro ente, egli è dunque caratterizzato da aspetti passivi, sensibili e materiali e anche da forze attive, creative e vitali, ovvero da una materia corporea e da una "forma" essenziale che la vivifica.

Il quadro teorico delineato da Bruno è, rispetto a quello "tradizionale" e, nel merito del *Sigillus sigillorum*, a quello delineato da Marsilio Ficino, radicalmente innovativo. La dimensione cognitiva che caratterizza in maniera specifica l'uomo – tanto da farne oggettivamente un unicum del creato dotandolo di un peculiare statuto ontologico – è in realtà una particolare "forma" di espressione naturale che, come viene ad esempio coraggiosamente sostenuto nella Cabala del cavallo pegaseo, non lo rende

[14] Ivi, pp. 275-277: «Prima forma, quam vel yperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus, a summitate schalae naturae ad imum entium profundumque materiae sese protendens, in mundo metaphysico est fons idearum e formarum omnium elargitor et seminum in naturae gremium effusor; in physico idearum vestigia materiae dorso imprimit, velut unicam imaginem secundum speciem numerum adversorum speculorum multiplicans; in rationali umbras idearum numerales ad sensum, specificas ad intellectum effingit [...]».

differente da altri enti, se non per la diversa e peculiare configurazione che, nell'ottica della vicissitudine naturale, è però soltanto temporanea in quanto uno degli infiniti possibili volti accidentali e sfuggenti della sostanza universale. È lecito chiedersi, tuttavia, quale sia allora la reale funzione della conoscenza – oltre la sua immediata e contingente utilità – e, in ultimo, quale lo scopo dell'uomo e se sia funzione e in funzione di tale prospettiva naturale e infinita. Forzando il punto di vista bruniano, del resto, è fin troppo facile appiattire la condizione umana su quella di tutti gli altri esseri e cancellarne il peculiare valore; eppure è proprio nella fragile specificità di ogni esistente che possiamo cogliere, invece, uno dei primi e più originali motivi della visione filosofica di Bruno: se tutte le cose sono identiche per la sostanza che ne fa da sfondo, è nell'essere configurate in maniera diversa e "unica" che ne assecondano la piena esplicazione, poiché la potenza divina esprime tutte le sue possibilità proprio nel diversificare il medesimo principio sostanziale in infinite ed eterogenee manifestazioni. Ciò tuttavia non riesce ancora a rendere pienamente conto dello specifico valore della condizione umana e, soprattutto, della complessa struttura cognitiva i cui processi abbiamo appena descritto. Qual è, infatti, il senso ultimo dell'astrarre e del produrre nozioni universali e, infine, perché sussiste nell'uomo il pensiero stesso, ovvero quella sfera recondita e apparentemente distinta dal corpo e dalla fisicità naturale che in maniera autonoma forma i pensieri e circoscrive l'identità? È la parte intellettuale, infatti, il grado ultimo e l'obiettivo di tutti gli atti del conoscere: le altre facoltà, come si è visto, sono asservite ad essa, ovvero predispongono il "materiale" per la sua ultima e definitiva astrazione, mentre essa unifica tutte le nozioni in una sola e continua contemplazione del mondo e di sé, grazie al potere di conservare e trattenere ogni pensiero fornitogli dalla memoria. La risposta fornitaci da Bruno è estremamente efficace e costituisce, forse, uno dei punti di maggiore originalità della sua visione filosofica; essa si fonda su due importantissime acquisizioni teoriche: l'unicità del principio gnoseologico che fa sì che ogni atto del conoscere sia espressione della medesima potenza interiore e che, di fatto, è manifestazione dell'unico principio formatore di tutti gli enti della natura; la conseguente continuità e conformità di ogni atto creativo e produttivo umano (sia mentale che materiale) con l'opera di produzione e l'azione di trasformazione che caratterizza, sia sul piano metafisico che su quello fisico, tutta la natura.

2. Unità e identità dell'*animus*

L'idea che tutti i processi mentali possano risolversi nell'unità della mente viene sviluppata, nel *Sigillus sigillorum*, attraverso la progressiva riduzione delle singole facoltà a un proprio unicum cognitivo e, infine, all'unica fonte di tutto il pensiero. La diversa "qualità" degli atti conoscitivi è infatti riordinata secondo una scala di valori che, in maniera speculare a quella ontologica, "degrada" dalle astrazioni intellettuali fino alle percezioni sensoriali:

> Le forme delle cose nella mente [dell'uomo] sono del tutto essenziali; le forme che qui sono impresse fin dall'eternità alla ragione sono quasi essenziali; quelle che volta per volta e quotidianamente discendono dalla mente alla ragione si giudicano ancor meno essenziali; quelle che l'immaginazione fa sorgere nella

ragione sono quasi accidentali; del tutto accidentali risultano poi quelle che dai sensi si producono nell'immaginazione[15].

La «mente» possiede forme «essenziali» e, per questo, vere, incorruttibili e stabili; esse si caratterizzano per una sorta di profondo radicamento nel terreno ontologico che contraddistingue il pensare e l'identità stessa dell'uomo; da questa facoltà più "alta" tutti gli atti del conoscere ricevono valore di verità, attraverso la trasmissione e l'applicazione, fino alle facoltà inferiori, delle forme logiche fondamentali. Vi è però un doppio ed opposto movimento che si intreccia nei processi conoscitivi: da una parte, infatti, assistiamo alla 'discesa' e al decadimento del valore formale e universale delle categorie logiche nel passaggio dall'intelletto alla ragione riversandosi sia nelle nozioni più astratte e «quasi essenziali», sia in quelle meno universali e specifiche, che sono «ancor meno essenziali»; diversamente, per una sorta di ascesa, i gradi di qualità "logica" si intensificano nel passaggio dai sensi all'immaginazione («del tutto accidentali») e da questa alla ragione («quasi accidentali»). L'Intelletto e la ragione (nella "doppia" modalità, sopra osservata, che gli permette di muoversi attivamente verso l'intelletto e 'passivamente' operare sull'immaginazione) possiedono dunque un'universalità, per certi versi, categorica, sia sul piano cognitivo che gnoseologico, che è affine a quella degli archetipi metafisici in virtù dei quali le cose prendono forme specifiche nella natura. Ciò è dovuto al fatto che l'intelletto individuale – chiamato «mente» – , nella sua realtà essenziale/sostanziale, cioè finalmente "astratto" dall'identità contingente, è parte e partecipe dell'intelletto universale (per il quale Bruno usa il medesimo lemma: *mens*): la forma dell'uomo, ovvero il principio creativo che ne determina la configurazione e ne sostiene la vitalità, inerisce alla forma essenziale che produce e configura tutte le cose, esattamente come, dal punto di vista fisico, il corpo umano è parte del medesimo sostrato materiale. Un discorso analogo, pur partendo da una prospettiva differente, vale anche per i sensi e per gli aspetti più "fisici" del mondo logico:

> il senso si definisce di solito in due modi: o come senso inferiore [...] oppure come senso superiore, che sente perfettamente natura e qualità della cosa. [...] Ma esiste anche un terzo modo di essere da cui il senso è significato. [...] È infatti la mente che anima la mole dell'universo, quella che dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanto mirabili ordine nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre, cui non viene ancora a mancare spirito di vita, e da tutte le quali si effondono le virtù animali, come è abbastanza evidente a quanti non sono ciechi nella contemplazione delle cose naturali[16].

---

[15] G. Bruno, *Sigillus sigillorum*: pp. 212-213: «Formae rerum in mente sunt omnino essentiales; formae illinc ab aevo rationi impressae, sunt quasi essentiales; quae noviter et quotidie a mente resultant in ratione, minus adhuc essentiales iudicantur; quae in rationem ab imaginatione eduntur, sunt quasi accidentales; quae a sensibus in imaginationem, eae prorsus accidentales existunt».

[16] Ivi, pp. 212-215: «dupliciter dici sensus consuevit: inferior [...] et superior, qui naturam qualitatem persenit. [...] Est porro et tertius quidam modus, quo sensu significatur. [...] Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in sua hipostasim educit, adeo aegregiis technicis intexit, exquisitissime planta lapidumque adhuc spiritu vitae non carentium venas caracterizat et impingit, a quibus om-

Il senso, nella sua accezione più ampia, è espressione della vita stessa: tutti gli enti, infatti, possono essere ricondotti all'unica fonte dell'essere che, anche in questo caso, si manifesta esteriormente come potenza vitale, creatrice e produttiva; se dunque tutte le cose comunicano tra loro, si toccano e scambiano tra loro qualità e impressioni, cioè "sentono", è proprio perché la vita stessa delle cose – tesa dal punto di vista formale alla massima eterogeneità dei possibili – è manifestazione della mente che si realizza come impulso alla varietà, al cambiamento e allo scambio, all'assunzione di una configurazione e alla sua trasformazione in virtù di relazioni naturali e fisiologiche che avvengono anche sulla superficie del divenire naturale[17]. Un'analoga argomentazione, infine, vale anche per la fantasia: essa è caratterizzata da due tipi di "stati", apparentemente differenti: uno più attivo che dà forma alle immagini fantastiche partendo da nozioni astratte e, dunque, agisce come una sorta di "pensiero per immagini", perché nel formare le immagini tale "attitudine" comporta anche la loro sistematica associazione a un significato peculiare; l'altro è più passivo, poiché riguarda la fase in cui le immagini si formano per le impressioni ricevute dai sensi e, nel caso degli animali, produce anche reazioni istintive, immediate e spontanee. Il primo, detto immaginazione, è prossimo al pensiero razionale, il secondo è rivolto verso la sensibilità (e infatti è chiamato "senso comune" o "interno"), eppure, sostiene Bruno, entrambi fanno riferimento a «una mente indivisibile» che «è intima alle cose» ed è «così feconda da generare in tutte le cose, secondo il loro modo di recepire, quell'intelletto cui sarai libero di attribuire il nome di senso, o di mente propria o istinto»[18]. Il "figurare" le cose, sia attivamente che passivamente, può essere infatti considerato una sottospecie del concepire, del configurare e del produrre che sono propri della ragione, dell'intelletto e, risalendo ancora di più la scala, della forza formale e creatrice espressa nella forma di tutte le cose. Secondo tale prospettiva – e traendo spunto da Plotino – l'immaginare (ovvero il "formare immagini") non caratterizza pertanto solo l'uomo o gli animali superiori (in virtù di quella facoltà detta aestimativa), ma anche gli animali inferiori (cioè quelli che, secondo Aristotele, non sono dotati di sangue) e addirittura le piante, perché tali esseri comunque possiedono una sorta di peculiare tendenza e disponibilità ad assumere una configurazione fisica. La comune e ricorrente presenza – sebbene secondo termini e proporzioni differenti – in ogni ente dell'immaginazione, così come già per il senso, spinge quindi Bruno alla ben più ampia e importante conclusione che «una non debole connessione, unione e forse addirittura unità e identità fanno sì che dalla facoltà elementativa si produca la vegetativa, da questa la concupiscenza e il senso, da quelle la ragione e l'immaginazione, da cui in ultimo discendono volontà e intelletto». La forza vitale, creatrice e formale propria della sostanza naturale riverbera dunque dalla struttura intima di

nibus animales virtutes effluere satis est compertum iis, qui in naturalium consideratione non caecutiunt».

[17] Nel *De umbris idearum* Bruno dichiara che il principio primo crea «ante naturalia», cioè metafisicamente, «in naturalibus», ovvero negli atti naturali stessi e «per naturalia», per l'appunto attraverso l'interazione tra gli enti, cfr. G. Bruno, *De umbris idearum*, in Id. *Opere mnemotecniche*, I, cit., pp.**.

[18] G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 215-217: «individuamque mentem magis intimam esse rebus [...] eamque ita fecundam esse, ut in omnibus pro captu proprium pariat intellectum, quem libere sensum mentemve propriam vel instictu possis appellare».

tutte le cose, siano esse senzienti, semplicemente vive o non animate e la "scala" delle facoltà cognitive predisposta inizialmente dall'alto verso il basso (*descensus*) può essere ripercorsa in senso inverso (*ascensus*): il cerchio si chiude così con la constatazione che «se nel senso si dà partecipazione all'intelletto, il senso non sarà altro che intelletto» e lo stesso argomento può facilmente e a maggior ragione essere esteso anche all'immaginazione e agli altri aspetti del conoscere. In definitiva gli atti di cognizione più sensibili e apparentemente passivi, possono essere ricondotti sotto la sfera del pensiero intellettivo o, meglio, vengono visti come espressioni specifiche e speciali di un unico principio attivo e agente che si manifesta, a livello dell'uomo e al suo massimo grado, nell'attività dell'intelletto. La coerenza interna di tale argomentazione poggia su un'analisi delle singole facultates centrata sulla loro attività, piuttosto che intorno alla loro natura fisiologica, e che prende in esame gli atti che 'progressivamente' si susseguono per arrivare all'ultima e finale elaborazione del concetto astratto, oggetto dell'attività intellettuale; ciò finalmente conferma – a chiusura di questa lunga riflessione sulle facoltà 'inferiori' – che «una simile trasfusione di virtù» è peculiare «non della materia, ma della forma», ovvero riguarda l'aspetto formale, attivo e efficiente della sostanza dell'uomo e comune a tutte le cose[19].

L'intenso argomentare di Bruno intorno all'unità e identità delle facoltà e delle funzioni cognitive non ha pertanto come obiettivo ultimo la dimostrazione dell'unità della mente, ma, spingendosi molto più oltre, tenta di affermare la sostanziale continuità dell'interiorità umana (il 'mondo logico') con l'orizzonte naturale e, soprattutto, con le forze che interiormente e intrinsecamente ne animano la produzione, l'esistere e il divenire. É la ricerca (o la scoperta) che anche nell'intimità dell'animo umano vi è la presenza attiva del principio formale e universale di tutte le cose e che si manifesta alla coscienza attraverso gli atti del pensare stesso e come unità dell'identità interiore:

> Un sostrato unico e proprio riconosce dunque un'unica e semplice radice e un unico principio universale. Da qui si formuli un analogo giudizio sul rapporto che intercorre tra il primo intelletto e gli altri intelletti, tra il grado primo e superiore della conoscenza e tutti gli altri gradi della conoscenza[20].

Dalla convergenza di ogni competenza cognitiva verso l'unità dell'intelletto («il grado primo e superiore») si passa dunque alla identità essenziale di quest'ultimo con l'intelletto primo, attraverso un percorso che, sebbene passi dall'esperienza di noi stessi, è comunque "intimo". Mentre infatti nella superficie naturale scorgiamo l'impronta della forza creatrice che intrinsecamente la anima, estrapolandone le forme essenziali sub specie umbrarum, nell'attività del pensare stesso, cioè nel partorire e generare tali "ombre delle idee", possiamo invece intravvedere la forza creatrice del principio formale universale, questa volta non come "effetto di effetti", ma

[19] Ivi, pp. 216-219: «a non imbecilli connexione, unione et forte unitate et identitate quadam provenit, quod a facultate elementativa vegetativa perficitur, ab hac concupiscientia et sensus, ab iis ratio et imaginatio, a quibus tandem voluntas atque intellectus; ex quibus demonstrative concludi potest, quod si in sensu sit participatio intellectus, sensu erit intellectus ipse. Haec enim transfusio virtutis ab una potentia in aliam non est materiae, sed formae».

[20] Ivi, pp. 224-225: «Unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum virtuale principium recognoscit. Hinc fiat proportionale iudicium de intellectu primo ad alios intellectus, de primo superiorique cognitionis gradu ad alios cognitionis gradus».

cogliendone direttamente l'azione (poiché in virtù di esso 'produciamo' noi stessi), quindi apparentemente con maggiore definizione rispetto alla consueta esperienza del mondo. La piena e totale percezione di sé, ovviamente, sfugge completamente al singolo, perché, nel momento in cui ci poniamo di fronte all'unità di noi stessi, soggetto ed oggetto non possono comunque coincidere («l'occhio vede le altre cose, non vede se stesso» dichiara Bruno nel De imaginum compositione[21]), eppure questa percezione dell'agire del sé – e del sé come agente, piuttosto che come "agito"[22] – eleva l'individuo a un grado di consapevolezza superiore, soprattutto se tale esperienza sorge dal raffronto con quella della natura, ovvero se si riesce a tendere un filo di continuità ideale ed essenziale con ciò che è produzione e vita in tutte le cose e quanto viene "producendosi" in noi:

> Una sola luce illumina tutte le cose, una sola vita le rende vive [...]. E a quanti ascendono più in alto non solo sarà manifesta l'unica vita di tutte le cose, l'unica luce in tutte le cose, l'unica bontà, e che tutti i sensi sono un solo senso, tutte le nozioni una sola nozione, ma anche che tutte le cose, in quanto nozione, senso, lume e vita sono una sola essenza, una sola virtù e una sola operazione.[23]

Tale "rivelazione", lo ribadiamo, passa anzitutto dall'esperienza degli enti naturali come 'effetti' di un principio creativo che li "trascende", rafforzata dalla scoperta che tra questi, fatte le debite e conseguenti proporzioni, viene a ricadere anche l'uomo, ovvero che anche nella sfera intellettiva, e con essa tutta la conoscenza, si manifesta l'azione del medesimo principio formale. Così dall'intelletto primo che si estrinseca nelle cose imprimendovi la propria forma, se ne fa idealmente ritorno partendo dall'esperienza delle cose stesse e di sé, scoprendo in entrambi – mondo naturale e mondo logico – la medesima essenza, vedendone nel primo gli effetti e scorgendone nel secondo l'efficacia, contemplando nell'immagine complessiva dell'uno e nella vitalità produttiva dell'altro la medesima radice vitale e creatrice. Guardando al mondo si coglie l'ombra dell'infinita e complessa trama dell'essere che si diffonde per il tutto; concentrandosi sulla creatività del sé, invece, se ne scorge in controluce e in divenire l'operare incessante che penetra fino all'intimità più recondita della sostanza e che esplode nei dettagli, nell'eterogeneità degli atti, nella multiformità essenziale di ogni «minuzzaria». Il "sigillo", al tempo stesso archetipo e norma, di tale duplice e poi unica consapevolezza è pertanto l'unità, ovvero l'unificata visione di mondo interiore ed esteriore sulla base dell'intuizione della comune fonte creatrice:

Chi infatti non dispone, cerca, intende e fa l'uno nulla dispone, nulla cerca, nulla intende e nulla fa; chi non conquista da sensi molteplici e da

[21] G. Bruno, *De imaginum compositione*, in Id., *Opere mnemotecniche*, II, cit., pp. 486-487: «Oculus videt alia, se non videt». E ancora: «Illi sublimi ratione similis essemus, si nostrae speciei substantiam cernere possemus; ut noster oculus se ipsum cerneret, mens nostra se complecteretur ipsam».

[22] Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 252: «Illud tamen importunius spectandum, ut maxime caveas [···] in eorum numero qui aguntur potius quam agant te constituas».

[23] Ivi, pp. 224-225: « Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia [...]. Atque altius conscendentibus non solum conspicua erit una omnium vita, unum in omnibus lumen, una bonitas, et quod omnes sensus sunt unus sensus, omnes notitiae sunt una notitia, sed et quod omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio».

molteplici gradi di conoscenza un senso unico e una coscienza unica e semplice non possiede alcun senso, alcuna conoscenza; chi infine non conosce questa unità e non opera attraverso di essa nulla conosce e nulla intende. Conformandosi ai gradi dell'unità di cui tutto è partecipe alcuni sanno invece conoscere e agire in modo partecipativo[24].

3. *Contractio animi* e verità

L'intuizione definitiva e ultima dell'unità dell'intelletto e della "partecipazione" di esso con il principio formale che produce e vivifica ogni cosa, parte e si compie nell'unificazione dell'esperienza del mondo e del sé. Essa può avvenire solamente attraverso l'ombra e il riflesso degli enti naturali e di quelli intellettuali, colti come 'effetti' comuni del medesimo principio creativo: essi si incontrano sul terreno comune dell'esperienza conoscitiva quando dati sensibili e concetti astratti prendono "corpo" nello spazio fantastico e, in virtù di tale proiezione, possono essere confrontati, vagliati attivamente e ulteriormente elaborati. In quel modo non solo si produce il sapere – cioè sorgono e si completano le nozioni – , ma di fatto il singolo può sperimentare il sé come agente che produce e che crea, al pari di quello naturale. Ogni volta, infatti, che un concetto assume una forma sensibile, ovvero è associato a un'immagine fantastica, o un dato percettivo si riveste di un'immagine e da questa viene astratto un significato (*intentio*), accade che un contenuto mentale sia associato esclusivamente e indelebilmente a una propria e specifica configurazione fisico/fantastica e ciò, secondo Bruno, facendo le debite proporzioni, è simile all'unione di forma e materia nella configurazione di un ente. Se poi di fronte alla spontaneità dei processi conoscitivi andiamo oltre i singoli atti e cogliamo l'unità che vi è sottesa, scopriamo inevitabilmente che essa, cioè l'interiorità, è la prima e principale risorsa per la comprensione del mondo nella sua totalità multiforme e nella sua essenza: qui vi è riposto il modello primario e l'archetipo più efficace che mostra la forza vitale e creatrice della natura, non solo attraverso la comprensione unificata della complessità degli enti naturali, ma, più a monte, scorgendo nelle forze cognitive che ne permettono la conoscenza l'impronta e l'efficacia del principio che produce ogni cosa. Guardando al mondo, dunque, guardiamo a noi stessi e osservando noi, contempliamo attraverso i nostri stessi pensieri l'essenziale che anima il mondo e noi, ovvero tutto ciò che esiste. Il punto di vista di Bruno è dunque "semiotico" *ante litteram*: la conoscenza, sviluppando un tema già presente in Cusano, produce "simboli" e "segni" che, opportunamente elaborati, portano a una consapevolezza che, per certi versi, li trascende tutti; così "attraverso" il conoscere giungiamo al sapere, poiché guardiamo tramite esso al di là di esso e contemplando i processi e le energie che animano il nostro pensiero, cogliamo in essi le dinamiche produttive e creative che caratterizzano la sostanza del mondo. È ovvio, come si esposto in precedenza, che il mondo e soprattutto il sé sono un orizzonte invalicabile, sopra e oltre il quale non si può risalire, eppure della condizione dell'ombra è possibile fare un punto

[24] Ivi, pp. 224-227: «Qui enim non disponit, quaerit, intelligit et facit unum, nihil disponit, nihil quaerit, nihil intelligit, nihil facit; qui ex multiplici sensu et multiplici cognitionis gradu unum sensum simplicemque unam cognitionem non est adeptus, nullum possidet sensum, nullam cognitionem; qui tandem ipsam non cognoscit et per eam non operatur, nihil cognoscit et nihil operatur. Pro gradibus autem participatae unitatis quidam participative cognoscunt et agunt.

di vista più "luminoso", rispetto alla frammentaria constatazione delle consuetudinarie e fallaci verità. Intanto reimpostando le giuste direttrici della realtà – assumendo come punto di partenza, appunto, che l'uomo è nella natura e dal di dentro di essa contempla se stesso – e, in seguito, da questo punto di vista privilegiato e intimamente radicato nell'essere del mondo, cogliervi l'azione del principio della vitalità che è comune a tutte le cose. Il primo passo, dunque, è la concentrazione di ogni energia intellettiva nell'esperienza della natura – unico e principale oggetto che si pone di fronte all'uomo – e poi quello di comprendere che tale "potere" di conoscere – unificato in tutti i suoi atti – è in realtà espressione della medesima forza creatrice che anima il mondo e il sé. Il "luogo" per eccellenza dove tutto ciò viene realizzato è lo spazio fantastico, nel quale le immagini "vivono" grazie ai significati loro attribuiti e se, opportunamente comprese, rendono accessibile un'originale esperienza tecnico-filosofica che è *signum* di potenti verità gnoseologiche e ontologiche:

> Ricorda dunque che non bisogna contemplare le immagini che sono in noi, ma guardare alle cose attraverso le immagini che sono in noi; sebbene infatti all'anima si faccia presente un'immagine, dobbiamo tenderci con l'animo non come per guardarla, ma come per guardare attraverso di essa[25].

Il mondo della fantasia è fecondo e vivo, costituisce quasi una sorta di modello virtuale che mostra in forma simbolica tutte le dinamiche creative in atto nel mondo e in noi stessi; tuttavia esso è accidentale, fragile e sottoposto all'errore che la molteplicità e l'eterogeneità degli enti per certi versi inducono; per questo motivo è fondamentale accostarvisi con "metodo" e "arte", ovvero facendo riferimento al sistema e alle tecniche che Bruno stesso propone per gestire lo spazio fantastico. L'arte della memoria, infatti, è totalmente asservita al progetto filosofico bruniano che si serve di essa proprio per salvaguardare dall'errore e ottimizzare la contemplazione di questo "spazio" di comunicazione tra il mondo e l'interiorità e per collegare entrambi con l'intimità della loro essenza comune[26]. Ed è unicamente entro questa prospettiva al contempo filosofica e metodologica che trova senso, allora, anche la riflessione bruniana sulla contractio, ovvero l'esercizio e il potenziamento consapevole delle energie dell'interiorità, con l'intento – talvolta dagli esiti ambigui – di concentrare l'attenzione del singolo sulle proprie risorse cognitive e afferrare, per l'appunto, non tanto gli effetti delle sue stesse forze, ma l'efficacia di esse, l'energia che le muove e, di conseguenza, il principio dalle quali esse scaturiscono: l'animo umano nella sua interezza e pienezza si offre così come "specchio" ancora più efficace per la contemplazione dell'essenza divina.

Nelle pagine conclusive della prima parte del *Sigillus sigillorum*, Bruno elenca dunque le quindici specie di contractio, anzi una «molteplice contrazione» dalla quale ha «origine una virtù molteplice»[27]: a questo punto del testo, infatti, ormai è pienamente ed esplicitamente acquisito

[25] Ivi, pp. 202-205: «Memento igitur, non ea quae sunt in nobis, sed res ipsas per ea quae sunt in nobis esse inspiciendas; quamvis enim animae praesens adsit imago, non tanquam ipsam, sed tamquam per ipsam aspicientes intendamus animo».

[26] Per la valenza filosofica della mnemotecnica bruniana, cfr. M. Matteoli, *Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, a cura di S. Bassi, Firenze 2012, pp. 17-38.

[27] Cfr. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 226-227.

che "l'energia" che muove e ordina ogni atto e processo del pensare è unica e unitaria, pertanto, anche la forza che anima gli spazi dell'interiorità connettendo tra loro tutte le facoltà è una e medesima. La contrazione dello spirito, agevolata da vari e differenti espedienti («vitto, solitudine, silenzio, ombra, unguenti, flagelli, caldo, freddo»[28]), fa sì quindi che determinate attitudini emotive, affettive o fisiologiche dell'individuo entrino in "risonanza" o in "conflitto" con quelle intellettuali, generando risposte sia positive che negative, volgendo le inclinazioni e le intenzioni personali verso riflessioni più 'alte', oppure verso desideri e pulsioni più fisiche e, in ogni caso, accentuandone ed esaltandone gli esiti e gli effetti. La *contractio*, infatti, si caratterizza, più che come stato o condizione del singolo, come una sorta di "mezzo" o "strumento" per la sua riflessione o contemplazione interiore, non orientato qualitativamente o, meglio ancora, orientabile a proprio piacimento e quindi indirizzabile verso quanto è oggetto di ricerca. Ciò esclude, a priori, che tale stato provenga dall'esterno (come si considerava, ad esempio, il *raptus* di san Paolo o la levitazione di san Tommaso, entrambi attribuiti da Bruno alla potenza delle forze interiori[29]) e, di fatto, relega i fenomeni derivanti dalla *contractio* alla sola sfera individuale, anche se talvolta gli effetti possono influire sul corpo o sullo spazio circostante il singolo. Le quindici *contractiones* sono pertanto altrettante e differenti "esperienze" che si originano a partire da una concentrazione delle risorse "spirituali" personali, raccolte e focalizzate nell'accentuare particolari stati emotivi o fisici nella fantasia e, dunque, nell'immediata possibilità di "contattare" sia le potenze e le energie intellettuali, sia quelle fisiche e sensibili. La "solitudine" (prima specie di contractio) e il conseguente e prolungato "distacco" da ogni sollecitazione esterna ha permesso, ad esempio, a grandissimi filosofi e sapienti (Zoroastro, Pitagora, ma anche Mosé e Raimondo Lullo) di comprendere importantissime verità, ma, come una lama a doppio taglio, può essere anche pretesto per molti di rinunciare alla vita attiva e, dunque, non partecipare allo sviluppo e al miglioramento della vita civile[30]. La convergenza "puntuale" di ogni forza interiore verso il medesimo oggetto intellettuale accentua l'esito di ogni possibilità cognitiva lì presente e porta quindi a vedere più chiaramente il senso di un'esperienza (astraendone con più efficacia la verità) "allentando", al contempo, i legami con la natura sensibile e fisica, tanto da potersi anche muovere nello spazio quasi non più soggetti alle leggi fisiche che vincolano i corpi

[28] Ivi, pp. 252-253.

[29] Ivi, pp. 246-249: «Ad hoc contractionis genus minime retulerim illud, quod in eminentis contemplationis viro, Aquinate Thoma, completum credimus; hic enim cum collectis animi viribus in imaginatum coelum raperetur, adeo in unum spiritus animalis sensitivus atque motivus est collectus, ut corpus a terra in aërem vacuum tolleretur; quod tametsi minus eruditi ad miraculum referant, et arcana praesumptuosaque ignorantia freti non facile credant, a naturali tamen animi potentia id provenire posse facile novimus, et multo ante Zoroaster. Nescio an ad istam contractionis speciem referri velint domini theologi raptum Pauli, quem et ipse non satis novit an in corpore an extra corpus fuerit».

[30] Ivi, pp. 226-229; in particolare: «Mitto quod ex iis etiam celeberrime, ocio ad hominum necem et humanae pacis abolitionem abutentes perniciosissimi foetus emanarunt eorum doctores, qui passim in humanae et civilis conversationis interitum docent homines pro malefactis non timere, et nescio quibus sordidissimis confidere phantasiis, ad quas magis et certas (iuxta tam varia et dissepta eorum dogmata) de Cerere et Baccho credulitates, quam ad benefacta, Dii retributores respiciant, ut interim in antiquam barbariem retrudant perniciosos populos, et a fine, in quem ab omnibus legibus diriguntur, avertant».

pesanti e "solidi". Diversamente, se l'individuo lo desidera, può ottenere effetti diametralmente opposti, ovvero inibire ogni riflessione intellettiva e indirizzare tutte le "energie" verso il corpo, esaltando il godimento di piaceri fisici, oppure ignorandone le "affezioni" (come la fame o il dolore), superandone certi limiti (ad esempio tornando a parlare se si è muti) o vivendo esperienze emotive e fantastiche fuori dall'ordinario (sogni, visioni, ecc.). In tutti questi casi la *contractio*, sia che rafforzi la sfera intellettuale, sia che vada a incidere sulle caratteristiche psicofisiche dell'individuo, viene sostenuta anche dall'apporto di particolari alimenti o unguenti, o per mezzo di specifiche condizioni "ambientali" (come, per l'appunto, la solitudine, ma anche l'oscurità, il caldo e il freddo), infine per il sopraggiungere (anche autoindotto) di particolari stati emotivi, come la paura, il desiderio, la malinconia, ecc.

Al di là degli specifici esiti e delle molte e importanti riflessioni "culturali" che Bruno ricava da queste pagine, l'analisi delle varie tipologie di contrazione dell'animo ha in realtà come filo conduttore il corretto punto di vista dal quale cogliere la gnoseologia bruniana: subordinare la comprensione della verità a un esperienza di sé profondamente "pratica", sottintende la coincidentia di interiorità e esteriorità nella creatività vitale che accomuna ogni cosa. Concentrare in sé le forze interiori significa, infatti, prendere attivamente in mano il "timone" della propria coscienza e, sebbene sia possibile volgerlo verso ambiti più fisici (dove si "subisce" maggiormente la potenza dei sensi e dei sentimenti), oppure in direzione dell'intelletto – e tale scelta costituisce un discrimine che ha un importantissimo risvolto etico, oltreché gnoseologico – , è dovere dell'uomo comprendere che egli è l'unica guida del proprio destino intellettuale e può liberamente scegliere se andare verso la verità o rimanere immerso nell'illusione di possederla. Certamente tale impresa, come l'enorme sforzo sollecitato dalle *contractiones* testimonia, richiede la messa in campo di tutte le proprie energie e la focalizzazione piena dell'obiettivo da raggiungere: per questo motivo, oltre a una volontà determinata e una fortissima motivazione ideale, serve anche un'efficace "arte" che, proprio nel terreno della fantasia – dove tutto si proietta e nel quale sorge l'immagine di ogni concetto pensato e memorizzato – contribuisca a delineare una visione d'insieme al contempo completa, complessa e dinamica, così da "assomigliare" quanto più possibile alla realtà esteriore e a quella interiore delle quali vuole essere "specchio". L'esercizio della *contractio*, a sua volta, svolge la sua funzione strumentale non solamente agendo come effettivo mezzo di esaltazione delle forze interiori, ma anche indirizzando il singolo a una maggiore consapevolezza di sé, rafforzando il ruolo unitario e unificante dell'identità e, infine, contribuendo alla presa di coscienza che è a partire dalla sfera intellettuale che "l'occhio interiore" deve guardare al confuso mondo dei "fantasmi", sopra i quali riversa la sua forza ordinatrice e il suo potere di astrazione. Il senso ultimo del contrarre nell'animo le forze spirituali risiede pertanto nell'azione mediata dalla consapevolezza: del resto l'importanza dell'aspetto operativo costituisce, anche sul piano gnoseologico, il cuore etico della filosofia bruniana e riguarda perciò non solo le pratiche morali e civili, ma soprattutto quelle interiori e intellettuali, delle quali le prime sono dirette emanazioni. L'agire, il fare, il compiere atti nell'interiorità – e di conseguenza esteriormente – è un tutt'uno con il pensare, perché il pensiero è essenzialmente creazione, ovvero produzione di "enti" interiori in

maniera non troppo dissimile da quanto la natura stessa fa con le cose. Tale operatività, se contemplata essa stessa come "oggetto" che caratterizza in maniera centrale ed esclusiva l'essenza dell'uomo, rivela la presenza intima e fondante in ciascuno del principio formale e produttivo di tutti gli enti, ma, in questo caso, unita anche alla viva consapevolezza delle dinamiche creative che portano dalla possibilità all'atto. All'uomo, infatti, proprio grazie allo spazio fantastico, è data l'opportunità di sperimentare virtualmente come nascono gli enti, attraverso un pensare "creativo" che ricalca in qualche modo il procedere dell'azione naturale, associando contenuti concettuali a configurazioni sensibili, plasmando e trasformando figure fantastiche proprio come il principio formale fa incessantemente con la materia. La creazione degli enti logici, può poi portare anche alla reale produzione di enti reali – in virtù dell'azione della mano – , e vi è una sostanziale continuità "ontologica" tra quel produrre interiore e l'atto esteriore che fisicamente lo estrinseca[31]. Illuminanti, in questo senso, sono alcune pagine della seconda parte del *Sigillus sigillorum*, nelle quali Bruno dichiara esplicitamente il senso di questa continuità e partecipazione, anche nell'agire "esteriore", di interiorità e natura, identità individuale e principio formale universale. Tra le riflessioni che egli dedica ai «rettori», ovvero ai «quattro principì interni che reggono gli atti», cioè sia il pensare che l'agire (ma, ormai, è fin troppo chiaro che, per Bruno, il pensare è un agire), la seconda riguarda proprio l'arte umana nel suo rapporto con l'azione naturale. Il modo di produrre della natura, si argomenta in queste pagine, è basato su una sorta di spontaneità che, apparentemente, non sembra sgorgare dalla "preventiva" riflessione ed elaborazione di un progetto, cioè da una costruzione virtuale e ideale di ciò che deve essere messo in atto. In realtà con "naturale" immediatezza il principio agente/efficiente imprime alla materia forme, che in qualche modo "detiene"preventivamente in quanto possibili configurazioni delle cose da attuare: se infatti si guarda alla natura dal punto di vista di quanto è già creato e presente sulla sua superficie, ogni atto implica e consegue sempre la sua possibilità. Dal punto di vista umano, invece, ogni cosa che viene pensata e fatta soggiace inevitabilmente alla rigida legge di necessità che vincola ogni possibilità alla sua attuazione: sia infatti che vengano semplicemente visualizzati nella fantasia (e ogni cosa, nell'interiorità, passa da questo sostrato), sia che, a maggior ragione, vengano estrinsecati nella realtà, tutti i pensieri possibili trovano la loro necessaria e conseguente attuazione fisica o nella virtualità fantastica (che non è meno materiale tuttavia), o nell'esteriorità e superficie della natura; ogni pensiero, come si è più volte detto, è un ente e quindi possiede un'anima (il suo significato) e un corpo, cioè una sua rappresentazione ed estrinsecazione sensibile, sia essa interiore che esteriore. Pertanto la conclusione di Bruno è che arte umana e azione naturale sono affini anche da un punto di vista "esteriore" – tanto da far ricadere la prima sotto la seconda – non solo perché il principio che le anima intrinsecamente è sostanzialmente lo stesso, ma anche «sia perché l'arte si costituisce come un'imitazione della natura, sia perché né gli enti naturali possono essere privi di arte [cioè di una forma che li precede], né ugualmente gli enti artificiali possono mancare di natura [ovvero attuazione

[31] Su questo tema cfr. R. Sturlese, *Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno*, in «Rinascimento», s. ii, XL, 2000, pp. 123-142; G. Bruno, *De umbris idearum*, in Id, *Opere mnemotecnioche*, I, cit., pp. 122-133 e il relativo commento.

materiale]»[32]. Tutto ciò che è opera d'arte ha quindi il suo fondamento nella natura, non solo perché esso si realizza su un sostrato fisico, ma soprattutto perché è generato a partire da una "virtù" formale e produttiva che lo ha pensato e attuato e, benché essa sia contratta nel singolo uomo, è comunque espressione individuale di quel principio universale e sostanziale che è sotteso a tutta l'infinita realtà:

> Per acquisire un'arte assoluta e perfetta ti devi dunque congiungere all'anima del mondo e operare in unione con quest'anima, la quale piena di princìpi razionali per naturale fecondità genera un mondo ugualmente pieno di princìpi razionali. E questi princìpi razionali – come pensa anche Plotino – racchiusi in semi plasmano e formano le universe cose a guisa di microcosmi.[33]

Unirsi all'anima del mondo significa pertanto acquisire la consapevolezza della partecipazione della propria identità all'unitaria forza creatrice di ogni cosa, della quale l'uomo – come un qualsiasi altro ente – è espressione ed effetto, conteso egli stesso tra possibilità formale e attualità e sottoposto alla necessaria legge che esige che tutto ciò che è possibile sia in qualche modo attuato.

Il sigillo finale alla lunga riflessione teoretica che abbiamo qui proposto ce lo offre ancora una volta Bruno, poche pagine dopo questa ulteriore e aggiuntiva analisi per includere anche l'arte "esteriore" umana sotto quella naturale. Nell'elencare, in chiusura del *Sigillus sigillorum*, i "testimoni" ovvero le caratteristiche fondamentali del conoscere razionalmente e intellettualmente (astrazione, contrazione, numero e misura), Bruno offre al lettore un'ultima e più ampia definizione del termine *contractio*, estendendone il senso al piano prima dialettico e, poi, filosofico. Così, come la *contractio* dell'animo consiste nel focalizzare e concentrare le forze interiori nello spazio della fantasia – raccogliendo energie, istanze e affezioni affini per farle convergere verso un unico fine – , anche da un punto di vista metodologico e razionale è utile contrarre i concetti simili, unendoli, componendoli e concentrandoli in nozioni più semplici, uniche e universali. Ciò permette di cogliere la continuità logica tra i vari concetti il che è differente dall'astrazione che consiste invece nella sintesi, estrazione e separazione di un contenuto essenziale (*intentio*) dal segno che lo rappresenta. Entrambe, contractio razionale e contractio "fantastica" hanno come modello principale e archetipo teorico/filosofico il concretizzarsi ontologico della forma e della materia universali nei singoli enti:

> La prima [modalità di contrazione è quella] per cui la forma assoluta si fa forma di questo e di quell'ente [...]; per la seconda forma di contrazione la natura inferiore [...] congiunge se stessa in quanto è partecipe della molteplicità e congiunge in uno i molti che partecipano di essa. La prima contrazione è quella per cui la forma infinita e assoluta attraverso l'essenza si definisce a questa e a quella

[32] G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 258-259: «ita enim comparatum est, ut connexionem habeant ars atque natura, et quia ars naturae quaedam imitatio existit, et quia, sicut impossibile est naturalia esse artis expertia, ita nec artificialia natura carere possunt».

[33] *Ibid.*: «Ut igitur absolutam consummatamque artem adipiscare, animae mundi te copulari cumque ipsa copulatum agere oportet, quae naturali foecunditate rationibus plena mundum rationibus similibus plenum generat. Quae quidem rationes (ut et sentit Plotinus) in seminibus fingunt formantque universa quasi exiguos quosdam mundos.

materia; la seconda è quella per cui la materia infinita e indeterminata attraverso il numero si determina a questa a quella forma.[34]

La *contractio* ontologica, prima e superiore è dunque quella che caratterizza, in forma di descensus, la creazione stessa degli enti nel passaggio dall'universalità sintetica e unitaria della forma e della materia universali alla molteplicità ed eterogeneità pressoché infinita dei singoli individui. Si tratta di un "movimento" che, pur andando verso i molti, non disperde, pur frantumandolo, il valore fondante e fondativo dell'unità, ma anzi lo 'contrae' e lo concentra, preservandolo nella propria verità e assolutezza, nell'individua natura che è al centro e l'essenza di ogni ente. La pratica della contractio umana, sia essa concentrazione nella fantasia delle forze interiori, sia essa la forza razionale di raccogliere nell'unità i concetti, così come ogni altra attività del pensiero, deve pertanto avere come sfondo e come direzione ultima quella profonda e intima unità che costituisce il "centro" dell'uomo, ovvero la sua stessa identità e individualità e che è espressione, per l'appunto "contratta", delle forze creatrici universali che lo hanno generato e che lo animano assieme a tutti gli altri enti. Se quindi la contrazione viene praticata e esercitata con consapevolezza – e qui risiede infine tutto il suo valore tecnico e teorico – tale esperienza può essere la via per riavvicinarci ai principi stessi della nostra essenza, aprendo uno scorcio significativo e vertiginoso sulla parte più profonda e intima del nostro essere, permettendoci di cogliere in azione i meccanismi e le dinamiche più autenticamente naturali del nostro esistere e proiettandoci così direttamente sullo sfondo di universo naturale, vivo e vitale, che è infinitamente esteso e eternamente perdurante. Del resto è questo lo scopo ultimo della visione filosofica di Giordano Bruno: consegnare agli uomini una diversa concezione del mondo e dell'uomo, perché ne comprendano la sostanziale prossimità e, soprattutto, facciano una reale esperienza intellettuale ed esistenziale dell'identità profondissima di tale continuità, portandosi sul limite di un orizzonte d'ombra che ha, come estrema soglia, la luce.

[34] Ivi, pp. 294-297: «Duplici ergo existente contractione: altera, qua absoluta forma fit huius illiusque in hoc et in illo forma [...]; altera contractio est, qua inferior natura [...] multitudo particeps colligitur, et multa participantia colligit in unum. Prima contractio est, qua per essentiam infinita et absoluta forma finitur ad hanc et ad illam materiam; secunda est, qua per numerum infinita et indeterminata materia ad hanc illamque formam terminatur».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/9:

Couleur et composition dans la théorie de la peinture à l'âge humaniste et classique (Ludovico Dolce et Roger de Piles)

di Pierre Caye

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 20/09/2012. Accettato il 01/10/2012.

Abstract: The theoreticians of peinture in early modern period, Lodovico Dolce, Roger Piles and Félibien, distinguish this art in three kind of clump: invenction (or composition), drawing and colouring. This sort of partition on its part is yet based on the preliminar basic division between theory (conception) and practice (composition) on the one hand, and realisation (drawing and colouring). If the distinction between drawing and colouring does not effects the theory, maybe we can suppose a petito principii deriving from materialistical thesis: it totally excludes indeed the initial conception to demonstrate its absence or uselessness. The aim of my article is to show the reason why we have to keep this element together with that of planning, even if, in the end, it will disclose its erasure.

***

I. Je ferai deux remarques préalables avant d'aborder la question du rapport dans la peinture de l'âge humaniste et classique entre couleur et composition.

Première remarque: il importe de récuser absolument toute opposition radicale entre le dessin et la couleur pour rendre raison des enjeux théoriques de la peinture à l'âge humaniste et classique; et il importe plus encore de récuser l'interprétation misologique qui en est faite aujourd'hui, cette dichotomie gratuite et fallacieuse qui oppose le plaisir sensible des couleurs à l'intellectualité des lignes, au service d'un matérialisme de l'art, matérialisme qui plus est non dialectique, mâtiné d'un peu de phénoménologie avec un zeste d'érotisme en guise de condiment, le tout sentant furieusement les années 70, qui semblent manifestement perdurer en ce domaine. Cette interprétation est insatisfaisante parce qu'elle postule une métaphysique de l'art naïve, pauvre et totalement inadaptés à son objet, l'œuvre d'art à l'âge humaniste et classique, et aux enjeux théoriques que celle-ci met en place. De fait, cette opposition entre le dessin et la couleur repose sur une conception hylémorphique de l'œuvre d'art considérée comme une forme qui s'imprime dans une matière, la forme étant ici constituée par les lignes et la matière par les couleurs, de sorte qu'à travers le colorisme nous verrions le retour de la matière et son triomphe sur la forme qui tente en vain de l'asservir.

À travers la couleur et son sensualisme, ce seraient donc les puissances d'ordre de la raison classique qui se trouveraient contournées et désarmées, au profit d'une économie libidinale de l'art, comme si l'art devait être par essence séditieux, sapant de l'intérieur l'ordre politique et social: à travers la querelle du dessin et de la couleur, on veut donc retrouver, transposées à l'âge humaniste et classique, les problématiques du XXème siècle et de ses avant-gardes. Or, il me semble précisément que ce qui fait l'élégance et la précision de l'œuvre d'art humaniste et classique, ce qui fait aussi sa pertinence et sa force épistémologiques, n'a rien d'hylémorphique, mais provient au contraire de sa construction morphogénétique, c'est-à-dire du passage de stase en stase formelle de plus en plus complexe, raffinée, achevée (à la façon du papillon qui provient de la chrysalide), construction de l'œuvre d'art qui concentre en un point dense, à savoir l'œuvre, un nombre maximal d'opérations poïétiques dont dépendent au bout du compte sa force évocatrice et sa présence au monde. Et nous verrons plus loin en quoi le couple du dessin et de la couleur s'inscrit bien dans une succession morphogénétique et non pas dans une opposition hylémorphique.

Deuxième remarque: il importe en art, plus encore qu'en n'importe quel autre domaine, d'annoncer, si j'ose dire, la couleur, d'affirmer clairement d'où l'on parle, car l'art est à ce point insaisissable qu'il suscite en général de la part des Actéon qui le pourchasse une pléthore de chiens dont il leur faut bien connaître le pedigree au risque sinon d'en être dévorés. Je ne prétends pas être un grand connaisseur de peinture. Mon intérêt et mes recherches se portent essentiellement sur l'architecture; quand je traite de l'art à l'âge humaniste et classique, je parle évidemment du point de vue de l'architecture et plus précisément du point de vue vitruvien, sous le couvert en conséquent de cette architecture savante dite «architecture à l'antique». La dimension archéologique de ce retour de l'architecture renaissante et classique aux modèles antiques est seconde par rapport à sa nature proprement épistémologique: c'est la question du projet et de sa conception, ce que Vinci appelle de façon plus générale l'art comme cosa mentale, qui occupe, très tôt dans l'histoire de la théorie, bien avant Vinci, dès Alberti et Filarète, une place fondamentale. Là réside la modernité indépassable de ce type d'architecture. J'appelle «projet» les procédures par lesquelles l'architecte conçoit par avance (*praescribere*), dans l'atelier de son esprit (officina mentis) l'oeuvre jusque dans le moindre de ses détails (*ex omni parte*), abstraction faite de tout matériau (*seclusa omni materia*), de sorte qu'une fois la conception achevée celle-ci n'ait plus pour se réaliser qu'à tomber de l'esprit de l'architecte tel un fruit mûr. A mes yeux, le projet remplit le rôle de forme symbolique par excellence de l'art à l'âge humaniste et classique bien mieux que la perspective. Cette forme est aussi présente dans les autres arts, en particulier en peinture sous le nom de composition, même si, qu'il n'y ait pas de malentendu sur ce point, je définis une conception analogique et non pas architectonique du projet en art: je veux dire par là qu'il n'y a pas un seul type de projet qui dominerait et régirait tous les arts, une seule façon de le concevoir, mais chaque art a sa façon d'appréhender et de concevoir son moment projectif selon sa finalité et son objet propres.

Les théoriciens de la peinture, tous sans exception, qu'ils inclinent vers le coloris aussi bien que vers le dessin, Lodovico Dolce ou Roger de Piles

aussi bien que Félibien, distinguent trois grandes parties dans la peinture: l'invention ou composition, le dessin et le coloris[1]. Cette tripartition est elle-même commandée en amont par une bipartition: la bipartition fondamentale de la théorie et de la pratique, de la conception dont relève la composition, et de la réalisation qui se dédouble en dessin et en coloris. On voit ici, dans ce jeu réglé de division, qu'une opposition trop radicale entre le dessin et la couleur est à la fois partielle et partiale, qu'elle n'opère qu'au niveau de la réalisation en excluant la conception. Qu'il y a donc dans les thèses matérialistes sur le coloris en peinture une pétition de principe, puisqu'elle exclut dès le départ le moment mental pour en démontrer in fine l'absence ou l'inutilité. Je défends pour ma part la thèse qu'on ne peut comprendre les rapports du dessin et de la couleur sans tenir compte de la composition, et qu'il faut donc ici comme ailleurs ne jamais oublier la question du projet ou de la composition, quand bien même, à travers cette confrontation des diverses parties de la peinture, nous serions amenés à souligner non pas le triomphe du projet mais au bout du compte sa fragilité, voire sa défaite ou plus exactement son effacement. De fait, si l'architecture met en exergue le projet, on est en droit de soutenir que la peinture conduit en fin de compte à son effacement, mais un effacement qui, comme tout effacement, n'est significatif que parce qu'il efface ce qui a déjà été inscrit. Tout l'art humaniste et classique se décide dans ce jeu entre le projet et son effacement, jeu auquel le matérialisme de la thèse coloriste actuelle ne nous permet pas d'accéder.

II. Ma démonstration commencera par l'analyse de l'Aretino ovvero dialogo della pittura (1557) de Lodovico Dolce qui passe pour la première apologie raisonnée de la couleur pour une critique de Vasari (à sa première éditions des Vite de 1550) et en particulier de son apologie de Michel-Ange, On ne peut que noter l'importance et l'influence sur Dolce de la traduction italienne par Domenichi (1547) de la version latine du *De pictura* d'Albert[2]. Le texte de Dolce constitue essentiellement un retour aux principes fondamentaux de la théorie de l'art tels qu'Alberti les a instaurés dans les

[1] «Tutta la somma della pittura, a mio giudicio, è divisa in tre parti: invenzione, disegno e colorito»: *Dialogo della pittura di M. Lodovice Dolce, intitolato* L'Aretino, in *Trattati d'arte del Cinquecento fra manierismo e controriforma,* I, Roma-Bari 1960, p. 164). [L'Arétin: «Toute la somme de la peinture est, à mon avis, divisée en trois partie: l'invention, le dessin et la couleur». (*Dialogue de la peinture intitulé* l'Arétin, trad. fr. N. Bauer annotée par L. Fallay d'Este, Paris 1996, trad. fr p. 66)]. «Que le peintre ait une idée juste de sa profession que l'on définir de cette sorte, un Art, qui par le moyen du dessein & de la couleur, imite par une superficie plate tous les objets visibles. Par cette définition on doit comprendre trois choses: le dessein, le coloris & la composition [...]»: Roger de Piles, *L'idée du peintre parfait*, Paris 1993, pp. 14-15.

[2] *Dialogo della pittura*, cit., p. 187: «Aretino: Se sarete disideroso d'intendere alcuni particolari, potrete leggere il libretto che scrisse della Pittura Leon Battista Alberti, tradotto felicemente, come tutte le altre sue cose, da M. Lodovico Domenichi, e l'opera del Vasari» [«L'Arétin: Si vous souhaitez connaître d'autres détails, vous pourrez lire l'ouvrage de Vasari ainsi que le petit livre de Leon Battista Alberti a consacré à la peinture et que messire Lodovico Domenichi a, comme toutes las autres choses, traduit avec succès». (trad. fr., p. 84-85). Cfr. *La Pittura di Leon Battista Alberti* tradotta da M. Ludovico Domenichi, Vinegia, appresso Giolito de' Ferrari, 1547 (ouvrage dédié par L. Domenichi à Francesco Salviati). Rééditions en 1565 à Monte Regale et en 1568 à Florence.

trois arts majeurs du disegno, – architecture, peinture, sculpture – de façon si décisive au Quattrocento, un retour qui fait pièce au maniérisme dont Vasari se fait le défenseur, à travers son éloge de Michel-Ange. C'est dans le cadre de ce retour aux fondamentaux du père de la théorie de l'art occidental qu'il faut comprendre la place que Dolce accorde à la couleur.

La question essentielle d'Albert est l'harmonie, la *concinnitas*. Cette harmonie est d'abord, pour ainsi dire, ontogénétique – elle décrit l'accord des différentes parties qui composent l'œuvre d'art – , mais elle est aussi phylogénétique, définissant la parfaite correspondance entre les différentes phases de la morphogénèse, et plus généralement entre le dessein et le dessin, entre le projet et sa réalisation, la seconde harmonie étant assurément la condition de la première. Or, dans cette perspective, je défends la thèse que la couleur, chez Dolce, loin d'être un principe d'opposition et de conflit avec le disegno, est au contraire une façon de recoudre la tunique déchirée par le maniérisme entre le dessein et le dessin, se proposant ainsi comme un mode de résolution privilégié de la crise maniériste du disegno dont témoigne, aux yeux de Dolce, l'art de Michel-Ange. Et d'une certaine façon tout chez Dolce prend sens à partir de l'opposition paradigmatique entre les deux peintres de référence du Cinquecento, puisque, comme l'annonce Dolce dans sa dédicace à Loredan, «[...] la pittura, di cui in questo libricciuolo, sotto un paragone di Rafaello e di Michelagnolo, si ragiona assai acconciamente, è arte nobile»[3].

Importe au premier chef, pour Dolce, le projet ou plus exactement l'invention qui est bien le point de départ de sa poiétique picturale: «Questi due esempi di pittori antichi possono dimostrar di quanta importanza al pittore sia la invenzione, perché da lei derivano overo seco si accompagnano tutte le belle parti del disegno»[4]. Or paradoxalement Dolce critique Michel-Ange pour sa pauvreté d'invention. Il peut sembler pour quiconque a contemplé le Jugement dernier qu'une telle critique est insane, injuste et sans fondement. Mais Dolce entend déjà l'invention au sens où le siècle suivant parlera de composition, ie une invention dont les qualités principales sont l'ordre et la convenance (*ordine e convenevolleza*) qu'il appartient au peintre de respecter[5]. On retrouve ici l'esprit de l'*Istoria* albertienne:

> Per quello che s'è detto appare che la invenzione vien da due parti: dalla istoria e dall'ingegno del pittore. Dalla istoria egli ha semplicemente la materia, e dall'ingegno, oltre all'ordine e la convenevolezza, procedono l'attitudini, la varietà e la (per così dire) energia delle figure[6].

[3] *Dialogo della pittura*, cit., p. 144; «[...] la peinture dont on discute dans ce petit livret, sous le couvert d'une comparaison de Raphaël et de Michel-Ange, est un art noble » (trad. fr., p. 48).

[4] «L'Arétin: Ces deux exemples de peintres antiques [Timanthe et Parrhasios] montrent combien l'invention est importante pour le peintre, car c'est d'elle que dérivent les belles qualités du dessin ou plutôt c'est elle que ces qualités accompagnent» (Ivi, pp. 167 / trad. fr., p. 68).

[5] «Aretino: E cominciando dalla invenzione, in questa dico che vi entrano molte parti, tra le quali sono le principali l'ordine e la convenevolezza. (ivi., p. 164-165)"[«L'Aretin: En commençant par l'invention, je dis que plusieurs éléments entre dans cette catégorie et en premier lieu l'ordre et la convenance (trad. fr., p. 66)].

[6] Ivi, p. 171 [«L'Arétin: De ce que nous avons dit nous montre bien que l'invention provient de deux sources: du sujet de l'histoire et de l'esprit du peintre. Du sujet, elle a tout simplement

C'est précisément ce jeu d'ordre, de convenance, de variété et d'énergie qui fait le lien entre le dessein et le dessin. La conséquence en est que pour Dolce, ce qui fait la beauté des formes est d'abord et essentiellement la composition linéaire, les lineamenta, la disposition des formes, aussi paradoxale puisse apparaître cette thèse chez un théoricien de la couleur: «La lode adunque del dipingere è posta principalmente nel dispor delle forme, ricercando in essa il bello e il perfetto della natura»[7]. L'essence de la peinture est donc le trait: «[...] percioché di qualunque cosa, volendo significar che ella sia bella, si dice lei aver disegno [8]. Mais alors que vient donc faire la couleur dans cette affaire?

L'harmonie de fond, la cohérence entre la composition et le dessin est remise en cause par la maniera, ie par la virtuosité du dessin qui sacrifie la cohérence à l'effet en une sorte de débordement permanent du dessein par le dessin, de plus-value du dessin sur le dessein, de plus-value et non d'effacement comme en témoigne en particulier la critique que fait Dolce des raccourcis (scorti) michelangeleques[9]. D'une certaine façon la terribilita michelangelesque ne provient de rien d'autre que de cette dissociation; l'essence du terrible, c'est précisément la dissociation du dessein et du dessin, tandis que l'«élégance» de Raphaël ne traduit rien d'autre que son art incomparable de l'union des différentes parties de la peinture.

C'est pourquoi Dolce insiste sur un thème appelé à connaître un grand avenir dans la poïétique classique et qui va devenir l'un de ses mots d'ordre fondamentaux: la discrétion de l'art. L'art aime à se cacher, vise à s'effacer lui-même, précisément parce qu'en s'effaçant, l'art suture le *disegno*. Montrer l'art, spectaculariser son tour de main, tout sacrifier au tour de force entraînent la dissociation du disegno entre son dessein et son dessin. La véritable virtuosité pour Dolce, la véritable difficulté de l'art ne se voit pas: elle consiste précisément à dissimuler la difficulté et non pas à la manifester.

E quelli che inchinavano a Michelagnolo erano per lo più scultori, i quali si fermavano solamente sul disegno e su la terribilità delle sue figure, parendo loro che la maniera leggiadra e gentile di Rafaello fosse troppo facile, e per conseguente non di tanto artificio; non sapendo che la facilità è il principale argomento della eccellenza di qualunche arte e la più difficile a conseguire, et è arte a nasconder l'arte [...][10].

---

la matière, et de l'esprit l'ordre, la convenance, les attitudes, la variété, et ce que l'on peut nommer l'énergie des figures» (trad. fr. mod., p. 71)].

[7] Lodovico Dolce, *A messer Gasparo Ballini* in *Scritti d'arte del Cinquecento* a cura di Paola Barocchi, I, Milano-Napoli 1971., p. 788 [«En matière de peinture, les louanges se portent principalement sur la façon d'agencer les formes, en recherchant la beauté et la perfection de la nature» (Lodovico Dolce, *A messire Gasparo Ballini*, in *Dialogue de la peinture*, cit., p. 108)].

[8] *Dialogo della pittura*, cit., p. 162 [«Fabrini: [...] lorsqu'on veut dire qu'une chose est belle, on dit que son dessin est parfait»; (trad. fr., p. 64)].

[9] Ivi, p. 181; trad. fr., pp. 79-80.

[10] Ivi, p. 149 [«L'Arétin: Les admirateurs de Michel-Ange] jugent le style léger et gracieux de Raphaël par trop facile, et par conséquent dépourvu d'artifice. Ils ignoraient en vérité que la facilité est la principale caractéristique de l'excellence des arts et la plus difficile à exécuter, car c'est un art que de dissimuler l'art [...]»; (trad. fr., p. 52)].

En s'effaçant, l'art suture le *disegno*, et assure ainsi la parfaite cohérence de l'œuvre. C'est ici qu'intervient alors la couleur. Je défends la thèse que la couleur chez Dolce participe à l'effacement de l'art, à sa discrétion, à sa naturalité, au profit de l'ordre et de la cohérence de la peinture et de sa composition. De fait, la couleur est au service de l'harmonie de l'œuvre, elle donne de la continuité aux différentes parties du tableau, le clair obscur assurant les transitions bien mieux que la perspective.

La véritable opposition, chez Dolce, n'est donc pas entre la couleur et le dessin, mais entre l'harmonie qu'illustre Raphaël et la force et la terribilità du dessin michelangelesque. Ce qui est en cause à travers cette émergence de la couleur est moins la couleur en tant que telle que le *disegno* et la question de ses rapports internes entre dessein et dessin: la concinnitas affirmant la cohérence entre le dessein et le dessin tandis que la «force» du dessin signifie plutôt leur disjonction au profit de la virtuosité du dessin c'est-à-dire au profit de la manière.

Ce qui a deux conséquence sur la formulation même du paragone couleur-dessin chez Dolce:

1) On ne trouve jamais chez Dolce de véritable conflit entre le dessin et la couleur. Les deux vont le plus souvent de concert. Immédiatement après avoir dit que Raphaël était le maître de la couleur, Dolce précise qu'il a été aussi un grand architecte: «Ma Rafaello ha saputo col mezzo dei colori contrafar mirabilmente qualunque cosa [...] Oltre a ciò fu grande architetto»[11]. En sens contraire, le fait que Le Corrège excellait dans la couleur mieux que dans les lignes ne passe pas pour un avantage aux yeux de Dolce: «Ma fu vinto [Giulio Romano] di colorito e di più gentil maniera da Antonio da Correggio [...] È vero che fu più bello coloritore che disegnatore»[12]. Le Parmesan qui au contraire était aussi habile d'un côté que de l'autre le surpasse aisément au jugement de Dolce:

> Diede costui certa vaghezza alle cose sue, che fanno inamorar chiunque le riguarda. Oltre a ciò, coloriva politamente; e fu tanto leggiadro et accurato nel disegnare, che ogni suo disegno lasciato in carta mette stupore negli occhi di chi lo mira, percioché vi si vede una diligenza mirabile[13].

De même, si pour Dolce Titien est le plus grand peintre contemporain, c'est d'abord en raison de son invention et de son dessein, ensuite seulement du coloris. Dolce rappelle que, dans son apprentissage, que «Tiziano [...] disegnava gagliardamente e con molta prestezza»[14]. De fait, dans les descriptions que Dolce fait de l'art du Titien, la couleur ne va jamais sans le dessin. Il est clair que ce qui fait la grandeur du Titien aux yeux de Dolce dépasse largement la question du coloris (p. 108):

---

[11] Ivi, p. 197. [«L'Arétin: Raphaël a su contrefaire n'importe quelle chose au moyens des couleurs [...] Il fut également un grand architecte [...] »; (trad. fr., p. 94)].

[12] Ivi, p. 199 [«L'Arétin: Le Corrège l'emporta sur lui [sur Jules Romain] en matière de coloris et de beau style [...] Il est vrai qu'il excellait plus dans l'art de poser des couleurs que dans celui du dessin» (trad. fr., p. 95)].

[13] *Ibid.*: [«L'Arétin: Le Parmesan conféra à ses oeuvres une telle élégance que ceux qui el contemplent en tombent invariablement amoureux. En outre il posait les couleurs de façon fort soignée et il dessinait avec tant de grâce et de soin que toutes ses esquisses jettent la stupeur parmi ceux qui les regardent»; (trad. fr., p. 95)].

[14] Ivi, p. 201: [«L'Arétin: Titien dessinait vigoureusement et avec une grande diligence» (trad. fr., p. 97)].

Di qui errano, a mio giudicio, coloro che, volendo lodare il mirabile Tiziano, dicono ch'ei tinge bene; che se egli altra lode che questa non meritasse, molte donne lo vincerebbono, le quali senza dubbio col bianco e col vermiglio tingono con tanta bella maniera le facce loro, che, quanto all'apparenza de' colori, gli uomini ne restano ingannati[15].

II. Davantage, le pur colorisme est rejeté par Dolce. Raphaël à ses yeux n'est pas un coloriste, mais celui qui met la couleur au service du summum de l'art: «Non dico però che i bei colori non adornino; ma se avienbe che sotto il colorito et insiem col colorito non si contenga la bellezza e perfezzion del disegno, la fatica e vana»[16]. Dolce dénonce ainsi l'excès en matière de couleurs, ceux qui prisent «la beauté excessive des couleurs» au détriment de l'art, à l'exemple du pape Sixte IV: «[...] conoscendo il poco giudicio del papa, aveva astutamente la sua opera arricchita di finissimi azurri, e per tutto sparso di molto oro, et usativi colori che empievano la vista»[17].

Voici donc à mon sens comment Dolce répond à Vasari qui pour sa part dénonce dans le colorisme (comme sa notice du Tintoret l'exprime clairement) le symptôme d'une absence totale de projet en art[18]. Et il me semble que cette réponse va fortement influer sur la reprise en France au siècle suivant de ce débat et de ce différend entre le dessin et la couleur, comme en témoigne l'oeuvre de Roger de Piles.

III. De fait, Roger de Piles me semble en grande partie tributaire de l'argumentation de Dolce, une argumentation qu'il enrichit et approfondit, même s'il est vrai, qu'à l'occasion de cet approfondissement, quelque chose de nouveau se fait jour dans sa théorie. Jacques Thuillier, dans son introduction au Cours de peinture par principes de Roger de Piles, souligne deux points importants:

---

[15] Lodovico Dolce, *A messer Gasparo Ballini* in *Scritti d'arte* ..., cit. p. 787-788: [«Ceux qui disent que l'admirable Titien pose bien les couleurs dont le but de le louer font à mon avis une erreur, car si cet artiste ne méritait que ce compliment, il serait vaincu par beaucoup de femmes, lesquelles colorent de si belle manière leurs visage au moyen du blanc et du vermillon qu'elles parviennent à tromper les hommes par l'apparence des couleurs» (Lodovico Dolce, *Lettre à messire Gasparo Ballini* in *Dialogue de la peinture*, trad. N. Bauer, cit., p. 108)].

[16] Ivi, p. 787; [«Je ne dis pas que les belles couleurs ne sont pas décoratives, mais si la beauté et la perfection du dessin n'accompagnent pas le coloris, ou ne se cachent pas derrière lui, tout effort demeure vain» (trad. fr., p. 108)].

[17] *Ibid.*; [»Connaissant le peu de jugement du pape, ce peintre avait astucieusement enrichi son tableau de bleus fort délicats, utilisé une grande abondance d'or et de couleurs qui emplissaient la vue» (trad. fr., p. 108).

[18] «Anzi [Jacopo Tintoretto] ha superata la stravaganza con le nuove e capricciose invenzioni e strani ghiribizzi del suo intelleto, che ha lavorato a caso e senza disegno, quasi mostrando che quest'arte è una baia. Ha costui alcuna volta lasciato le bozze per finite, tanto a fatica sgrossate, che si veggiono i colpi de' pennegli fatti dal caso e dalla fierezza, più tosto che dal disegno e dal giudizio» (Giogio Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, a cura di R. Bettarini & P. Barocchi, Testo V, S.P.E.S., Firenze 1984, pp. 468-469); [«Il [Le Tintoret] a même outrepassé l'extravagance avec ses inventions nouvelles et bizarres et les étranges fantaisies de son esprit qu'il a réalisées au hasard et sans dessin, comme s'il voulait montrer le peu de sérieux de sa peinture. Il a parfois fait passer pour des oeuvres achevées de simples esquisses, si peu dégrossies qu'on y voit les coups de pinceau lancés de chic et dans la fièvre, plutôt qu'avec la logique du dessin» (trad. fr. M. Hochman in Vasari, *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs, architectes*, t. 8, Paris 1985, p. 368)].

1) que le chromatisme est au service de l'harmonie de l'œuvre d'art (et non pas d'une expérience de la chair): «Le coloris lui-même apparaît ici un élément majeur qui, par son union, contribue à l'harmonie du tout»[19];

2) que la couleur n'est pas opposée à la ligne, mais constitue son achèvement[20], ou pour parler comme Roger de Piles, «sa différence spécifique»[21].

Son interprétation montre bien ainsi en quoi Roger de Piles reste étroitement tributaire de Dolce. Ces deux thèses de Jacques Thuillier méritent assurément d'être développées.

Premier point: L'art consiste, pour Roger de Piles, à mettre tous les objets en «harmonie», et à assurer l'ordre et la cohérence du tableau. Dans l'art de la peinture, tout en fait est au service de la liaison et de l'unité du tableau. La question de l'esthétique même du tableau, comme nous le verrons plus loin, est tributaire de cette hénologie poétique que porte la théorie de l'art à l'âge humaniste et classique. Au service de cette quête de l'ordre et de la cohérence la couleur se consacre tout entière. Il s'agit alors de comprendre en quoi la couleur devient l'opérateur privilégié de l'harmonie à la place des lignes, et de leur concinnitas. Telle est me, semble-t-il, la question poïétique essentielle que pose le colorisme.

Cet harmonicisme, Roger de Piles le résume sous la formule du «Tout ensemble» qui constitue son mot d'ordre fondamental.

> Le tout ensemble est un résultat des parties qui composent le tableau, en sorte néanmoins que ce tout qui est une liaison de plusieurs objets ne soit point comme un nombre composé de plusieurs unités indépendants et égales entre elles, mais qu'il ressemble à un tout politique où les grands ont besoin des petits comme les petits ont besoin des grands. Tous les objets qui entrent dans le tableau, toutes les lignes et toutes les couleurs, toutes les lumières et toutes les ombres ne sont grandes ou petites, fortes ou faibles que par comparaison. Mais quelle que soit la qualité de toutes ces choses, et quel que soit l'état où elles se trouvent, elles ont relation dans leur assemblage dont aucune en particulier ne peut se prévaloir. Car l'effet qui en résulte consiste dans une subordination générale où les bruns font valoir les clairs, comme les clairs font valoir les bruns, et où le mérite de chaque chose n'est fondé que sur une mutuelle dépendance. Ainsi, pour définir le tout-ensemble, on peut dire que c'est *une subordination générale des objets les uns aux autres qui les fait concourir tous ensemble à n'en faire qu'un*[22].

Or, il apparaît pour Roger de Piles que le principe de cette unité n'est plus la perspective comme dans les théories antérieures de la peinture, mais la couleur, et plus exactement le clair obscur. «Il n'y a que l'intelligence du clair-obscur qui puisse procurer à la vue la jouissance paisible de son objet», car le clair-obscur empêche à la fois «la multiplicité des angles» (en vue de

[19] Jacques Thuillier, *Préface*, in Roger de Piles, *Cours de peinture par principes*, Paris 1989, p. xxvii.

[20] «Dans tous les dictionnaires, Roger de Piles est classé comme le grand défenseur du coloris contre le dessin, et du goût moderne contre l'imitation de l'antique. On peut donc s'étonner de le voir ici déclarer que le dessin est "le fondement de la peinture"[...]» (Ivi, p. xxvi).

[21] «Il me semble donc que l'on peut regarder le coloris comme la différence de la peinture, et le dessin comme son genre» (Roger de Piles, *Cours*..., cit., p. 152).

[22] Ivi, pp. 65-66 [Les italiques sont de Roger de Piles].

l'unité objective du tableau) et «la dissipation des yeux» (en vue de l'unité subjective de la vision), «par le moyen des groupes de lumière et d'ombre dont il donne l'intelligence»[23],

> [...] car, comme nous avons dit, pour plaire à l'oeil, il faut le fixer par un groupe dominant qui, par le moyen des repos que cause l'étendue de ses lumières et de ses ombres, n'empêche pas l'effet des autres groupes ou objets subordonnés; car si les objets sont dispersés, l'oeil ne sait auquel s'adresser, d'abord non plus que l'oreille au discours de plusieurs personnes qui parleraient toutes à la fois[24].

Second point: le clair obscur se substitue donc à la perspective, ie ce qui à la fois la détruit et la relève, en assume la tâche sous un tout autre mode, plus accompli, du tenir ensemble. Ce geste de substitution à la perspective n'est pas inédit et ne constitue en rien une révolution dans la théorie. Il est présent dès Alberti, dès le moment même où se trouve théorisée la perspective comme élément de la peinture. Ce geste de dépassement de la perspective est à mon sens le geste inaugural et fondamental de l'art humaniste et classique. C'est ce geste même, et non pas comme on l'interprète trop souvent la perspective seule, que formalise et met en scène le *De pictura* d'Alberti. Il faut rappeler ici brièvement des choses que je suis trop souvent amené à répéter tant elles ne vont pas de soi parmi mes collègues historiens d'art: la perspective chez Alberti n'est pas un fundamentum mais un rudimentum, un rudiment, selon le terme même qu'emploie Alberti pour qualifier la perspective, j'oserai même parler de truc, au service des peintres ineruditi, ie des peintres débutants, un truc dont il faut se débarrasser à mesure que le tableau se construit et que le peintre s'instruit. Simplement, dans la théorie traditionnelle du *disegno*, le dépassement de la perspective reste interne à l'ordre linéaire: c'est la *concinnitas lineamentorum* ou la *finitio* d'Alberti, l'eurythmie de Vitruve qui se substituent à la perspective, marquant ainsi le passage de l'harmonie quantitative, géométrique du dessin, à son harmonie qualitative, en une assomption de la nécessité à la grâce.

Or, chez Roger de Piles, il revient non pas au *disegno* d'assurer cette grâce ou de manifester l'harmonie supérieure de l'œuvre d'art, mais au clair obscur de procurer à la vue la satisfaction et la jouissance paisible de son objet, au moyen d'une eurythmie proprement picturale: une eurythmie non plus linéaire donc, mais coloriste.

IV. Reste encore à montrer en quoi se joue ici la perfection de la peinture. La perfection est le maître mot de notre question, aussi bien chez Fréart de Chambray, auteur de l'Idée de la perfection de la peinture (1662), que chez Roger de Piles, qui répond à Fréart par une autre idée: l'Idée du peintre parfait (1699). Il faut s'arrêter sur cette idée de perfection en art que l'historiographie de notre siècle néglige trop, pour comprendre les enjeux théoriques propres à notre question. La notion de perfection implique un double primat:

1) le primat d'une approche morphogénétique de l'œuvre d'art sur l'hylémorphisme, ce qui influe sur l'essence même du coloris;

[23] Ivi, p. 181.
[24] Ivi, p. 186.

2) le primat de l'approche poïétique de la peinture sur l'approche esthétique.

La perfection consiste à aller jusqu'au bout de l'art et de sa logique, au point absolu de sa spécificité, là où l'art est sans rival. Vasari cherchait le point commun des arts, leur père comme il disait, qu'il jugeait être le *disegno* présent aussi bien en architecture ou en sculpture qu'en peinture. Roger de Piles recherche pour sa part ce qui les distingue les uns des autres, ce que le *disegno* ne saurait faire évidemment puisqu'il en est au contraire le point commun. C'est le fond de l'affaire, ce qui explique, d'un point de vue purement logique, cette différence entre le dessin et la couleur. «Outre le vrai général qui doit se trouver partout, il y a un vrai dans chacun des beaux-arts et dans chaque science en particulier», écrit Roger de Piles[25]. Et pour la peinture, cette spécificité s'exprime par la couleur qui joue en peinture un rôle, cela va de soi, bien plus constitutif qu'en architecture ou en sculpture.

Dans un passage important du *Cours*, Roger de Piles définit chaque art – l'architecture la sculpture, la gravure et la peinture – selon sa spécificité, son *alietas*, diraient les logiciens padouans:

1) «L'architecture est un art qui par le dessin et par des proportions convenables imite et construit toutes sortes d'édifice»[26]. L'architecture est le pur dessin. Celui où l'oeuvre aussi est la plus proche de son idée, de son projet. Il est clair que l'architecture ici est l'art le plus abstrait, le plus immatériel, et non le plus matériel comme chez Hegel ou Schopenhauer, puisque c'est la seule définition où il n'est fait état d'aucune matière.

2) «La Sculpture est un art qui par le moyen du dessin et de la matière solide imite les objets palpables de la nature".[27]

3) «La Gravure est un art qui par le moyen du dessin et de l'incision sur les matières dures imite les lumières et les ombres des objets visibles»[28].

4) «La peinture est un art qui sur une superficie plate imite, par le moyen des couleurs, tous les objets visibles»[29]. Dans l'Idée du peintre parfait, bien antérieur, il écrivait exactement comme Dolce: «La peinture est un art qui par le moyen du dessein et de la couleur imite sur une superficie plate tous les objets visibles»[30].

Cette quête de la spécificité s'appuie sur un véritable processus morphogénétique de la création artistique. Les trois parties de l'art – composition, dessin, couleurs – ne sont pas tant juxtaposées que successives, chacune à la fois effaçant et relevant la tâche de la précédente, de sorte qu'en définitive le tableau, dans sa singularité la plus propre, soit non pas simplement l'expression de l'idée, mais l'idée elle-même immédiatement présente, par un jeu de progression et d'effacement qui conduit de la composition au dessin, puis du dessin à la couleur. Roger de Piles compare ainsi à un moment de son cours, le dessin à un simple échafaudage:

[25] Ivi, p. 20.
[26] Ivi, p. 153.
[27] *Ibid.*
[28] Ivi, p. 154.
[29] Ivi, p. 153.
[30] Roger de Piles, *L'idée du peintre parfait,* cit., p. 39.

[...] Il est vrai de dire que ces lignes n'ont point d'autre usage que celui du cintre dont se sert l'architecte quand il veut faire une arcade; ses pierres étant posées sur son cintre et son arcade étant construite, il rejette ce cintre qui ne doit plus paraître, non plus que les lignes dont le peintre s'est servi pour former sa figure [...][31] .

Il est clair qu'une telle conception poïétique implique un renversement de la relation du dessin et du coloris par rapport à l'interprétation actuelle: la couleur est la fleur de la peinture, sa perfection formelle et non l'émergence de la matière dans le tableau. Le dessin ici est le fondement de l'art, le coloris sa perfection; le dessin est le substrat, le coloris la différence formelle:

On fait voir par là que le dessin tout seul, comme on le suppose, n'est que le fondement du coloris et ne subsiste avant lui que pour en recevoir sa perfection par rapport à la Peinture, et il n'est pas surprenant que ce qui reçoit ait son être et subsiste avant ce qui doit être reçu[32].

Il n'est pas inutile de s'arrêter un instant sur cette poïétique de l'effacement qu'implique la morphogénèse. L'effacement libère l'œuvre de son projet, la peinture de sa composition, de sa chape mentale pour lui donner son autonomie absolue par rapport aux conditions de sa réalisation. Au nom de sa capacité à se soustraire aux loi de sa composition, Félibien parle de la peinture comme d'un pays de la liberté[33]; Roger de Piles lui fait écho en évoquant de son côté le libertinisme de la peinture: «De tous les génies, je ne crois pas qu'il y en ait un plus libertin que celui de le Peinture, ni qui souffre le frein plus impatiemment»[34]. Simplement, cette liberté voire ce libertinisme est le résultat d'une conquête formelle hautement raffinée, et non de la déconstruction matérialiste et libidinale de la poïétique classique.

V. Qui dit liberté par rapport à son concept dit évidemment possibilité de l'esthétique. Je voudrais simplement montrer ici que la possibilité esthétique reste étroitement tributaire de la construction sophistiquée de l'art et de sa poïétique que traduit le colorisme. Autrement dit, le colorisme, loin de marquer le triomphe de l'esthétique sur la fabrique de l'art, renforce la dépendance de la première par rapport à la seconde. Car cette liberté marque moins le jeu des facultés de la psyché que la perfection de la peinture et la maîtrise consommée de son art par le peintre, en une sorte d'accomplissement du programme humaniste et classique de civilisation et d'hominisation qui conduit de la nécessité aristotélicienne à la grâce horacienne.

De fait, l'esthétique à l'âge humaniste et classique reste fortement marquée par l'hénologie, par une doctrine de l'un appliquée ici à la question de l'unité de la sensation, unité dont dépend ce que Roger de Piles appelle «la jouissance paisible de l'objet»[35] et Jacques François Blondel, dans le domaine de l'architecture, «la tranquille possession»[36]: esthétique donc de

[31] Roger de Piles, *Cours* ..., cit., p. 158.
[32] Ivi, p. 155.
[33] Pierre Caye, «Car je prétends être dans un pays de liberté ...», *Félibien ou la politique de la peinture*, in «XVIIe siècle», n° 254 (2012), pp. 155-165.
[34] Roger de Piles, *Cours* ..., cit., p. 158.
[35] Ivi, p. 181.
[36] «Si nous considérons ce que nous devons à l'architecture, et tous les avantages que nous en recevons, nous trouverons que les trésors de la nature ne sont véritablement à nous

la jouissance et de la possession, de la paix et de la tranquillité, au service de l'otium humain sous le régime de l'harmonie, celle des sensations elle-même commandée par celle de l'œuvre d'art, harmonie qui à son tour renvoie à la question de l'un, ie de la cohérence et de l'ordre du monde. Il est clair, pour Roger de Piles, que l'harmonie des sens est totalement structurée par l'harmonie de l'œuvre d'art, comme si l'art avait précisément pour fonction de garantir la cohérence esthétique de l'homme, comme une sorte de prothèse quasiment orthopédique ayant pour fonction de rassembler l'homme dans l'unité de ses sensations et de ses perceptions selon le fameux programme albertien: non pas «connais-toi toi-même», mais de façon plus essentielle encore «rassemble-toi toi-même (*Collige ipsum te*)»[37], ie rassemble-toi toi-même pour précisément mieux te connaître.

De fait l'expérience esthétique dépend d'une double unité, précise Roger de Piles: l'unité objective de l'harmonie de l'oeuvre d'art (le tout ensemble), mais aussi l'unité subjective de la synthèse de l'oeil (dont dépend la satisfaction de l'œil).

Voici comment Roger de Piles définit l'unité objective ou principe de cohérence:

> Il est constant que tous les êtres du monde tendent à l'unité ou par relation ou par composition ou par harmonie; et cela dans les choses humaines comme dans les divines, dans la religion comme dans la politique, dans l'art comme dans la nature, dans les facultés de l'âme comme dans les organes du corps. Dieu est un par l'excellence de sa nature; le monde est un; la morale rapporte tout à la religion qui est une, comme la politique rapporte tout au gouvernement d'un Etat. La nature universelle conserve dans toutes ses productions une unité qui résulte de plusieurs membres dans les animaux et de plusieurs parties dans les plantes; et l'art se sert de plusieurs préceptes différents dont il fait un seul ouvrage. Les différentes conditions des hommes servent pour le commerce et pour la société comme les différentes roues d'une machine se rassemblent et agissent pour un principal mouvement. Les facultés de l'âme ne sont occupées dans un même moment que d'une seule chose pour la bien faire, et les organes du corps ne peuvent bien jouir dans un même temps que d'un seul objet: que si on leur en présente plusieurs à la fois, il ne s'attacheront à aucun, et cette multiplicité les partagera et leur ôtera entièrement la liberté de leur fonction[38].

Ces quelques lignes sont fondamentales pour comprendre non seulement Roger de Piles dont la doctrine est ici admirablement résumée et concentrée, mais de façon plus fondamentale la question des arts du *disegno*, quels qu'ils soient, à l'âge humaniste et classique. A cet égard, je me permettrais deux commentaires sur ce texte décisif de la doctrine.

1) Jamais le principe hénologique qui sous-tend à mon sens l'ensemble de l'art à l'âge humaniste et classique n'a été si clairement affirmé que dans ce texte; et j'eusse aimé que ceux qui aujourd'hui insistent tant sur le coloris au détriment du disegno en soit plus conscient: il ne peut véritablement y avoir conflit entre couleur et dessin tout simplement parce que l'un et l'autre sont tous deux au service de cette hénologie sous-jacente de l'art.

---

que parce que l'architecture nous en assure une tranquille possession» (Jacques François Blondel, *Cours d'Architecture ou Traité de la décoration, distribution et construction des bâtiments*, I, Paris 1771, p. 119).

[37] Leon Battista Alberti, *Momus*, III, a cura di R. Consolo, Genova 1986, p. 330.

[38] Roger de Piles, *Cours* ..., cit., p. 182.

2) Par ailleurs, il faut noter aussi combien Roger de Piles fait de l'un et de la cohérence les conditions mêmes de la liberté de l'art par rapport à lui-même.

A cette unité objective de l'œuvre d'art correspond l'unité subjective des sens et des facultés de l'homme:

> Les sens ont cela de commun qu'ils ont de la répugnance pour tout ce qui trouble leur attention. Ce n'est point assez que les yeux puissent voir, il faut qu'ils embrassent leur objet avec satisfaction et que le peintre éloigne tout ce qui peut leur faire de la peine. Il est certain que les yeux ne peuvent être contents lorsque, voulant se porter sur un objet, ils en sont détournés par d'autres objets voisins que leurs jours et leurs ombres particulières rendent aussi sensibles que cet objet même[39].

Roger de Piles se rend compte alors d'une objection importante à laquelle il essaie de répondre: si la vision unifie naturellement par une synthèse a priori ce qu'elle perçoit, il n'est pas nécessaire de requérir une unité objective préalable de l'œuvre d'art: la poétique de l'harmonie n'est pas nécessaire, comme si par avance l'auteur devinait la position kantienne.

A cette objection kantienne avant l'heure, Roger de Piles répond par deux arguments:

1) «Il n'est pas à propos de laisser à l'oeil la liberté de vaquer avec incertitude [...] il faut fixer l'oeil sur la surface plane». Se met en place ici une orthopédie de l'art;

2) l'harmonie rend les objets plus sensibles, plus disponibles à l'expérience esthétique.

Et il précise enfin que le clair obscur est à la racine à la fois de l'unité objective et de l'unité subjective, et qu'il est donc l'unité des unités:

> Il n'y a que l'intelligence du clair-obscur qui puisse procurer à la vue la jouissance paisible de son objet, car, comme nous avons dit, le clair-obscur empêche la multiplicité des angles et la dissipation des yeux, par le moyen des groupes de lumière et d'ombre dont il donne l'intelligence[40].

On comprend mieux ainsi en quoi le clair obscur est à la peinture ce que l'eurythmie est à l'architecture: un principe au service à la fois de la cohérence de l'œuvre et de la satisfaction de la vue comme à travers l'eurythmie le théorise le vitruvianisme de la Renaissance pour l'architecture.

VI. Il me semble néanmoins que l'on trouve chez Roger de Piles quelque chose qui déborde cette poïétique de l'ordre dont le coloris, comme je me suis efforcé de le montrer en un premier temps, n'est que l'achèvement et la perfection. Il faut rappeler ici que la différence dessin/coloris renvoie aussi à une différence dans la typologie de la peinture. Le dessin trouve son expression privilégiée dans la peinture d'histoire dont on connaît par ailleurs le rôle politique et social à cette époque, tandis que le coloris se manifeste avec le plus de force non dans le nu, mais dans la peinture de paysage. C'est probablement dans cette distinction que se joue la véritable opposition que l'on attribue habituellement au couple dessin/coloris. De fait, la peinture d'histoire est par définition une peinture de l'Istoria au sens albertien du

[39] Ivi, pp. 180-181.
[40] *Ibid.*,

terme, ie de la composition et du projet, tandis que le paysage est libéré de cette chape extérieure à la peinture, et exprime donc au mieux cette liberté de l'oeuvre par rapport au projet dont elle provient. Or, pour Roger de Piles, le paysage est supérieur en hiérarchie à la peinture d'histoire. ce qui, aux yeux de l'Académie, passe pour une révolution, bien plus radicale que la simple affirmation du primat du coloris sur le dessin. En effet, le paysage apparaît à Roger de Piles comme la peinture totale, «celle qui contient en raccourci toutes les autres» et qui exige du peintre «une connaissance universelle des parties de son art»[41]. Mieux encore elle est une création libre de la contrainte du projet et apparaît en tant que telle comme la création artistique par excellence: «Ainsi la peinture qui est une espèce de création l'est encore plus particulièrement à l'égard du paysage»[42].

Or, la peinture de paysage porte chez Roger de Piles un sens métaphysique singulier, différent de la poïétique de l'ordre que j'ai crois devoir lire dans son *Cours*. J'ai jusqu'à maintenant insisté sur la logique perfectionniste de la morphogénèse, sur la morphogénèse comme processus de perfectionnement et de raffinement de l'œuvre d'art; avec la peinture de paysage, c'est l'autre face de la morphogénèse qui apparaît, celle de la force qui transit son mouvement et en assure le dynamisme, et sans laquelle on ne pourrait passer d'une stase à une autre. Bref, de la peinture d'histoire à celle de paysage, on passe de la dimension formelle de la morphogénèse créatrice à la représentation de sa dimension énergétique. De fait, comme le note Roger de Piles,

> si la peinture est une espèce de création, elle en donne des marques encore plus sensibles dans les tableaux de paysage que dans les autres. On y voit plus généralement la Nature sortie de son chaos et les éléments plus débrouillés[43].

Hegel, qui en maints endroits de son *Esthétique* de la peinture, est tributaire de Roger de Piles dont il reprend quasiment toutes les positions et en particulier bien sûr le primat du coloris, se fait plus explicite encore:«Sondern die Lebendigkeit der Natur, welche sich durch alles hindurcherstreckt [...] in den dargestellten landschaftlichen [...]»[44]: le paysage met ici en scène la force créatrice de la nature qui est en quelque sorte «la résonance extérieure» (*Äußeren einen Anklang*) [45] de la force intérieure qu'est l'amour spirituel qu'Hegel lit dans la peinture religieuse, et en particulier dans les Madones de Raphaël. Or, cette représentation de l'énergie à travers le primat du coloris n'est pas sans remettre en cause le règne de l'harmonie et le goût de la perfection en faveur d'une poïétique du non finito. Il y a donc chez Roger de Piles, à travers la question du paysage, un point de basculement, une faille dans l'art classique où les siècles suivants, de Diderot à Kandinsky en passant par Hegel, n'auront de cesse de s'engouffrer.

---

[41] Roger de Piles, *L'idée* ..., cit., p. 59.
[42] Ivi, p. 99.
[43] Ivi, pp. 58-59.
[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III in Werke XV*, Frankfurt am Main 1970, p. 61 [«Ce que la peinture de paysage doit relever et faire ressortir dans ses oeuvres, c'est la vie même de la nature, répandue dans toutes ses manifestations» (trad. fr. S. Jankélévitch in G. W. F Hegel *Esthétique, VII, La peinture, la Musique*, Paris 1965, p. 71)].
[45] Ivi, p. 60 (trad. fr. p. 69).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/10:

E' sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà

di Francesco Piro

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 21/09/2012. Accettato il 01/10/2012.

Abstract: As several contemporary scholars already pointed out, the reduction of the Medieval "internal senses" to only one internal sense, usually identified with imagination, was one of the trends which most evidently characterize the early-modern philosophical psychology. But this trend was not universally widespread and met some puzzling inner difficulties. On the first side, one can find some pieces of Medieval accounts on inner senses even in typically modern contexts such as showed by the persistence of the "estimative power" in some of the early-modern doctrines of human passions. On the other side, even full-blooded "reductionists" often were aware of the hard points of their entreprise. In fact, it was not clear how one could engender all the different psychological performances usually attributed to the non-intellectual inner senses starting from a pure passive and physiological faculty as imagination was usually seen. This difficulty is widely discussed by those late-Scholastic commentaries to De Anima which, even following the "reductionist" wave, try to save at the same time the assumption that the sensitive soul has a proper kind of knowledge. This paper will discuss some of those commentaries, focusing mainly that composed by Antonio Rubio (1548-1615) in 1611, which expresses analytically both the reasons and difficulties of reductionism.

***

Studiare la storia delle psicologie filosofiche pre-moderne e proto-moderne significa misurarsi con apparati teorici a metà strada tra problemi che ancor oggi considereremmo filosoficamente e scientificamente rilevanti e vere e proprie mitologie organizzate. Ciò vale in particolare per il caso dei "sensi interni", quelli che sarebbero posti a metà strada tra il senso esterno – la cui descrizione implica certamente una fisica di sfondo e può avvalersi, in particolare nel caso dell'ottica, di un nutrito numero di osservazioni e ipotesi – e la teoria della conoscenza intellettuale, dipendente da assunti più generalmente metafisici sulla verità e la realtà. L'ambito delle facoltà intermedie è, per contro, un regno di classificazioni fragili e costantemente riviste, giustificate in genere con disinvolti accoppiamenti tra analisi introspettive, nozioni medico-biologiche e tentativi di spiegazione di fatti problematici ma quasi mai contestati radicalmente (il sogno rivelatore, i portentosi poteri di un'immaginazione accesa o "veemente", e così via). È anche un regno di omuncoli il cui numero e i cui poteri si cerca di determinare con ragionamenti sottili e complicati.

Come ha mostrato H. A. Wolfson in un suo studio a tutt'oggi fondamentale sul tema, la dottrina dei molti sensi interni nacque dalla contaminatio tra un concetto nato originariamente come sinonimo del "senso comune" di Aristotele ("senso interno") e la topografia galenica delle facoltà cerebrali[1]. In Galeno, le tre facoltà che occupano rispettivamente il ventricolo anteriore, centrale e posteriore del cervello sono il phantastikón,, che ricomprende anche il senso comune; il *dianoetikón*, che è peculiare dell'uomo; il mnemoneutikón, che permette la rammemorazione degli atti delle prime due[2]. All'inizio dell'età moderna, le partizioni possibili erano divenute molte e, nei commenti al *De Anima*, le si trattava in genere partendo dalle più ampie.

Per Avicenna, il più generoso, gli omuncoli interni sono almeno 5 (ma forse addirittura 7): il senso comune nel quale si raccordano le "specie" dei diversi sensi; l'immaginazione *retentiva* o *formans* che conserva le forme sensibili percepite e le ripresenta nei sogni o nel ricordo; l'immaginazione compositiva che invece produce nuove immagini e che – quando accompagna l'elaborazione intellettuale – prende il nome di cogitativa (*mufakkira* in arabo); l'estimativa (*wahm* in arabo) che permette agli animali di percepire gli oggetti attualmente sentiti come portatori di un contenuto (*manah*, per i latini *intentio*) non sentito come lo può essere l'ostilità che l'agnello coglie nel lupo; nonché – infine – la memoria o (potremmo dire meglio la memoria biografica) che ci permette di ricordare non solo gli oggetti sensoriali ma anche le intentiones che abbiamo estratto da essi, cioè il modo in cui li abbiamo vissuti[3]. Oltre agli avicennisti latini, anche Alberto Magno segue, con qualche modifica, tale impianto di base[4].

Per Averroé, seguito da Tommaso, le facoltà del senso interno sono quattro: senso comune, fantasia o immaginazione (non distinta in ritentiva e compositiva), cogitativa, memoria. La cogitativa, che risiede nella cella centrale del cervello, è una facoltà esclusivamente umana che ha il compito di formulare giudizi sui singoli oggetti sensibili, compito nel

[1] H. J. Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts,* in «Harvard Theological Review», 28 (1935), pp. 69-133 (ora in Id., *Studies in the History of Philosophy and Religion,* Cambridge Mass 1972, vol. I, pp 250-314). Tra i lavori successivi sul tema, delude, pur dando qualche utile contributo alla storia del tema, R. E. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute 1975.

[2] Claudius Galenus, *De symptomatum differentiis*, in *Opera omnia* (Medicorum Graecorum Opera), curante C.G. Kühn, Lipsiae, Cnoblochii 1822…., vol VII, pp. 55-56.

[3] Avicenna propone più di una tassonomia dei sensi interni nelle sue opere. Mi riferisco in particola a quella del *al-Shifâ*, cioé di quello che i Latini chiamarono *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, parte I, 5 e IV, 1 (*Avicenna Latinus*, par S. van Riet, Louvain 1968; vol. 1, pp. 85-90, vol. 2, pp. 7-11). Il delicato problema di dove sia dislocata nel cervello l'immaginazione compositiva fu assai discusso dopo Avicenna, in particolare da Alberto Magno. Si veda N. H. Steneck, *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*, «Isis», 65 (1974), pp. 193-211.

[4] Alberto cerca di ridurre l'estimativa a una funzione subalterna rispetto all'immaginazione compositiva (nel suo lessico: *phantasia*) nella *Summa de Homine*, ma ritorna allo schema avicenniano nel *Liber de apprehensione* e nel *De Anima*, anche se continua a dare una importanza minore all'estimativa nell'economia della conoscenza di quanto non si verifichi in Avicenna. Su questa lettura riduttiva dell'estimativa, si veda ancora D. L. Black, *Imagination and Estimation…*, cit., pp. 63-66; sulla dottrina albertiana dei sensi interni, cfr. soprattutto P. Michaud-Quantin, *Albert le Grand et les puissances de l'âme*, «Revue du moyen âge latin», XI (1955), pp. 59-86.

quale può coordinarsi con l'intelletto e dare luogo alla *ratio particularis* (o invece agire in modi idiosincratici anche se talora efficaci, come mostra il celebre caso delle diverse capacità diagnostiche dei medici)[5]. Tommaso, sincretisticamente, attribuisce agli animali non umani l'estimativa di Avicenna, che invece Averroé aveva rifiutato[6].

Alcune autorità come Nemesio e molti medici si rifanno invece a Galeno e dunque le tre "celle" del cervello sono occupate dalle facoltà della fantasia, della ragione e della memoria. In genere, quando tale classificazione viene accettata, si chiarisce che la "ragione" inclusa nel ventricolo centrale è appunto la ratio particularis, non l'intelletto in quanto tale. Ma non mancavano nemmeno i teologi che polemizzavano con Galeno, proprio perché la sua partizione non prevedeva una distinzione tra il senso interno proprio dell'anima sensitiva (e dunque localizzabile in sedi corporee) e l'intelletto immateriale. La tesi galenica che le facoltà psichiche sono dislocate nelle "celle" del cervello venne meno dopo che Vesalio dimostrò che i ventricoli cerebrali, in realtà, sono quattro e che nulla autorizza a vederli come dotati di qualche potere o ruolo particolare[7]. Tuttavia, anche dopo la fine della cerebro-locazione galenica, si continuò in molti casi ad usare la tripartizione fantasia-ragione-memoria, come fa per esempio il celebre libro di Juan Huarte[8].

Infine, nel Rinascimento, verrà emergendo sia la posizione di chi si richiama a un aristotelismo più rigoroso distinguendo soltanto il senso comune e la fantasia (Zabarella, ma anche Fonseca e i Coimbricensi), sia infine la posizione, egemone nel XVII. secolo, di chi ritiene che il senso interno sia uno solo e che lo si può chiamare anche immaginazione o fantasia, posizione che viene recepita dagli Scolastici con Francisco Suárez e Antonio Rubio.

Vi sono due aspetti da sottolineare a proposito di questa serie di alternative.

Il primo è che, evidentemente, tali partizioni non rispondono ad una stessa esigenza, ma si tratta di stratificazioni che la tradizione dà a speculazioni psicologiche nate in ambiti diversi e con problemi diversi. In Galeno, la distinzione tra fantasia, ragione e memoria non era una trattazione dei "sensi

[5] Si veda il commentario di Averroé sul *De memoria et reminiscentia* d'Aristote (Averrois Cordubensis, *Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, ed. A. L. Shields – H. Blumberg, Cambrige Mass. 1949, pp. 52-53), nonché la posizione strettamente aristotelica sulla conoscenza degli animali sostenuta nel Grande Commento (Id., *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*, Cambridge Mass. 1953, pp. 376-377).

[6] Cfr. *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, III, 3, § 397; *Summa contra Gentiles*, II, 73, 1501-1503; *Summa Theologica*, I, I, qu. 78, art. 4; I, I, qu. 81, art. 3 ad 2. Per la cogitativa, dovrei citare anche altri passaggi, ma rinvio soprattutto a G. Klumbertanz, *The Discoursive Power: Sources and Doctrine of the* Vis Cogitativa *According to St. Thomas*, «The Modern Schoolman» 1952, il quale sottolinea che il sincretismo Averroé-Avicenna non si limita a questo punto, dal momento che la descrizione tomista della cogitativa (specie nel caso di errore cognitivo e morale) si ispira anche all'estimativa avicenniana.

[7] I passi decisivi sono nel libro VII del *De Humani Corporis Fabrica* (1542), in particolare nel cap. 1, 6 e soprattutto nel 10. Sull'importanza di Vesalio e delle sue scoperte sui ventricoli cerebrali,, cfr., oltre a Harvey, *The Inward Wits,* cit., anche K. Park, *The Organic Soul*, in Schmitt – Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 465-484.

[8] Juan Huarte, *Examen de ingénios para las sciencias*, 1575.

interni", ma semplicemente un'ipotesi sulla localizzazione cerebrale delle funzioni cognitive, basata sul fatto che in alcuni casi un malato di mente poteva dimostrare una fantasia delirante coesistente con una normale capacità di ragionare o invece assenza di delirio e valutazioni del tutto idiosincratiche. A sua volta, la lussureggiante ripartizione avicenniana nasceva da altre e ben diverse esigenze, pur recependo e utilizzando lo schema dei ventricoli cerebrali. Si trattava in primo luogo di una sistemazione, all'interno di una psicologia che si richiamava ad Aristotele, della differenziazione tra fantasia puramente sensibile e immaginazione compositiva (capace di creare finzioni) emersa con il neoplatonismo e che aveva trovato una semplice illustrazione nel celebre esempio agostiniano tra la ripresentazione psichica di un oggetto noto (Cartagine, la città natale di Agostino) e la finzione dell'aspetto di uno ignoto (Alessandria, nell'esempio agostiniano)[9]. Per Avicenna, è la fantasia compositiva che fornisce il supporto sensibile necessario alla conoscenza intellettuale umana. Per contro, la teoria dell'estimativa può senz'altro esprimere un pre-esistente interesse dei pensatori islamici coevi per l'intelligenza animale – come suppone Wolfson - ma, più probabilmente, costituisce un tentativo di spiegare la percezione accidentale, il vedere x come y, e gli esempi riferiti agli animali non umani servivano innanzitutto a valorizzare la funzionalità biologica di questa capacità di"estrarre" un contenuto non direttamente sentito (intentio non sensata, nella traduzione latina) dalle specie sensibili[10]. Pur essendo talora guidata dall'istinto, come nel celebre esempio dell'agnellino che coglie istintivamente l'ostilità del lupo che sopraggiunge, l'estimativa avicenniana pretende di spiegare anche altri giudizi immediati e irriflessi, come quello del cane che, una volta picchiato con un bastone, fugge di fronte a qualsiasi uomo con un bastone[11]. Pertanto, l'estimativa avicenniana è concepita come persistente anche nell'uomo e serve a spiegare la sua propensione a giudizi irriflessi e pregiudiziali, determinati in molti casi dalla specifica complessione degli umori corporei piuttosto che dall'intelletto. All'inverso, il modello averroista espunge la separazione neoplatonizzante tra fantasia bassa (empirica) e fantasia alta (simbolica), ma affida un valore cognitivo più alto al giudizio

[9] L'evoluzione degli usi del termine *phantasia* nell'età tardo-antica è notevolissima e vi si intrecciano sviluppi interni alla filosofia (la ricezione del termine *phantasia* da parte dei platonici, da Plutarco a Plotino) e alla teoria delle arti, che separa progressivamente la *phantasia* dalla *mimesis*. Tra i testi relativamente recenti sull'argomento, cfr. G. Watson, Phantasia *in Classical Thought*, Galway; J. Cocking, *Imagination. A Study in the History of Ideas*, London and New York 1991, pp. 27-90. Per Plotino e la sua distinzione tra fantasia simbolico-cognitiva e fantasia soltanto sensibile, cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Den Haag 1971.

[10] La tesi di Wolfson secondo cui già in età pre-avicenniana vi sarebbero state ampie discussioni sull'intelligenza animale nella cultura arabo-islamica resta non pienamente dimostrata. Più attendibile appare l'analisi che propone dell'origine di questa dottrina D. L. Black, *Estimation* (Wahm) *in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, «Dialogue» 32 (1993), pp. 219-258; Id., *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, «Topoi» 19 (2000), pp. 59-75.

[11] *Liber de Anima...*, IV, 3 (Avicenna Latinus, vol. 2, pp. 35-38). La tesi che l'estimativa comprenda anche i giudizi irriflessi fondati sulla memoria o sull'associazione è ripresa dalla maggioranza dei trattati psicologici degli avicennisti latini. Cfr. per esempio Jean de la Rochelle, *Summa de Anima*, II, 26 (ed. T. Domenichelli, Prato 1882, p. 268); Petrus Hispanus, *Scientia Libri de Anima*, VIII. 4 (Madrid 1941, p. 321). L'esempio del cane che fugge il bastone sarà notoriamente ripetuto un'infinità di volte. Lo si trova ancora, giuntovi chissà per quali vie, anche nella *Monadologia* di Leibniz (§ 26).

sul caso particolare (in Averroé *fikr*, i latini lo tradussero con cogitativa ma talora anche con discretio, discernimento). Il discernimento, pur restando distinto dalla conoscenza puramente intellettuale, viene valorizzato come dote tipicamente umana e che può completare la conoscenza intellettuale, secondo una traccia che rilegge in modo originale la concezione aristotelica della prudenza[12]. Infine, l'avicennismo si connotava per la tendenza a fornire all'immaginazione compositiva un possibile ruolo autonomo rispetto all'intelletto in quanto influenzabile dalle intelligenze astrali (come avviene nel nel sogno rivelatore) o anche in quanto forza capace di sollecitare il desiderio in modi talmente intensi da generare effetti fisici autentici talora puramente interni ad un corpo, come avviene nel caso dell'auto-suggestione positiva che ci aiuta a guarire, ma talora anche capace di influenzare corpi estranei come nel caso del malocchio[13].

In breve, più che costituire una teoria unitaria, la dottrina dei sensi interni forniva una sorta di mappa in cui sistemare una casistica ampia di fenomeni psicologici e antropologici, dando ad essi la fittizia unità di una dottrina di ciò che è "in mezzo" tra il puramente sensibile e il puramente intellettuale, strutturata topograficamente sul modello delle facoltà cerebro-locate di Galeno.

Proprio per questa ragione, il secondo e più grave problema che ci dobbiamo porre è perché, a un certo punto, autori fedeli alla concezione gerarchica della conoscenza come successione di tappe che vanno dal senso all'intelletto – dalla materia allo spirito – sentirono il bisogno di semplificare questa mappa, di ristrutturarla in modi più credibili, di espungerne aspetti che non potevano essere più condivisi. Possiamo attribuire questa loro esigenza soltanto a un bisogno di maggiore fedeltà ad Aristotele o, magari, semplicemente al desiderio di introdurre anche in psicologia un principio di economia e diminuire il numero delle facoltà o delle virtù? Fu la razionalità a guidare le tendenze riduzionistiche?

Non vi è dubbio che vi furono fin dal XIV. secolo autori che contestavano radicalmente la tesi che potessero darsi giudizi non intellettuali, prendendo di mira in particolare la teoria dell'estimativa avicenniana[14]. Tuttavia,

[12] Si veda il commentario di Averroé al sesto libro di *Ethica Nicomachea* (*Aristotelis libri omnes…cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, curante M.A. Zimara, Venetiis 1562, III, p. 88 col. C).

[13] *Liber de Anima*, IV, 4 (*Avicenna Latinus*, 2, pp. 64-65). L'enorme influenza degli esempi avicenniani sui poteri "psicosomatici" o "transitivi" (cioè sul corpo altrui) dell'immaginazione, cfr. P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere (Da al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento)*, "Miscellanea mediaevalia», XVII/1984, pp. 188-206 (ora in Id., *L'oscura natura della magia*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 53-75). Più recentemente, cfr. poi. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003.

[14] In particolare, Adam Wodenham o Woodham nel cui *Commento* alle *Sentenze*, secondo libro «bruta nullum iudicium habent compositum obiective, sed bene apprehendunt, quoad propositum, arbores et distantiam una vel pluribus visionibus, modo tantam et statim minorem vel maiorem; ad quos actus nata est sequi fuga vel prosecutio in bruto sine omni iudicio composito quod sit conveniens vel disconveniens». Cito da M. E. Reina, *Un abbozzo di polemica sulla psicologia animale: Gregorio da Rimini contro Adamo Wodenham*, in C. Wenin, *L'homme et son univers au moyen âge*. Louvain-la-neuve, 1986, vol. II, pp. 598-609 (p. 604). L'elemento importante di questo passo è l'analogia con l'ottica, alla quale Wodenham si ispira per differenziare l'elaborazione sub-proposizionale (il "sillogismo sensibile") da quella proposizionale, come rileva K. H. Tachau, *What Senses and Intellect Do: Argument and Judgement in Late Medieval Theories of Judgemen*t, in

questa linea non divenne egemone e ritroviamo fino ai primi del '500 psicologie importanti basate sul modello avicenniano e albertiano, magari rivisto qua e là. La teoria del senso interno unico sembra comparire a Parigi già fin dal secondo '400, ma anche qui non vi è una accettazione di questa innovazione "moderna" da parte della maggior parte degli autori. Per contro, nella seconda metà del Cinquecento, i modelli riduzionistici divengono dominanti anche nelle Scuole. Nella scuola gesuita, tra i commentatori al *De Anima*, Pedro Fonseca, i Coimbricensi e Gerolamo Dandini sono per la distinzione senso comune/fantasia, Antonio Rubio e Francisco Suárez per il senso interno unico. Certamente, una delle ragioni più forti che favorì tale universale accettazione del nuovo modello fu la smentita di Galeno da parte di Vesalio. Ma un'interpretazione completa delle ragioni della vittoria del riduzionismo è molto più ampia e, in ultima analisi, va attribuita a una rete di processi di crisi delle concezioni divenute egemoni nel Medioevo.

La scelta infatti comportava delle decisioni radicali sia su che cosa andasse considerato come conoscenza, sia quale fosse il grado di realtà degli oggetti psichici che veicolano la conoscenza (specie, intenzioni, fantasmi), sia infine quale tipo di attività possa essere l'attività psichica non strettamente determinata dall'intelletto. Queste decisioni precedono Cartesio e non hanno nulla in comune con il cartesianesimo propriamente detto. Ma esse esibiscono già una crisi tendenziale del modello dell'anima gerarchica tipica del pensiero premoderno, così come del modello di relazione tra corporeo e spirituale che gli è proprio. Se, a un certo punto, si potrà stabilire che occorre tracciare un netto discrimine tra le interazioni fisiche tra corpo e ambiente da un lato e la sensazione come stato intenzionale proprio di una coscienza, così come tra i meccanismi corporei di reazione agli stimoli e il sentire o il patire o l'immaginare come stati della coscienza, ciò sarà sicuramente contro le idee degli autori che qui discuteremo, i quali restano fedeli al modello dell'anima sensitiva. Ma non sarebbe stato possibile arrivare a Descartes se non vi fosse stata già da tempo il dubbio che qualcosa che può apparire come un giudizio o come un atto di conoscenza potrebbe anche non esserlo, così come avviene appunto nel caso degli animali non umani. Ma andiamo con ordine ed enumeriamo i punti di crisi fondamentali.

Le teorie dell'estimativa e della cogitativa furono le prime ad essere sottoposte ad attacchi e a scomparire dai trattati di psicologia filosofica proprio perché il bisogno di postulare l'esistenza di tali facoltà nasceva da un'immagine della conoscenza come progressiva spiritualizzazione dell'oggetto di sensazione, ovvero come "denudamento" o "estrazione" (*elicio*) di un contenuto virtuale della sensazione stessa (intentio non sensata). L'atto dell'estimativa o della cogitativa serviva a spiegare come il senziente traesse dall'atto sensoriale delle informazioni che esso non presenta immediatamente – che il lupo è da fuggire, che una mela matura è da mangiare, e così via – e dunque si configurava come un atto sensoriale che è al tempo stesso un giudizio. E infatti l'estimativa era anche chiamata *ratio brutorum*. Ma proprio questa sovrapposizione tra due atti che tendevano ad apparire sempre più distanti l'uno dall'altro – intuizione e ragionamento,

K. Jacobi (Hrsg.), *Scholastiche Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln*, Leiden 1993, pp. 653-668.

atto percettivo ed esercizio attivo dell'intelligenza - iniziò presto ad apparire una confusione tra l'ambito del senso e quello dell'intelletto. Come può esservi una *cognitio intuitiva complexa*? - si chiede Gregorio da Rimini, che pure difende in qualche misura la cogitativa e l'estimativa[15]. Ma non era facile negare che l'animale avesse una qualche forma di rappresentazione che ne guida l'appetito, dal momento che, nella tradizione aristotelica, la *phantasia* è precondizione per il moto animale finalizzato. La soluzione dunque andava cercata ammettendo sì un'elaborazione di informazione da parte del senso interno, ma radicalmente diversa dall'esplicitazione di un contenuto intrinseco o latente nell'oggetto sensibile e di più alto valore cognitivo rispetto ad esso. Nel XVI secolo furono soprattutto i medici a elaborare le possibili linee di soluzione di questo dilemma e a sciogliere dubbi che si erano accumulati a partire già dal XIV secolo, legando i processi di conoscenza in precedenza attribuiti alla facoltà estimativa ad una ricombinazione delle specie sensibili legate al modo in cui il corpo stesso le riceve e reagisce ad esse. Nel caso di Fracastoro, la sensazione stessa veniva interpretata come un processo attraverso il quale il corpo animato organizza gli impulsi derivanti dalla ricezione della specie sensibile, il che corrisponde a un processo conoscitivo interno che inserisce la specie in un insieme di "sotto-nozioni" (*subnotiones*) che la pongono in relazione con le altre[16]. In Fernel, la *phantasia* – ormai definita principalmente come facoltà che "finge" ciò che non esiste (*fictrix*) – appare come una facoltà che forma simulacri senza alcun ordine intrinseco e disordinatamente, ma sotto l'influenza degli spiriti animali attraverso i quali il dinamismo del corpo viene avvertito a livello cerebrale[17].

Va aggiunto che anche i più radicali negatori della virtù estimativa continuavano ad ammettere che l'animale (umano o non-umano) "conosca" qualcosa per mezzo della fantasia, cioè determini per mezzo di essa un modo di vedere o valutare ciò che ha intorno a se. Un caso interessante, da questo punto di vista, è quello di Zabarella. Zabarella nega l'esistenza dell'estimativa perché, egli sostiene, nell'animale è l'istinto a collegare direttamente la ricezione di una data specie con lo scatenamento di un appetito, di un moto. Tuttavia, Zabarella non ne conclude che l'animale non ha alcun tipo di conoscenza ma piuttosto che questa conoscenza è ingannevole perché essa conduce all'identificazione tra l'oggetto sentito e la reazione che l'animale ha contemporaneamente nei suoi confronti. Quanto alla facoltà che dovrebbe permettere questa combinazione tra impulso corporeo e sensazione, essa è presumibilmente il senso comune, che Zabarella salva nella sua mappa

[15] Gregorius Ariminensis, *Super primo secundo Sententiarum*, Venetiis apud Iuntas 1522, distinctio 3, fol. 36-37.

[16] La discussione del caso dell'estimativa si trova nel *Turrius, seu de intellectione dialogus*, in Hyeronimus Fracastorius, *Opera Omnia*, Venetiis apud Iuntas 1574^2, ff. 124 recto – 135 recto. Cfr. in particolare f. 135 recto: «[...] primi igitur motus quae naturaliter habent membra animata, quatenus informata sunt speciebus boni et mali, sunt constrictio et dilatatio [...]». Questa tesi della naturale reattività del corpo sarà recepita da Hobbes, autore molto influenzato da Fracastoro, come mostra C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy,* Leiden 2002, pp. 61-71.

[17] Ioannes Fernelius Ambianus, *Universa Medicina*, Trajecti ad Rhenum, Zijll-Ackersdijk 1556, VI, 11 (p. 153 dell'edizione usata).

dei sensi interni[18]. La scelta di Zabarella di mantenere due facoltà del senso interno, fantasia e senso comune – condivisa poi anche dai Coimbricensi[19] -, non si deve dunque al solo desiderio di fedeltà filologica ad Aristotele, ma al fatto che l'elaborazione interna del materiale sensibile e la coscienza dell'oggetto sensibile tendevano ora a differenziarsi in modo sempre più forte. La sensazione effettiva è ora mediata da un senso che risente di molti processi fisiologici interni, perdendo così in affidabilità. Questa soluzione vuole essere fedele ad Aristotele, ma essa mostra con chiarezza possibili sviluppi aldilà dell'aristotelismo stesso, sia in direzione di una teoria meccanicistica del moto animale, sia (al tempo stesso) di una giustificazione naturalistica delle valutazioni che non è difficile estendere anche all'uomo.

La questione del numero delle potenze del senso interno è però determinata soprattutto da un'altra più radicale questione, quella che concerne la realtà degli oggetti interni. In questo contesto, la domanda è sempre la stessa. Esistono autentiche specie create e custodite dal senso interno? Vale a dire, quelli che tradizionalmente si chiamavano i *phantasmata* costituivano degli oggetti interni di eguale autonomia e consistenza ontologica delle specie sensibili? In questo caso, si sarebbe trattato di oggetti ancora dotati di fisicità ma sicuramente di rango maggiore, cioè di maggiore spiritualità (e dunque di maggiore "nobiltà") rispetto alle specie sensibili, capaci dunque di appartenere simultaneamente al mondo della materia e dello spirito. Ora, questa concezione del phantasma come realtà al tempo stesso fisica e spirituale era però divenuta problematica e pericolosa nel momento in cui proprio su questa spiritualità del *phantasma* si era fondata la pretesa di giustificare i mirabolanti poteri dell'immaginazione surriscaldata da parte dei sostenitori di interpretazioni "naturalistiche" della magia, dei portenti e degli stessi miracoli. Come scrive uno dei massimi sostenitori di questa pretesa, Pomponazzi, «nulla proibisce, anzi è necessario, che la specie spirituale stessa produca realmente la cosa di cui è specie se l'agente è potente e il soggetto passivo ben disposto»[20]. Ma questo attivismo dell'immagine, tipico della speculazione sulla magia di Al-Kindi e di Avicenna, radicatasi in Occidente con Pietro d'Abano, Jacopo da Forlì e molti altri medici, inclusa nelle grandi teorie della magia naturale di Marsilio Ficino, di Andrea Cattani da Imola, dello stesso Pomponazzi, di Cornelio Agrippa e infine di Paracelso,

[18] Iacobus Zabarella, *De rebus naturalibus libri XXX*, (1589) editio decima, Tarvisii, Meietti 1604, pp. 70-71; Iacobus Zabarella, *In tres Aristotelis libros de Anima Commentarii*, Venetiis Bolzetta 1605, pp. 79 recto-verso.

[19] Collegium Conimbricense, S. I., *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae,* Lugduni, Cardon 1598 (ed. consultata: stesso editore, 1620), III, I, 1 (p. 272). Questo commento al *De Anima* è attribuito a Manuel de Goes (rinvio per altre informazioni a www.scholasticon.fr, il prezioso sito di informazione sui trattati e gli autori della Scolastica moderna creato da Jacob Schmutz).

[20] «Nihil tamen prohibet, imo est necessarium, quod ipsa species spiritualis realiter producat rem cuius est species, si agens fuerit potens et passum bene dispositum» (Petrus Pomponatius, *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, (1520) in Petrus Pomponatius, *Opera*, Basileae 1567. Ristampa separata: Hildesheim-New York, Olms 1970, p. 28. Rinvio ancora ai libri di Zambelli, *L'oscura natura della magia*, cit. e Griffero, *Immagini attive*, cit., ma per l'elaborazione rinascimentale sul tema resta essenziale D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, Warburg Institute, 1958.

incontrò nel corso del XVI. anche forti e radicali critiche, che ritornavano alla concezione stoica del phantasma come illusione mentale di nessuna consistenza propria, del tutto immanente all'anima che immagina.

Tra queste critiche, spicca per chiarezza e precisione filosofica quella di Thomas Liebler (Erastus) nell'opera da lui dedicata alla critica (ma sarebbe meglio dire alla denuncia in quanto eretico e stregone) di Paracelso. Con maggiore nettezza rispetto alle precedenti critiche della concezione "magicizzante" dei poteri dell'immaginazione (come il De imaginatione di Gianfrancesco Pico), Erasto va dritto al nocciolo della questione. Quale è la consistenza ontologica dell'immagine? Ha un'esistenza propria e un potere causale? La risposta di Erasto è netta. I "simulacri" dell'immaginazione non sono «nient'altro che effigi, specie, nozioni e rappresentazioni spirituali, non reali. Non possono fare nulla [...]», esse hanno funzioni soltanto nel contesto del processo di conoscenza, non altrove[21]. Da buon aristotelico, Erasto ammette che le immagini suscitano il desiderio e dunque l'immaginazione è la causa di stati d'animo di piacere, dolore, come di altre modificazioni interne. Ma, anche in questo caso, egli nega che la forza (*vis*) operante sia l'immaginazione. E' il desiderio ad avere forza e non l'immagine che lo suscita e che ne è il fattore scatenante accidentale.

E' difficile dire quanto profondamente le tesi di Erasto – tra l'altro, chiaramente riduzionista rispetto ai sensi interni – influenzarono il dibattito successivo, anche se Lenoble indica una loro importanza per Mersenne[22]. Certo è che, nel clima del dibattito sulla "forza dell'immaginazione", diviene più urgente il depotenziamento del "fantasma" a mero simulacro costruito dall'immaginazione e immanente ad essa. Suárez, per esempio, sottolinea che le specie intenzionali in genere non sono «più perfette dei loro oggetti, ma piuttosto sono delle vestigia di essi, di entità più tenue»[23]. Quanto a quelle del senso interno, è probabile che esse siano prodotte dallo stesso senso interno «ex propria illius efficientia»[24]. Questa dottrina implica che le species vengano lette, nella loro generalità, come dotate di una rappresentanza accidentale e non reale rispetto al loro oggetto. Come afferma ancora Suárez, le specie intenzionali non rappresentano *formaliter* il loro oggetto, ma *effective tantum*, hanno dunque un valore strumentale rispetto alla conoscenza dell'oggetto[25]. In breve, la sensazione richiede delle tracce o delle *vestigia* dipendenti causalmente dagli oggetti esterni, ma che non li rispecchiano necessariamente. Ma essa richiede altresì l'atto dell'anima mediante il quale esse vengono riferite ad oggetti, atto che può

[21] Thoma Erastus (Th. Liebler, 1523-1583) *Disputationum de Medicina Nova Philippi Paracelsi pars prima*, Basileae apud Petrum Pernam 1572, pp.59-61. Su Erasto come critico dei maghi rinascimentali, cfr. L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, New York 1923, vol. V pp. 652-667; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, cit., pp. 158-159.

[22] R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris 1971 (2), pp. 103, 148, 211-217.

[23] Francisco Suárez, *De Anima* III, IX [prima edizione: 1621]. Traggo dall'edizione contenuta in *Partes secundae Summae Theologiae,* Lugduni, Boissat et socii 1635: «Species intentionales non sunt perfectiores obiectis suis, sed potius vestigia quaedam ipsorum, tenuiorisque entitatis [...]» (p. 130).

[24] Ivi, p. 132.

[25] Ivi, p. 112: «Species intentionales non repraesentant formaliter obiecta, sed effective tantum».

però andare a vuoto allorché l'anima incontra un "simulacro" costruito da se stessa. L'immaginazione non "nobilita" l'oggetto che costruisce, ma al contrario lo tiene tutto in se stessa e nella propria attività immanente, attività della quale non si dà un fine chiaramente definito.

Ciò voleva dire però anche introdurre una concezione dell'attività di tipo molto peculiare, capace di sottrarsi alla classica alternativa aristotelica tra un moto spontaneo in quanto orientato verso un fine naturale e un moto violento, passivo e costantemente sorretto dall'esterno. Era stata tale alternativa a rendere irrisolvibile il grande dibattito medievale sulla attività o passività della sensazione, tema ancora centrale del dibattito tra gli Scolastici dell'inizio del XVII secolo[26]. Se la tradizione più ortodossamente aristotelica insisteva sul carattere passivo sia della sensazione esterna sia della fantasia (dipendente dal moto delle specie sensibili all'interno degli organi di senso), negando che l'esperienza sensoriale potesse darsi senza la presenza di una causa efficiente esterna o proveniente dall'esterno, altre tradizioni avevano invece insistito sui caratteri "attivi" dell'esperienza sensoriale e sull'impossibilità che i suoi contenuti, intrinsecamente più "spirituali" delle specie materiali che li generano, siano completamente spiegati da queste ultime. Fino al XVII. secolo, questa seconda linea si richiama ad alcuni celebri esempi di Duns Scoto: l'ingresso di specie sensibili nell'occhio di un cieco, di un dormiente o anche semplicemente di un distratto non sono sufficienti a generare la visione, perché manca la componente attiva necessaria a generare la *species intentionalis* corrispondente[27].

Nel caso della sensazione esterna, già nel corso del Medioevo si erano iniziate a configurare strategie di soluzione del problema capaci di ipotizzare una operazionalità specifica, non raziomorfa, reattiva, degli organi sensoriali[28] il caso del senso interno poneva evidentemente difficoltà maggiori.

Per distinguere il senso interno dall'intelletto, occorreva insistere sulla passività di esso e sulla sua specifica funzionalità alla conservazione-ripresentazione delle specie sensibili. Ma, per contro, una spiegazione della nostra capacità di sentire come presente ciò che è assente o addirittura irreale implicava anche un'attivazione del senso interno e una interpretazione delle sue funzioni come paradigmaticamente fondate sul caso dell'immaginazione-finzione. Ciò implicava una immissione anche in dottrine ufficialmente "aristoteliche" di elementi tratti dalla concezione neoplatonica dell'immaginazione come "Proteo", come spirito che accompagna e riveste l'anima, concezione fortemente rilanciata da Plotino

[26] Mi limito a rinviare all'essenziale Adrienne Pattin, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécedents et son évolution*, Louvain, Louvain-la-neuve 1998.

[27] Cfr. in particolare Duns Scotus, *Quaestiones supra libros Aristotelis de Anima*, qu. 12, 6: «in organo caeci, vel vigilantis ad aliqua intense distracti, vel dormientis oculis aperti, sicut leporis, imprimitur visibilis species, tamen nullum istorum videt [...]». L'esempio di Scoto è ancora discusso nella tarda Scolastica (rigettato dai Coimbricensi, accettato da Rubio).

[28] Andrebbero esaminate qui le posizioni "attivistiche" più moderate di Buridano e altri. Mi limito a rinviare, oltre che a Pattin, anche a K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345,* Leiden 1988, pp. 14-15.

e dal neoplatonismo rinascimentale. Ma ora, con un sincretismo in buona parte dovuto all'esigenza di evitare le declinazioni "magiche" del *topos* della forza dell'immaginazione, questa attivazione dell'immaginazione doveva insistere sui caratteri gratuiti, non predeterminati, al tempo stesso preziosi e rischiosi, dell'attività immaginativa. Il "senso interno" veniva così a trasformarsi in una sorta di ambiente interno dell'anima, caotico e non predeterminato, attivo ma al tempo stesso costantemente reattivo rispetto non solo all'esperienza esterna ma soprattutto alle variazioni del corpo e dei suoi umori o del suo calore interno. Il che, si aggiunga, rendeva anche più difficile attribuire attendibilità alla sensazione esterna, dal momento che il senso comune – dove si riconnettono le specie – era concepito come attiguo all'immaginazione (e da esso influenzabile) o addirittura come un'unica facoltà con esso.

Tale trasformazione dell'immaginazione viene recepita anche dai trattati scolastici sull'anima sensitiva. Il gesuita Gerolamo Dandini recepisce la concezione dell'immaginazione come *fictrix* del medico Fernel, ricavandone la sorprendente conclusione che l'immaginazione non è un senso, ma piuttosto una funzione operativa del senso interno, mentre un senso vero e proprio è soltanto il senso comune[29]. Anche un altro celebre trattato scolastico, la *Summa Philosophiae quadripartita* del cistercense Eustace de Saint-Paul, insiste sull'immaginazione come *specierum fabrica* derivandone una positiva concezione antropologica – forse ispirata a Huarte – degli uomini dotati di immaginazione come ingegnosi e industri[30].

Una simile descrizione del senso interno ha già probabilmente implicite finalità morali piuttosto che di psicologia della conoscenza. L'anima sensitiva tende qui a trasformarsi già nella "parte inferiore dell'anima", cioè in quella parte dell'anima (umana) che va tenuta sotto controllo perché sempre a rischio, nonostante le sue doti di ingegnosità, di cadere in passioni nocive e in credenze idiosincratiche. Qui l'eredità della lunga contaminazione dell'immaginazione con la facoltà estimativa dà evidentemente i suoi frutti. Tale concezione dell'immaginazione si mostrò resistente e sopravvisse anche all'età cartesiana – anzi fu recuperata spesso in chiave di presa di distanza da Cartesio. Gli stati immaginativi, implicando sia una intenzionalità e processi simili al ragionamento sia cause specificamente materiali e corporee, come si continuerà a sottolineare anche dopo Cartesio, sembravano costituire un argomento importante contro il dualismo[31]. Ma, per contro, la loro analisi

[29] Hieronimus Dandinus, S. I., *De Corpore Animato libri VII*, Parisiis apud C. Chappeletum 1610, lib. III, digressio XVI: «[…] phantasiam […] sensum non esse [,..]» (p. 1733).

[30] Eustachius a Sancto Paulo, O. C., *Summa Philosophiae Quadripartita…*, (1609), ed. consultata: Genevae apud Iacob Stoer 1647, III, III 3.5 (p. 272). Ritroviamo la stessa psicologia anche nel successivo Eustache de Saint-Paul, *Traicté des facultez et puissances de l'Ame,* Paris 1634, p. 24, la cui influenza sul pensiero religioso francese è sottolineata da M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales à Fénelon*, Bologna 1991.

[31] E' il caso di tutte le critiche al cartesianesimo basate sulla presenza di un'elaborazione simil-razionale in processi decisamente inconsapevoli come il sogno. Cfr. p. es. ancora Ludovico Antonio Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Venezia 1740 presso Giambattista Pasquali. Muratori si richiama ancora al sogno verisimile per smentire il cartesianesimo, pur dichiarando di non avere alcuna volontà di tornare all' "anima sensitiva" (che pure ritraspare nella sua descrizione della fantasia come elaboratore parallelo alla ragione).

implicava l'assunto che si desse un movimento interno persistente e capace di crescere su se stesso, ma privo di precise finalità: una conclusione che la metafisica ortodossa poteva ammettere soltanto attribuendo a tale oggetto implicite connotazioni negative, come appunto farà abbondantemente la letteratura moralistica sulle passioni generate da un'immaginazione surriscaldata o anche semplicemente priva di controllo. Per dirla in un modo forse troppo netto, su questo terreno psico-antropologico veniva sperimentata forse una grammatica dell'agire e del patire anomala rispetto alla tradizione ma più capace di catturare la dimensione psicologica (e forse biologica in genere), permettendo cioè di postulare che si diano forme di attività non pre-finalizzate, plastiche nel loro sviluppo, costitutivamente inquiete.

Vorrei ora soffermarmi sui punti di maggiore criticità della teoria "semplificata" del senso interno che incontriamo tra XVI e XVII secolo, quei punti che lasciano intravedere il progressivo collasso della nozione stessa di "anima sensitiva". Prenderò come guida a questo scopo uno tra i più interessanti tra i commentari al *De Anima* editi all'inizio del XVII secolo, vale a dire quello del gesuita Antonio Rubio (1548 – 1615), uscito in prima edizione nel 1611. L'interesse di questo testo è che esso prende chiaramente le distanze dal testo psicologico più famoso composto da uomini della Compagnia di Gesù in questa stagione, cioè il *Commentario* al *De Anima* dei Coimbricensi, distanziandosi di più dalla tradizione precedente del pensiero gesuitico, tendente a semplificare ma non radicalmente la mappa dei sensi interni (Toledo, Fonseca, i Coimbricensi). Tuttavia, tale relativa radicalità – che si deve al bisogno di Rubio di demarcare nettamente l'elaborazione fisiologica dal ragionamento, non si dimentichi che l'autore è l'autore di un trattato di logica (*Logica mexicana*, Alcalà 1603) – si accompagna anche a una fedeltà all'aristotelismo e al tomismo più netta dei suoi contemporanei. Diversamente da Dandini, egli resta distante dal sottile cedimento al platonismo costituito dal mettere al centro della teoria dei sensi interni, l'immaginazione compositiva ovvero la *fictrix*. Diversamente da Suárez, il cui trattato giovanile sull'anima sarà però edito postumo solo nel 1621 (anche se non è possibile che ne circolassero già le tesi) Rubio è riluttante ad abolire alcuni concetti tipici della tradizione scolastica medievale, come le *species* non sensatae dell'estimativa. Delle difficoltà che ognuno di questi passi poteva comportare, ci informano gli ampi trattati che accompagnano l'esposizione del testo aristotelico.

Rubio, a differenza della tendenza dominante nella Compagnia, non tende a mantenere una tesi di forte passività per il senso esterno e invece attivare fortemente il senso interno. Nel primo caso, egli espone con cura i ragionamenti di matrice scotista e sottolinea che la passività del senso esterno non va intesa come se il senso esterno fosse "materia prima" integramente plasmabile. Il senso esterno è dunque una potenza «ex parte passiva et ex parte activa»[32]. Il moto della specie sensibile modifica

[32] Antonius Ruvius Rodensis, *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Anima* [prima edizione: 1611], edizione consultata: Lugduni 1620 (per controllo anche Brixiae, Fontana 1626). Rubio condivide gli esempi scotisti ma è attentissimo a evitare di nobilitare troppo le specie, condividendo con i suoi confratelli la sottolineatura della deboltà ontologica della specie e della sua "imperfectio". Cfr. all'interno del testo *Tractatus de obiectis sensibilibus* (pp. 312-30).

l'organo della sensibilità, organo che è però anche lo strumento attraverso il quale la "potenza" senziente esercita la propria azione immanente. Vi è qui un tentativo di focalizzare un modello di reattività vitale che resta, però, di difficile costruzione. Quanto al senso interno, Rubio adotta anche qui una strategia intermedia tra passività e attività partendo dalla classica definizione aristotelica della fantasia come «moto fatto dalla sensazione in atto» e arricchendolo via via di ulteriori elementi[33].

Infatti, anche la teoria dei sensi interni di Rubio nasce dall'ipotesi che l'elaborazione fantastica debba restare fondata sul senso e dunque, aristotelicamente, su una connessione causale che parte dell'esterno. Il trattato sposa infatti, dopo una ovvia (ma, come vedremo, non ipocrita) dichiarazione di favore per la dottrina tomistica dei quattro sensi interni, la tesi dei recentiores, - come spesso accade, citati come una pletora priva di precise individualità – secondo la quale il senso interno è unico e polifunzionale[34]. Questa tesi viene accettata e lungamente dimostrata da Rubio proprio sulla base dell'ipotesi che ogni operazione tra quelle tradizionalmente attribuite al senso interno deve avere una riconoscibile traccia causale rispetto alla sensazione esterna. Dunque, nessuna delle operazioni del senso interno è isolabile rispetto alle precedenti e dunque è pienamente lecito parlare di una sola e indivisibile facoltà interna. In qualche modo, Rubio sembra fare valere qui due diverse esigenze, senza poterle ancora distinguere. Da un lato, egli vorrebbe arrivare a una piena fisiologizzazione delle operazioni del senso interno, il che sembrerebbe portarlo a ridosso di quello che chiamiamo il "meccanicismo", cioè la riduzione della "fantasia" aristotelica a insieme di movimenti degli "spiriti" all'interno del cervello, cioè un'interpretazione di essa come *vera pars corporis*, come dirà poi Cartesio[35]. Ma, d'altra parte, egli esprime questo desiderio di interpretazione fisiologica, coerentemente naturalistica, insistendo proprio sui tratti più peculiari e (per dir così) arcaici della concezione aristotelica della phantasia. L'immaginazione dell'assente (cioè la finzione) non può essere il centro della teoria della phantasia, dal momento che il processo fantastico può essere conoscenza solo se è conoscenza sensibile e la conoscenza sensibile è conoscenza solo di ciò che è presente e reale. Dunque, la phantasia deve essere concepita sempre a partire dalla elaborazione del materiale sensoriale attuale, cioè come un fenomeno di percezione accidentale: da lontano sta arrivando Sofronisco, ma io lo vedo come Socrate. Da questo punto di vista, Ruvio

[33] La definizione finale è «[…] definitio phantasiae ut potentia talis est, potentia interna, qua mota a sensibus externis actu operanti bus versatur circa sensibilia actu ab eis sensata, praesentia et absentia, cuius cognitio aliquando vera est et saepe falsa» (Ruvius, *Commentarii*, ed. 1620, III. III, *Tractatus de natura, modo operandi et numero internorum sensuum*, qu. 2, p. 595).

[34] Ruvius, *Commentarii,* III, III, qu.1 (p. 586 dell'ed. 1620): «nobis vero omnes istae sententiae probabiles videntur, sed ex omnibus duae videntur probabiliores, videlicet prima, quae est D. Thomae et haec ultima recentiorum quam sequimur, quia pluribus placet et plausibilior facta est […]». E più avanti, nella qu.2 si sottolinea che la potenza interna è una "secundum speciem atomam» (p. 593).

[35] Cfr. Franciscus Toletus (1535-1594), *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Animae*, Coloniae Agrippinae, Birkmann 1574. Toleto aveva già ridotto a tre i sensi interni (senso comune, immaginazione, memoria) attaccando frontalmente la cogitativa tomista e stabilendo che le sue prestazioni potevano essere o opera della ragione o del senso, ma non qualcosa di intermedio.

è sicuramente più "ortodossamente" aristotelico dei suoi colleghi che interpretano l'immaginazione come facoltà della finzione richiamandosi a Fernel o a Huarte.

La stessa compresenza di bisogno di rigore filosofico e di fedeltà alla tradizione e ai suoi motivi, si rileva allorché Rubio esamina il difficile tema delle analogie tra senso interno e ragionamento. Come è comprensibile, Rubio traccia la più forte demarcazione possibile tra i due ambiti. Rifacendosi ad un altro grande logico della Compagnia, Francisco Toleto, Rubio sottolinea che il discorso e il ragionamento sono atti esclusivamente dell'intelletto e non è possibile attribuirli al senso interno. Si può rappresentare sensibilmente un'inferenza, ma essa resta un atto dell'intelletto, non una contaminazione tra i due livelli come implicava la cogitativa. Quanto alle prestazioni meravigliose degli animali, se esse nascono dall'istinto, appare inutile postulare una facoltà conoscitiva che ne guidi le attività, come l'estimativa tomista[36]. Rubio affronta a questo punto una difficoltà interessante: se la memoria fa parte delle attività del senso interno, occorre almeno che quest'ultimo sia in grado di distinguere il presente e il passato e dunque abbia una conoscenza delle relazioni temporali, come sembrerebbe insegnare Aristotele stesso che collega il senso del tempo con la memoria. Rubio nega che il senso interno possa avere consapevolezza (*percipere*) del tempo in quanto tale. Se la memoria ci aiuta a avere consapevolezza (intellettuale) del tempo è solo perché il "moto" fatto dalla specie riattivata nell'organo di senso è *materialiter* differente da quello di un oggetto sensibile presente. Dunque non può darsi una coscienza sensibile del tempo, ma possono sussistere all'interno del materiale sensibile dei segni o degli indizi che rendono possibile anche al senso interno differenziare irriflessamente il presente dal passato, senza l'aiuto della ragione[37]. E qui Rubio si avvicina a quell'insieme di questioni difficili che chiudono il suo trattato e che enunciano al tempo stesso la sua fedeltà a Tommaso e la sua impossibilità di restarvi realmente fedele.

Infatti, si tratta di stabilire se il senso interno, oltre ad avere ad oggetto il sensibile in genere (vero o falso, ripresentazione o finzione), abbia anche ad oggetto delle species non sensatae, cioè dei contenuti non direttamente sensoriali come la percezione di amicizia o inimicizia o di attrazione e ripugnanza, cioè tutti quei contenuti che possono influenzare il desiderio e le passioni. Suárez, nel suo trattato inedito, le aveva abolite senza rimpianti[38]. Ma Rubio è molto più tradizionale di lui su questo punto, perché si rende conto che, in assenza di una funzione conoscitiva propria, il senso interno diverrebbe un'entità priva di una propria finalità, difficilmente spiegabile nel contesto di una concezione aristotelica della natura. Quindi l'anima sensitiva deve conoscere, sia pure irrazionalmente, sia pure istintualmente, le cose *sub ratione boni*. In assenza di questo presupposto, l'intero sistema delle analogie tra anima razionale e anima sensitiva salterebbe e dunque anche l'identità stessa dell'anima sensitiva. Ragion per cui Rubio deve anche

[36] Rubio, *Commentarii*: *Tractatus,* quaestio 5 (pp. 606-10).

[37] Rubio, *Commentarii*: *Tractatus*, quaestio 6: «Ex perceptione autem motus, quam tamquam commune sensibile percipit sensus, solum habetur quod percipiat materialiter tempus […]» (p. 611).

[38] Suárez, *De Anima*, III, 30: «distinctio specierum in sensatas et non sensatas vana est […]» (p. 172)

qui adottare una ipotesi basata su un modello di rappresentanza naturale e non intenzionale. La figura fisica o l'aspetto del lupo debbono avere, rispetto all'agnello e al suo specifico istinto, il ruolo di segno naturale dell'inimicizia. Per dir così, Rubio ricostruisce servendosi di una teoria dei segni naturali quella concezione ormai irrecuperabile della conoscenza sensibile come estrazione (*elicio*) di un contenuto ulteriore (non intellettuale, ma non più propriamente sensibile) dalla specie visibile. La soluzione era teoricamente interessante – fa pensare, ovviamente in modo parabolico, a Ruth Millikan o ad altri autori dei nostri tempi interessati alla genesi biologica dell'intenzionalità[39] – ma il suo scarso successo ne enuncia già la condizione di infelicità interna. Di fatto, una qualunque teoria della conoscenza sensibile sembrava ormai inattuale in un panorama che comprendeva ormai soltanto l'alternativa tra i simulacri dell'immaginazione e le corrette rappresentazioni generate dalla ragione. Ma Rubio aveva anche ragione nel sottolineare che una qualche forma di conoscenza sensibile doveva pur essere possibile. Altrimenti, aggiungiamo, diveniva inutile l'anima sensitiva in quanto tale. Proprio da questa consapevolezza dei rischi della soluzione "moderna" mentre la si sta adottando deriva il fascino del complesso e ampio trattato di Rubio.

Il problema toccato da Rubio tornerà senz'altro anche nell'età moderna, ma in sentieri per dir così laterali nei quali ricompare il nesso tra immaginazione e giudizio, tra elaborazione post-sensoriale e ragionamento, in un ambito però esclusivamente antropologico: la problematica dell'ingegno, del gusto (cioè del giudizio sensibile, ora riletto come giudizio estetico), quella delle valutazioni implicite e inconsapevoli nate magari come "cristallizzazioni" (direbbe Stendhal) di un processo immaginativo. Come ho già molto sottolineato, lo spirito cartesiano non diviene mai totalmente egemone sulla psicologia filosofica moderna. Ma, ovviamente, ciò non salvò l'anima sensitiva, lasciando cadere con essa sia tutti i miti che sull'accoppiamento tra fisiologia aristotelica della sensazione e medicina galenica si erano progressivamente costituiti, sia qualche interessante problema filosofico che essi veicolavano.

[39] R. G. Millikan, *Language, Thought and other Biological Categories. New Foundations for Realism*, Cambridge Mass.1984, pp. 96-113.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Interviste/1

Ingegni e congegni: intervista a Giacomo Scarpelli

a cura di Marzia Caciolini

Abstract: Giacomo Scarpelli has got the leading role in this interview, based on his book *Ingegno e congegno. Sentieri incrociati di filosofia e scienza*, published by Storia e Letteratura in 2011. The autor dialogues with several authorities in science, litterature and philosophy, but we are just going to delve into his cues about the idea of *theatrum mundi*, sign, and direct human operation on reality.

***

Insieme alle recensioni tradizionali, questo numero ospita un'intervista a Giacomo Scarpelli, docente di filosofia all'università di Modena e Reggio Emilia. Dedito anche alla teoria e alla pratica della letteratura, nonché premiato sceneggiatore di testi cinematorgrafici, il professor Scarpelli è autore di diversi saggi su Darwin e sullo "scandalo" dell'evoluzionismo. Nel suo libro *Ingegno e congegno. Sentieri incrociati di filosofia e scienza*, pubblicato nel 2011 con la casa editrice Storia e Letteratura, egli ci mostra, forse in contrasto con quello che rappresenta uno dei suoi oggetti di studio privilegiati, come le strade degli ingegni e congegni umani abbiano percorso una strada tutt'altro che lineare.

Il volume illustra un minuzioso caleidoscopio di esperienze, epoche, paesi, discipline differenti, raccolte intorno al ruolo della tecnica nella vita dell'uomo, o meglio, al tentativo dell'uomo di tecnicizzare il mondo, di metterlo a sua disposizione per poterlo conoscere, interpretare, apprendere, modificare. Dal mito greco di Prometeo, l'uomo che sottrasse il sole agli dei, alla divinità camerunense Khonuun che ogni notte provvede a rimettere in cielo i resti sparsi del sole, in modo che possa sorgere di nuovo; dal selvaggio indigeno tahitiano Tupaia che stupì James Cook con le sue competenze geografiche, al rispettabile dottor Jekyll che scopre il suo lato selvaggio attraverso gli occhi di Mister Hyde, il materiale che il professor Scarpelli ci presenta meriterebbe un'esplorazione a 360°.

In questa sede prendiamo però la licenza di concentrarci solo su alcuni specifici spunti di riflessione suggeriti dall'autore, partendo dall'idea di *theatrum mundi* e di simbolo, per cercare di comprendere in cosa consista quel processo di operazione diretta sulla realtà sviluppatosi in epoca moderna. Il professor Scarpelli condividerà la scena con una coppia di autori da lui stesso coinvolti: Francis Bacon e Giordano Bruno.

Professor Scarpelli, lei esplora il mito di Prometeo in diversi momenti della filosofia; particolarmente curioso è l'uso che ne fa Bacone nel De

sapientia veterum. *Insieme a quello di Prometeo, anche quelli di Atteone e Penteo rientrano tra i miti degli uomini che «cumque actiones vitae, et decreta voluntatis ab intellectu pendeant»*[1]*, contiene tutta la forza dello spirito "tecnico", che tra il XV e il XVII secolo pervase l'Europa. Paolo Rossi ind*Ivi*dua nell'opera del filosofo inglese 4 punti essenziali: l'esigenza di una distinzione tra l'indagine filosofica e quella teologica (quindi anche quella tra scienza e fede); l'affidamento al naturalismo materialistico; la ricerca di una nuova metodologia gnoseologica; il ricorso al realismo politico*[2]*. Sono in gioco i presupposti della struttura concettuale delle scienze: i risultati del processo teorico di conoscenza devono risultare congruenti con il* factus*, con il dato empirico (promosso a criterio di verità). Dagli scritti di Bacone emergono una profonda attenzione alle arti meccaniche, e l'urgenza di approfondire la loro organizzazione. Si scardina così la tradizionale identità tra* globus intellectualis *e* globus mundi. *Come può lo scienziato operare sulla realtà?*

Lo scienziato, per Bacone, può e deve operare sulla realtà, anche facendo leva sul potere che la scienza ha di anticipare i desideri dell'uomo. E qui bisogna dire che il nostro Lord Cancelliere già anticipava (con inconsapevole critica) l'era del digitale, in cui quotidianamente ci vengono propinate invenzioni di cui non immaginavamo, di cui non avevamo bisogno, e di cui poi non possiamo più fare a meno. A parte ciò, lo scienziato deve procedere anche per tentativi, poiché l'errore fa progresso (in questo Bacone anticipa addirittura Popper). Nondimeno, lo scienziato deve appunto porsi dei limiti se non nello scoprire, almeno nell'inventare, seguendo un obbligo etico. E, come ha illustrato Paolo Rossi (di cui ho avuto la fortuna di essere allievo), Bacone tira in ballo Dedalo, che fu scienziato geniale e contemporaneamente scellerato, poiché le sue invenzioni recarono una catena di sciagure: dalla macchina con cui Pasifae poté accoppiarsi con un toro e generò il Minotauro, al Labirinto in cui imprigionare il mostro e pascerlo di fanciulle, alle ali fabbricate per fuggire dal Labirinto in cui erano stati rinchiusi anche Dedalo e il figlio Icaro, e con le quali quest'ultimo si uccise. Operare sulla natura o come la natura non significa quindi tiranneggiarla, ma tenendo conto delle sue leggi e facendosene prolungamento, non antagonista.

Al di là di questi sacrosanti precetti, Feyerabend ci ha insegnato che non ci sono altre vere regole, di natura teorica, per la pratica della scienza. Quel che conta credo che sia l'immaginazione. Immaginazione che è altro dalla fantasia, la fantasia l'hanno anche i gatti ed è campata in aria, mentre l'immaginazione parte dalla realtà e segue un'ipotesi. L'immaginazione, come dice il saggio, serve per conoscere. Ogni scienziato deve seguire un'idea, altrimenti è solo un ragioniere della propria disciplina. L'idea creativa che spinge alla scoperta e all'invenzione – che baconianamente dovrebbe essere per il bene dell'umanità. Tutti i grandi scienziati ce l'hanno avuta perché erano anche dei grandi pensatori. Per questo non solo Galileo e Coperinico, ma anche Darwin e Freud, hanno modificato il nostro modo di pensare più di tanti filosofi di professione. La filosofia oggi, e la scienza, dovrebbero

[1] F. Bacone, *De sapientia veterum*, cap. 10.

[2] P. Rossi, *Francesco Bacone, dalla magia alla scienza*, Roma-Bari 1957, pp. 258-259. Si è scelto di citare Rossi in quanto rappresenta un esplicita fonte di riferimento per il testo di Scarpelli.

servire per aiutare a capire la realtà e ad intervenire positivamente su di essa. È ovvio come concetto, ma nella pratica non sempre questo avviene.

Leggiamo dal suo libro:

John e Michael, bassa statura, gran testa, occhiali a fondo di bicchiere, autismo diagnosticato per entrambi», i due gemelli americani frenastenici dotati della capacità innata, come scoprirono gli studiosi, di saper vedere fulmineamente le cose sotto forma di numeri primi e, con altrettanta velocità, di sommarli[3].

Poco più avanti nel testo, dopo la breve trattazione della alphabetica revolutio *di Lullo che apre alla mnemotecnica bruniana, segue un interessante commento:*

Alla fine di questo percorso va considerato che quanto per Bruno era raggiungibile con la meticolosa costruzione di una sovrintelligenza interiore, per i frenastenici geniali è un risultato naturale, immediato e quasi inconsapevole[4].
*Quello che lei definisce come un«risultato naturale, immediato e quasi inconsapevole», potrebbe essere forse ulteriormente definito come «sintomo inevitabile». Qualora fosse d'accordo con la distinzione proposta, non verrebbero a generarsi delle importanti distinzioni tra «uno sviluppo cosciente e non obbligato della facoltà della memoria» esercitato attraverso un esercizio costante dell'*Arte *e il caso dei due gemelli americani?*

La conoscenza della struttura matematica della realtà come sintomo inconsapevole e/o come meta cosciente? Certo, lo scopo sarebbe, per usare un'immagine antica, raggiungere l'armonia delle sfere, la contemplazione dell'idea platonica, con i sensi o con l'intelletto. La realtà come intessuta di rapporti matematici. Diciamo che l'istinto da un lato e il ragionamento dall'altro si incontrano a suggellare l'essenza della realtà. O almeno di un aspetto della realtà. E però, diciamo che se la logica di Bruno e quella di Lullo possono sembrare artificiose – e in effetti lo sono, ma del tutto scientemente – la dote dei cosiddetti *idiots savants*, suonerebbe proprio a conferma dell'esistenza di questo numerico costituente ultimo. Il rapporto tra i due modi è come quello di una bussola, strumento della tecnica, rispetto all'orientamento degli uccelli migratori, facoltà naturale. Almeno credo.

Si cede la parola a Bruno, che nel Sigillus Sigillorum *ind*Ivi*dua nella magia il punto mediano tra metafisica e fisica, d*Ivi*dendola in due generi:*

[…] altera, quae vel per credulitatem et fidei vim, vel per alias non laudabiles contractionis species sensum mortificat, quo propria ratio per aliquod extrinsecum penitus absorbeatur, ut natura melior in alicuius deterioris imaginem transformetur ([…]); altera vero est, quae per regulatam fidem et alias laudandas contractionis species tantum abest ut sensus perturbatione quandoque utatur, ut

[3] G. Scarpelli, *Ingegno e congegno. Sentieri incrociati di filosofia e scienza*, Roma 2011, p. 127.
[4] Ivi, p. 130.

eumdem claudicantem fulciat, errantem corrigat, imbecillem et obtusum roboret et acuat[5].

*Qui enim cognoscendo per sensibilia ad intelligibilia manuducimur, simili progressu ab incorporeis per corporea, duplici natura consistentes, d*Ivi*nitus afficimur*[6].

L'uomo deve sfruttare l'ingegno nella sua funzione produttrice di strumenti artificiali, in un processo di tecnicizzazione dell'arte. Cos'è dunque la magia? Rientra in quella che lei definisce la logica fantastica *di Bruno? Cosa aggiunge, o cosa cambia rispetto a quella tradizionale?*

I testi di magìa di Bruno, pubblicati per la prima volta alla fine dell'Ottocento da Felice Tocco e Girolamo Vitelli, rivelano come quest'arte dovesse essere ritenuta lo strumento d'elezione per riordinare l'universo, per individuare ciò che veramente è da ciò che appare, far scaturire una connessione essenziale tra l'uomo e la divinità, e tra la natura e la Vita-materia infinita (come ha egregiamente illustrato Michele Ciliberto). Si tratterebbe insomma per Bruno di cogliere l'anima del mondo grazie una simpatia tra tutte le cose esistenti.

Circa la "tecnicizzazione dell'arte", non dimentichiamoci che per i greci il termine *techne* indicava precisamente sia la tecnica sia l'arte. Secondo Bruno entrambe sono contraddistinte dal lavoro della mani, che allontana dalla condizione primitiva e avvicina a Dio (quindi magia e lavoro manuale hanno finalità comuni). Ma, come ha fatto notare Paolo Rossi, è difficile comporre il pensiero del "Fastidito" in modo univoco e sempre coerente. Da lato per Bruno c'era la dignità del fare - dell'uomo artigiano, come direbbe oggi Richard Sennett (autore di un testo che raccomando[7]) – dall'altro questo fare del "meccanico" consentiva alla categoria dei filosofi, dei pensatori puri, di restare fermi in contemplazione del mondo. Una bella pretesa! per la verità condivisa da altri pensatori.

Secondo me qui l'ingegno potrebbe forse avere un suo ruolo, inteso come eventuale forma intermedia tra l'idea e la realizzazione. Del resto, certi versanti della scienza sono proprio a metà strada tra filosofia e tecnica. L'ingegno dovrebbe pertanto sempre avere il controllo sul congegno. Ma spesso non è così.

La parola torna a lei:

L'azione mentale sarebbe un vano navigare se non si potesse far affidamento sull'ormeggio del ricordo. Riguardo a questi principi non si può escludere che Bergson stesso non sia in qualche maniera debitore a Bruno della sua concezione di memoria creativa[8].

Il confronto è affascinante quanto inaspettato: a suo avviso esistono ulteriori nodi concettuali che permettono di articolare l' accostamento tra i due autori?

---

[5] Giordano Bruno, *Sigillus sigillorum*, II, § 5.
[6] Ivi, § 7.
[7] R. Sennett, *L'uomo artigiano*, Milano 2008.
[8] G. Scarpelli, *Ingegno e congegno,* cit., p. 128-129.

Forse è un accostamento troppo audace (benché già tentato da Émile Namer nel 1959)[9]. Preventivamente dobbiamo dire che Bergson ai greci attribuiva di aver trasformato il mondo visibile naturale in un mondo scomponibile e manipolabile, introducendo la matematica e la tecnica. In una parola, i greci inventarono la precisione[10]. Precisione che portò nella scienza il metodo dimostrativo. In un certo senso, quindi, per motivi pratici, l'uomo avrebbe strappato tempo e spazio a un'unità ontologica del mondo – alla durata reale, sostiene Bergson. Per Giordano Bruno l'arte mnemonica è strumento creativo per conservare e controllare la realtà e la mente. Per Bergson, che però non mi risulta riconosca un debito al filosofo nolano, la memoria – considerata come sinonimo di spirito – è vita che procede attraverso la materia, un flusso, uno slancio vitale che cerca di aprirsi un varco e di aggirare gli ostacoli posti dalla sostanza inerte. Proprio come un individuo ipnotizzato che per soddisfare le pretese dell'ipnotizzatore utilizza in buona fede e inconsapevolmente metodi da ciarlatano: Bergson definisce questa condizione "simulazione inconscia"[11]. In entrambi i filosofi perciò la memoria ha davvero un ruolo centrale. Questo nessuno può negarlo. Anche se in Bruno è più una conquista della *techne*, e in Bergson invece una forza inarrestabile che è tutt'uno con la durata reale. Tuttavia, se invece guardiamo alla magia bruniana che consente il ricongiungimento con il cosmo, forse non siamo così lontani dall'idea di intuizione bergsoniana. Insomma, qui abbiamo tirato in ballo un parallelo tutto da verificare, un sentiero pieno di ombre e zone di luce abbaglianti, che un laureando o un dottorando potrebbe esplorare con la soddisfazione di compiere un'avventura della mente.

Un ultimo chiarimento: tenuto conto della variegata mole di dati che lei ha saputo ricondurre al "minimo comun denominatore", il fine ultimo dell'ingegno è riconducibile a una qualche sorta di progresso (considerando la miriade di sfumature che questo termine implica), o ha sempre mantenuto come unico fine se stesso? Insomma, si tratta di un'evoluzione strumentale o di una metamorfosi? Quale conclusione, dal suo punto di vista, si avvicina di più al vero, perlomeno a quello storico?

L'ingegno dovrebbe in genere avere un'applicazione pratica (il congegno) e costituire una tensione verso il miglioramento. Può trattarsi di progresso oggettivo, esterno, ma può anche essere un processo intellettivo, strumento di comprensione.

La riflessione nell'uomo in illo tempore nasce come endiadi, cioè corrispondenza di pensiero in sé e di pensiero individuale. Ma questa endiadi nel corso dei secoli si è fratturata e si perduta nello specialismo (tranne, come osservo in *Ingegno e congegno*, nel caso del calcio, dove il fattore psichico resta fondamentale per valutare potenzialità e risultati dei giocatori). E qui viene da chiedersi: anche l'ingegno potrebbe forse rischiare di perdere la sua la sua espressione (applicata o interpretativa), per il bene comune? Questo

[9] É. Namer, *Le message de Giordano Bruno et de Henri Bergson*, in «Bullettin de la Societé française de philosophie», LIII, 1959, pp. 249-254 (numero speciale *Bergson et nous*).
[10] G. Scarpelli, *Bergson e la techne. Le origini delle precisione*, in «Intersezioni», 15 (1994), pp. 229-242.
[11] Vedi il recentissimo H. Bergson, *Ipnosi e fantasmi*, trad. e cura di G. Scarpelli, Roma 2012.

forse in seguito all'affermarsi di una vera e propria ipertrofia dell'Ego. Viviamo in un'era in cui – come diceva mio padre Furio – l'*Io! Io! Io!* è un modo per l'individuo del XXI secolo di esibire se stesso, un se stesso spesso fatto di nulla (anzi, più si ha personalità meno si tende alla celebrazione aggressiva del proprio Ego). Occorrerebbe guardare di più alla finestra e guardarsi meno allo specchio, usando l'ingegno e l'immaginazione creativa per capire gli altri e la realtà, e magari cercare di migliorarla.

¶ Sezione Quarta
Sapere.

Scienza interiore

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/11:

Jesuit Scientific Tradition and Ignatian Spirituality

di Agustín Udías

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 22/09/2012. Accettato il 02/10/2012.

Abstract: From its foundation by St. Ignatius in 1540 and linked to its educational work, the Society of Jesus has maintained a continuous and institutional involvement in the natural sciences unparalleled by any other religious order in the Catholic Church. Because its foundation coincided with the beginning of modern science and the educational work in colleges and universities, mathematical and experimental science was soon introduced in their programs. Thus the Jesuit scientific tradition was established. This tradition can be explained by the characteristics of Jesuit or Ignatian spirituality, a mystique of service, understood as a service to God through the apostolic ministry to men. At its core is the emphasis of "finding God in all things" and seeking in their work the greater glory of God. This leads Jesuits sometimes to unconventional work on the frontiers an example of which is scientific work. Jesuit scientists found an affinity between scientific work and their spirituality and try to integrate both together in their lives.

***

1. Jesuits scientific tradition

A few years after its founding in 1540 by Saint Ignatius of Loyola and his first companions, the Society of Jesus began its educational endeavor as the key instrument of its apostolic work. By the 18th century Jesuits ran about 600 schools in Europe, India and Central and South America. Mathematics and astronomy were introduced very early in their educational programs. Thus, Jesuits became involved in the sciences in a way no other religious order has been, their scientific work has been the subject of many studies[1]. Christopher Clavius (1537-1612), professor of mathematics in the Collegio Romano, the Jesuit school in Rome and a model for all other Jesuit schools, can be considered as the founder of the Jesuit scientific tradition. He insisted on the importance of mathematics for the proper understanding of natural philosophy and its central role in teaching in Jesuit schools. The first period of Jesuit work in science runs from 1567, when Clavius began

[1] Among the recent books dedicated to this subject: Luce Girard, (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir,* Paris 1995; Antonella Romano, *La contra-réforme mathématique. Constitution du savoir,* Paris 1999; Mordechai Feingold (ed.), *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*. Dordrecht 2003; Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*. London 2003; Agustín Udías, *Searching the Heavens and the Earth: The history of Jesuit observatories*, Dordrecht 2003; Marcus Hellyer, *Catholic Physics. Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany,* Notre Dame, Indiana 2005.

as professor of mathematics, to 1773 with the suppression of the order. A few names to illustrate this period are in mathematics, Gregoire de Saint-Vicent (1584-1667) founder of school of higher mathematics in Antwerp, Claude F. M. de Chales (1621-1678) professor in Lyon and Giovanni Sacheri (1667-1733), professor in Milán and pioneer of non-Euclidian geometries; in astronomy Christoph Scheiner (1575-1650), professor in Ingolstadt who can be considered the founder of heliophysics, and Giovanni B. Riccioli (1598-1671), professor in Parma, author of a comprehensive textbook on astronomy.

During this time Jesuits established 26 astronomical observatories in their schools. At that time they were almost one fourth of all existing observatories. Two key figures of this period are Athanasius Kircher (1602-1680), polymath and among the founders of geology and Roger Boscovich (1711-1787) a pioneer in modern atomic theory. An important chapter of this period is the saga of Jesuit astronomers in China where, since the arrival of Mateo Ricci (1552-1610) to Beijing, they introduced European astronomy and were for 150 years the directors of the Imperial Observatory. Less known is the work of Jesuit astronomers in India and Indochina. The discovery of America provided the Jesuits with the possibility to study the land, fauna and flora of the new world and to explore unknown territories from Canada to Patagonia. From their interest in geography Jesuits drew the first maps of many regions of America, China, India, Tibet and Ethiopia. When Jesuit scientific work was at its peak it was interrupted by their suppression in 1773.

A new chapter of Jesuit scientific work began with the restoration of the order in 1814. From 1825 Jesuits founded a new network of about 70 astronomical, meteorological and seismological observatories throughout the world. Those installed in Africa, Asia and Central and South America were in many instances the first scientific institutions in these countries. In this period Jesuits made important contributions, especially to the study and forecast of tropical hurricanes and to research in seismology and terrestrial magnetism. Among the relevant figures of this period we can mention Angelo Secchi (1818-1878), director of the Roman College Observatory and a pioneer of astrophysics; Stephen Perry (1833-1889), director of the Stonyhurst Observatory (Great Britain), an early researcher in geomagnetism and solar physics; James Macelwane (1883-1956), professor of Geophysics at Saint Louis University (United States) and director of the Jesuit Seismological Association, and Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) a paleontologist who worked on the early human fossils in China and became famous for his ideas about evolution and the future of mankind. At present Jesuits run 133 universities and about 200 secondary schools around the world. A number of Jesuit professors of science combines today teaching and research keeping alive the scientific tradition of the Society of Jesus.

2. Science and Jesuit spirituality

We come now to the question of how this especial presence of Jesuits in science can be explained. There is no doubt that other religious orders have also had important scientific figures, for example, Gregor Mendel,

pioneer of genetics of the Augustinian Order. With Jesuits, however, we find a continuous and institutional presence since the very early days of their foundation to the present. It is indicative of this especial presence in science that eighteen years after the establishment of the Vatican Observatory, Pope Pius X entrusted the Jesuits with its direction which they keep up today. This dedication to science was present during the first period of the history of the Society of Jesus until its suppression in 1773 and was continued after its restoration in 1814 until our times, as we have seen in the short summary above. It is, then, pertinent to ask what is especial about the Jesuits which explains this continuous dedication to science.

Steven J. Harris wrote one of the first studies which tries to find an answer to this question[2]. He based it only on the Jesuits of the 17th and 18th centuries, but his ideas can be also applied to modern Jesuits. In a very detailed and well founded analysis, Harris puts the basis of Jesuit dedication to science on what he calls the "apostolic spirituality", which is at the core of "Jesuit ideology". The term "Jesuit ideology" was first used by Ritka Feldhay to denote their way of viewing knowledge as a path to salvation[3]. For Harris the main elements of this spirituality are the following. In first place, the emphasis placed on Christian service which channeled religious sentiments outward and into worldly activities not usually associated with religious life. To this he adds an active engagement with the world which leads to a respect for experience or a "testing against experience" and "proof by trial" which became standards of evaluation of ideas and projects. On the scientific field importance was given to experimental aspects of observations and experiments. Thus, for Harris, the apostolic spirituality which constitutes the basic force which shapes the character of the activity of every Jesuit, includes the motivation for scientific work. Another element is an especial "esteem for learning". This leads to what he calls the "sanctification of learning", which is responsible for the enormous effort of Jesuits since their origin in the field of education with the foundation of colleges and universities . According to Harris the sanctification of learning drove them to commitments with secular activities put to the service of ultimately spiritual goals, that is, the salvation of the souls. He sees this work being carried out in three main areas: in education, in European courts and in the foreign missions.

Historical factors, also mentioned by Harris, played an important role. In first place is the coincidence of the foundation of the Society of Jesus with the beginning of modern science and its dedication to education in schools and universities. Jesuits when they established their schools didn't have a doctrinal tradition which conditioned them, as was the case, for example, of Dominicans and Franciscans. Jesuits could incorporate their teaching more easily to the new currents of modern science and thus answer to the social demands of those times. In this way, Jesuits could incorporate in their teaching the new currents of mathematical and experimental sciences. Clavius, with his influential position, made a great effort to introduce teaching of mathematical sciences in Jesuit colleges which was finally accepted in the norms established for all schools by the Ratio Studiorum.

[2] Steven J. Harris, *Transposing Merton's thesis: Apostolic spirituality and the establishment of the Jesuit scientific tradition*, «Science in Context», 3 (1989), pp. 29-65.
[3] Rivka Feldhay, *Knowledge and salvation in Jesuit culture*, «Science in Context», 1 (1987), pp. 195-213.

He insisted that mathematics is a true science, against contrary opinions predominant in the traditional circles of those times, and that they are totally necessary for the study of natural philosophy. The introduction of mathematical sciences as an important element in the programs of Jesuit colleges was also an answer to the growing social importance that modern science was acquiring. Christopher Scheiner was aware of this social demand and of its apostolic importance. In a letter to Johannes Rader he observed that the study of mathematics should be more highly valued among Jesuits. To Paul Gudin, professor of mathematics in the college of Graz, he wrote: "It is evident that mathematics are the nets with which one can catch the elites and nobles and bring them to God's service"[4]. The novelty of Jesuits' dedication to mathematical sciences is manifested in the brief sent to the King of Spain Felipe IV by the professors of the universities of Salamanca and Alcalá de Henares, regarding the upgrading of the Jesuit college in Madrid, Colegio Imperial, into the category of Reales Estudios (Royal Studies) with university rank. They were opposed to the royal plans and argued that it was neither convenient nor "decent" for religious to teach such profane matters as mathematics, astrology, navigation and military science. Jesuits answered that they could justly teach these subjects as they were part of the programs of an ecclesiastic and religious school, and that they were necessary for teaching philosophy and that they serve to avoid "the abusive use by the general public in their forecasts and superstitions"[5].

After the restoration of the Society of Jesus in the 19th century, the presence of Jesuits in science was also justified as an apologetic argument against those who attacked the Church in those times as an enemy of science. The presence of Jesuit scientists and the existence of their scientific institutions was presented as a clear argument against those false accusations and as an example of the compatibility between science and Christian faith. Aloysius Cortie (1859-1925), director of the Stonyhurst Observatory, writing in 1923 about Angelo Secchi noted:

> The enemies of the Holy Church have made such unwarranted use of science as a weapon of attack against her most fundamental truths, that an impression has sometimes been introduced among many of her children that the pursuit of science is damaging and dangerous to faith…Father Secchi is a striking example of one who knew how to unite religion and science[6].

Besides these historical elements bound to the apostolic needs in the educational work in colleges and universities, we should look for some more specific intrinsic elements of Jesuit spirituality. Some elements of the apostolic spirituality can be also found in other modern religious orders (founded after 17th century) of apostolic character, some following the Jesuit example, which don't have a similar presence in science. We have, then, to look for some more specific elements in the Jesuit apostolic spirituality in order to explain this peculiar scientific tradition[7]. We can find the fundamental lines of the so called "Ignatian spirituality", based on the

[4] Steven J. Harris, *Les chaires de mathématiques*, in Luce Giard, *Les jésuites a la renaissance*, 1995, pp. 253-254.
[5] José Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Madrid 1952, pp.72-84.
[6] A. L. Cortie, Angelo Secchi, S. J. (1818-1878). In B. Windle (ed.) *Twelve catholic men of science*, London 1923, pp. 149-164.
[7] Udías, *Searching*, cit., pp. 7-12.

ascetic and mystic experiences of Saint Ignatius, in his two great works: the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions*[8]. The spiritual exercises, a body of prayers and meditations made for one month at the beginning and the end of the training of every Jesuit, and repeated during eight days every year, form the core of this spirituality. There we should search for the motivations which can explain the especial dedication of Jesuits to science. The most important characteristics of the Ignatian spirituality is a mystique of service, understood as a service to God through the apostolic ministry to men[9]. The Constitutions define the aim of the Society of Jesus "not only to assist the salvation and perfection of its own members by the divine grace, but with the same grace intensely to assist the salvation and perfection of their fellow men"[10]. For St. Ignatius this service is understood as a service to the Church. He often repeated in his writings what has become the motto of the Jesuits, that all should be done for the "greater glory of God" (*Ad maiorem Dei Gloriam*). This can be found already in Saint Paul, "do all for the glory of God" (1Cor 10,31), but St. Ignatius added the comparative "greater" to indicate that Jesuits should seek not only the glory of God but the greater glory. In the first meditation of the Spiritual Exercises, "Principle and Foundation", he exhorts that one should act in every occasion «desiring and choosing only what is most conducive for us to the end for which we were created»[11]. The term "more" (*in latin magis*) is an important peculiarity of this spirituality. At any time and circumstance this spirituality motivates Jesuits to seek this "more" in their work. Many Jesuits found it in scientific work.

St. Ignatius stresses also often in his writings about "finding God in all things", meaning a growing awareness that God can be found in every person, in every place and in everything, pointing with this to an attitude of prayer in active life. This is an important aspect present in the last meditation of the *Spiritual Exercises* the "Contemplation to attain love". In this meditation we one is asked «to look how God dwells in creatures, in the elements, in the plants, in the animals, in men [in me, myself], [...] and to consider how God works and labors for me in all things created on the face of the earth». This makes all things, people and circumstances occasions for finding God. Moreover, St. Ignatius by stressing also the humanity of Christ invites one to see that everything human, and there we can include science, can serve for our encounter with God. Jerónimo Nadal, a companion of St. Ignatius, refers to this attitude with the expression "contemplatives in action" for what has been called the "Jesuit way". This implies a union between prayer and action; we can find God in the silence of prayer and in the activity of work. There is, then, no activity, no matter how profane it may look, that cannot be transformed into prayer. Teaching mathematics or physics in a university, observing the light from a distant galaxy or drawing a map of an unknown region are activities that a Jesuit finds perfectly compatible with his vocation and through which he can try to find God in his life. In other religious groups, this may also be their personal attitude, but for Jesuits this attitude stems from the core of their spirituality. Angelo Secchi, the renowned astrophysicist, acknowledged this saying: "The contemplation of

[8] San Ignacio, *Obras Completas. Edición Manual.* Madrid 1991, *pp.* 221-238, 432-646.
[9] Jean-Claude Dhôtel, *La spiritualité ignatienne. Points de repère.* Paris 1991.
[10] S. Ignacio, *Obras*, (*Examen Primero y General*, Cap. 1. 3), p. 466.
[11] St. Ignacio, *Obras*, (*Ejercicios Espirituales*, [23]), p. 229.

God's works is one of the noblest works of the spirit; this is the principal aim of the study of nature"[12]. In this way Jesuits involve themselves in activities, among them scientific research, which others consider incompatible or at least not convenient for religious. We can find them active in social work, as parish pastors, carrying out research in biology or astrophysics or writing poetry, all motivated by the same spirituality of seeking God in all things.

Another aspect of the Ignatian apostolic spirituality is its preference for getting into situations and activities that we can call "frontier work". By this we mean that Jesuits instead of dedicating themselves to traditional pastoral activities inside the Church, they try to get in contact with those outside activities sometimes considered to be non-conventional. Pope Benedict XVI recognized this when he told the Jesuits:

> As my Predecessors have said to you on various occasions, the Church needs you, relies on you and continues to turn to you with trust, particularly to reach those physical and spiritual places which others do not reach or have difficulty in reaching[13].

This explains how we can find a Jesuit praying in a Buddhist monastery or carrying on physical research in a particles accelerator. Jesuits are always driven to frontiers, to places and situations where the Christian message is not yet known. For example, this spirit drove Mateo Ricci and his companions in the 17th century to present themselves in the imperial Court of China as astronomers of the West, adopting the dress and manners of the Chinese scholars. In the 19th century and beginnings of the 20th century, science was considered to be a field alien, if not hostile, to religion. Jesuits felt the responsibility to show with their scientific work that there is no incompatibility between science and faith and that scientific work itself can also be a vehicle to find God. From this expectation emerged the foundation of the network of Jesuit observatories spread out around the world. The modern Jesuit scientist considers the scientific community as his parish, breaking with his presence many barriers of estrangement or a lack of understanding. Daniel Linehan (1904-1987), a tireless seismologist and explorer, aware of his function as priest and scientist, engraved on the base of his chalice: "First Mass at Magnetic North Pole 1954" and "First Mass at South Pole 1958". He was very clear what his priorities were when he told a journalist from Life magazine: «I would give up all my seismology, to celebrate one such Mass as you came to this morning»[14].

3. Jesuit scientists' testimonies.

Jesuit scientists of the 17th to 18th centuries didn't feel the need to justify their activities which they considered to be perfectly normal. Some modern Jesuit scientists, however, did consider it necessary to write about the subject. Secchi was among the firsts to do so. He found his work to be an expression of the compatibility between science and religion, a controversial subject at those times: "True faith is not hostile to science, but both are like two rays coming from the same Sun which should illuminate our mind by

[12] Angelo Secchi, *Le soleil*, Paris 1875, (*Prologue*), 6.
[13] Papal address of Benedict XVI to General Congregation 35.
[14] Charlotte B. Harvey, *The voyage of the Monte Carlo*, Fall 2000.

the way of truth"[15]. Teilhard de Chardin, commenting to a group of young Jesuits on the letter of Father General Johannes Janssen of 1947 about the intellectual apostolate, presented what he thought of the dedication of Jesuits to science in the context of his thought[16]. He began by stressing the enormous importance of science in the modern world saying that it has become what he calls the *Grande Affaire du Monde*, a «human function so vital as nutrition and reproduction». For him scientific research constitutes the arrow head of human evolution. He asked himself why is it so important for us Jesuits to share in scientific research and answered that «this is the form under which the creative power of God is hidden and operates more intensively in nature around us» Through it, he adds, new increases of conscience appear in the world. Teilhard is convinced of the need of the reconciliation of the "problem of the two faiths", faith in God and faith in man. This reconciliation is needed in order to advance the Kingdom of God in the world. For him, these two faiths are in fact the two essential components of a complete human-Christian mystic. Their reconciliation and synthesis cannot be made present in the world unless it is concretely lived and thus the importance of the scientific research of Jesuits. Teilhard ends saying: «We Jesuit priests not only should be interested in scientific research, we must believe in it, since only there the human-Christian mystic develops on which a human unanimity can be established in the future»[17]. Thus, we can find, under a different formulation, the same Ignatian spirituality which finds in scientific research the best means leading to the expansion of the Kingdom of God with the reconciliation of the two faiths. Teilhard expresses in his well-known essay, *Mass on the world*, a different formulation of the Ignatian principle of finding God in all things[18]. In this prayer he consecrates all human efforts and sufferings to God as a universal host on the altar of the world.

In the 1960's there were a good number, nearly 300, of Jesuit scientists in the United States. This motivated some of them to explicitly pose the question about the vocation of the priest-scientist and the Jesuit-scientist. This was a particular aspect of a more general problem of what was called at that time the hyphenated priest, that is, the priest with other professional activities. Frank Haig, a professor of physics, considers that the priest-scientist cannot be only explained by personal interests or by the apologetic role of defense of the Church[19]. For him these are necessary but not sufficient reasons and he proposes that the priest-scientist has primarily a symbolic role in the integration of a life of science and a life of grace. He justified this integration with the need present today in the Church for rethinking its message in the language of the scientific world and thus to be present on the frontiers of knowledge. According to Haig the priest-scientist "attempts to make the world of faith and the world of science

[15] V. van Tricht, *Le Père Secchi*, «Revue de Question Scientifiques», 4 (1878), pp. 353-402, 370.
[16] Teilhard de Chardin, *Sur la valeur religieuse de la recherche. Science et Christ. Oeuvres 9*, Paris 1965, pp. 255-263.
[17] *Ibid.*, p. 263
[18] Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde. Le cœur de la Matière, Oeuvres 13*, Paris 1976, pp. 139-156
[19] Frank. R. Haig, *Vocation of the priest-scientist. Bull,* «American Association of Jesuit Scientists», 36 (1961), pp. 3-21.

transparent to each other". Ernest Spittler, a professor of chemistry, applies these thoughts to the concrete case of Jesuits and puts at the center their role as priests the mediators between God and men[20]. This role must be realized inside the Church and is "mediatorial" to the scientific community, to the Catholic laity and to the non-Catholic. It constitutes a true apostolate, but often a hidden one, and for the Jesuits it will most often be realized in educational work. William Meissner, a psycho analyst, makes a more direct application to the Jesuit-scientist who adopts two roles, of a priest and of a scientist and says that this places one in a situation which is not free of conflict, frustration, insecurity and anxiety[21]. To solve these conflicts he proposes the need to integrate the values of science with the values of Jesuit life. The priest-scientist is primarily a priest and exercises a specifically religious function which is at the same time apostolic and symbolic. It is apostolic insofar as he comes across as one who bears testimony to truth. It is symbolic insofar as he embodies the fullness of the Christian religious life: «He symbolizes, then, the unification in truth of religious and scientific knowledge, of faith and reason, of Catholic wisdom and secular learning, of the Church and modern science». Meissner presents what is specifically Jesuit in what he calls the "Jesuit proposition" that we can understand as meaning the Jesuit spirituality. He begins by considering the means by which the end of the Society of Jesus are to be pursued, as proposed by St. Ignatius in the Constitutions, some which are supernatural and other natural[22]. Applied to the Jesuit-scientist this means the complementarity of the religious ideal of personal sanctity and his dedication to science. For a Jesuit, scientific work must be always apostolic and Meissner interprets this as being "incarnational," that is, sharing in the presence of the incarnate Word of God among men for the sanctification of all human activity. He recognizes the difficulties in carrying out this function which must be a dynamic synthesis between being, in an authentic sense, a man of God and a man of science. This is a complex role, Meissner admits, and consequently there will be always a certain tension in the life of a Jesuit-scientist.

Timothy Toohig, a Jesuit working on particle physics at the Fermilab, tries to find the connection between his work as a physicist and his spirituality[23]. He starts with the consideration that physics seeks to understand the ultimate structure of matter, its elementary constituents and the forces that bind them as well as the origin and final destiny of the universe. For this reason, he says, we shouldn't be surprised that physicists like Albert Einstein and Werner Heisenberg and more recently Stephen Hawking and Steven Weinberg in some of their writings consider problems concerning the ultimate questions of existence and end up talking, in one way or another, about God. Toohig tries to show that there is a certain analogy between the work of physicists and the search for God. He examines how Enstein and Niels Bohr recognize the presence of a hidden mystery behind the structure of the universe which remains always open to new

[20] Ernest G. Spittler, *The priest-scientist in the Church. Bull,* «American Association of Jesuit Scientists», 39 (1962), pp. 30-37.
[21] William W. Meissner, *The Jesuit as a priest-scientist, Bull,* «American Association of Jesuit Scientists», 40 (1963), pp. 25-33.
[22] San Ignacio, *Obras, (Constituciones* X, 3, 813-814), pp. 641-642.
[23] Timothy E. Toohig, *Physics research, a search for God.* «Studies in the Spirituality of Jesuits», 21/2 (1999), pp. 1-26.

intuitions and inspirations. Both, according to Toohig, held an intuitive approach to physical problems and proceed in their work with a deep faith in the existence of an underlying simplicity in the structure of matter. He asks himself if these attitudes are not pointing to an underlying spirituality and to a certain implicit experience of God. Toohig in his analysis uses the concept of "transcendental experience" developed by the German Jesuit theologian Karl Rahner, meaning an experience of the transcendence present in every person which constitutes in itself an "unthematic and anonymous knowledge of God". Toohig thinks that there is a similitude between this transcendental experience and the experience of physicists brought face to face with the mystery of the universe. He affirms that though anonymously, physics research can be considered as a search for God. This similitude may be questionable, but his intention to find a certain "religious" sense in the scientific experience itself may be compared with the Ignatian proposal of finding God in all things. Toohig also presents analogies between certain other aspects of the Ignatian spirituality, for example, the experience of personal redemption at deep levels of life, as presented in the Spiritual Exercises, and the hunger for an ever deeper penetration of the mystery of the universe in physicists' lives. He even dares to suggest that there is a certain similitude between Einstein's experience in the discovery of new physical theories and St. Ignatius' mystic experience about creation beside the Cardoner River.

More specific is the approach of José Gabriel Funes, present director of the Vatican Observatory, who begins by stating that the Jesuit scientific tradition has its roots in Jesuit spirituality[24]. He discusses the challenges to the Christian faith that science poses today and the call to the "scientific apostle" to be present at the frontiers between the Church and the world of science and offers his own testimony that there is no true conflict between them. To the practical objection that there are for a priest today other more urgent problems, Funes answers with the incident of the anointing of Jesus in Bethany (Mc 14, 3-9) to justify what can be considered as a life "wasted" in the study of galaxies, but accomplished in the service of the Lord. He ends with the idea, already mentioned by others that the priest-scientist serves as a bridge between the Church and the scientific community. Another member of the Vatican Observatory, Paul Gabor tries to answer the question: Is Jesuit involvement in science an expression of the Jesuit identity itself, i.e. of the Order's charisma, or is the result external influences[25]? He begins with a review of the scientific work in the Society from Clavius in the 16th century to the General Congregation 31 in 1961. Analyzing the motivation behind this work, Gabor presents first the external motivations, such as those apologetic and utilitarian which he considers not sufficient. Then he examines the internal motivation and connects scientific research with Jesuit spirituality in St. Ignatius' Constitutions and Spiritual Exercises. Gabor states that "science is done in the Society for its own sake as a true spiritual quest". Thus, he claims that extraneous reasons as pragmatic, pastoral, pedagogical and spiritual are not necessary and the fundamental

[24] José G. Funes, *Una imagen evangélica para el apostolado científico* (Mc 14, 3-9), «Rev. de Espiritualidad Ignaciana», 37, (2007) 87-95.
[25] Paul Gabor, *Jesuit identity and science. An inside look*, in En Petra Čemus (ed.) *Proceedings of the Bohemia Jesuitica Conference* (Prague 25-27 April 2006) Prague 2010, pp. 647-660.

motive for Jesuit scientists is research itself. He asserts also that one can find many parallels between scientific life and the spiritual life. Regarding physics in particular, Gabor finds that there are several aspects of work in physics, such as playfulness, sapiential knowledge and the ethical and ascetic implications and dimensions that show its spiritual affinities. He ends saying that "there is an unmistakable affinity between science and Ignatian spirituality".

In these few testimonies we have seen that Jesuit scientists themselves see their activity not only as compatible with but as a consequence of the Ignatian spirituality and justified by itself and not only by apostolic or utilitarian motivations. We have also seen that there is a true effort to show the affinity between the scientific work and this spirituality, though it is not completely clear in what this affinity consists. Gabor recognizes that there are testimonies rather than in-depth analyses but finds frustrating the lack of systematic studies concerning the spirituality of scientific work. Funes states that among Jesuits there are different ways to spiritually live the scientific apostolate, as there are many different ways to live the Jesuit vocation itself. As an example, he presents the differences between Matteo Ricci and Teilhard de Chardin, and he identifies himself more with the former[26]. All testimonies start with the premise that for much of its history Jesuits have distinguished themselves in the Church as belonging to the institution which has had and still has a special dedication and involvement in science. They conclude that, in some way, this involvement must be related to Ignatian spirituality, which is the foundation of Jesuit life, though this relation is expressed from different points of view and that further studies are needed.

4. Science practice and Jesuit life

There is still a question we must consider about how dedication to science was actually lived by Jesuits in the context of their own religious order and how was it seen by other Jesuits, especially, by their superiors. In the first place, we have to take into account that scientists were and are always a small minority among Jesuits. Their training somehow separates them from the rest of their brethren, mainly dedicated to theology, philosophy and humanities or to direct pastoral work. It is true that they have followed a similar theological and philosophical training, but their scientific training and work is not shared by the rest. This explains that sometimes the Jesuit scientist may feel himself a little misunderstood or isolated in his work, somewhat like an outsider in his own community. Superiors also sometimes regret they cannot dedicate scientists to other works they consider more useful.

Mordechai Feingold examines in detail the situation with Jesuit scientists in the 17th and 18th centuries and he asks: why among them there are no first line scientists like Galileo, Descartes or Newton[27]? Though we may dispute the relevancy of the question, since scientists at that level are so rare that it is difficult for an institution to contribute even one of them. But the question has Feingold examine a series of circumstances that place obstacles in the activities of Jesuit scientists. He even wonders whether there

[26] Funes, *Una Imagen*, cit., p. 92.
[27] Mordechai Feingold, *Jesuits: Savants*, in M. Feingold (ed.), *Jesuit science*, cit., pp. 1-45.

is not a real incompatibility between the Jesuit vocation and the dedication to a secular science, since for them science is always a means to an end and not an end in itself. We have to admit that for a Jesuit scientific work, as any other activity of a Jesuit, is finally oriented to the apostolic end of the salvation of the souls. However, this doesn't invalidate their dedication to science, since even the greatest scientists had a variety of motivations in their work.

The purity of the pursuit of science for its own sake is actually a little myth, as has been shown by the sociologist of science Robert K. Merton[28]. Feingold examines a series of practical problems which might place obstacles in the progress of the scientific career of a Jesuit. Among them he points to the little interest of the superiors for this type of studies and the urgency to attend to other things considered more important. A concrete instance is the precedence given by superiors to the teaching needs in the colleges and universities over research. This problem shows itself also in the priority given to the publication of textbooks over those of research. Feingold states that Jesuits excelled more as professors and trainers of others in science than as researchers by themselves. For example, students in Jesuit schools being scientists like Torricelli, Descartes, Laplace, Volta, Buffon and Lalande. Other obstacles in the scientific work of Jesuits, according to Feingold, are the superiors' warning against novelties, the rules for the unity of doctrine, the interior censorship of the order and the autocensorship of the authors themselves. A concrete problem that affected Jesuit scientists in the 17th and 18th centuries was the acceptance of the Copernican system in astronomy and of atomism in physics. We have to accept the presence of these problems, recognized by the Jesuit scientists themselves, but they were not insurmountable obstacles. Also, we cannot separate so drastically teaching and research; if Jesuits were so good science teachers was because they united teaching and research.

Jesuit scientific work in the restored Society after 1814 was largely centered in observatories and universities. In these years there were no longer prejudices against scientific theories since science separated from philosophical and theological questions. Jesuit scientists had complete freedom in their work in scientific fields. For example, Teilhard de Chardin never had any problems with the publication of his scientific work. Moreover, superiors advised him to stay in the scientific field and not to enter theological questions. Work in the new observatories, founded after 1824, was highly esteemed by Jesuits and fostered and encouraged by superiors until the s 1970's, when it began to decline. In 1893 Father General Luis Martin referred to the work done in the Observatory of Manila (Philippines) saying that it contributed not only to the "splendor of science and the good name of our Society, but also to the utility of scientists and the help of souls, which is the end of all our studies and work according to our institute"[29]. Pierre Lejay (1998-1958), director of the Observatory of Zikawei (China), complained in 1933 that the scientific work of the observatory was not sufficiently appreciated in the Jesuit Chinese Mission and that some missionaries considered it a waste of time. Father General Wlodmir

[28] Robert K. Merton, *The sociology of science. Theoretical and empirical investigations*, Chicago,1973, chap. 15.
[29] *Archivum Romanum Societatis Iesu* (*ARSI*), *Letter to Fr. Miguel Saderra* (3 Nov 1893), *Letters of Fr. Luis Martín*, 1892-1906,pp. 158.

Ledochowski wrote to him telling him that «he personally has always protested against this unjust opinion» and pointed to «the high importance of the intellectual work and the appreciation it has always had by the Church and the missionary traditions»[30]. We can conclude that scientific work still enjoys a general high esteem among Jesuits, except for some criticis who don't understand its importance.

In modern times the emphasis on teaching, which we saw in the previous period, is still present, owing to the increase in the number of universities managed by Jesuits and the need of the presence of Jesuit professors in the departments of science. Ernesto Gherzi (1886-1976), last director of Zikawei Observatory and afterward working at the Jesuit Geopysical Observatory in Montreal, complained in 1970 about the little support he found among other Jesuits in his geophysical research. Louis Larendeau, Provincial of the Jesuit French Canadian Province, acknowledged that often superiors are not familiar with the world of science so that the vocation of Jesuit scientists is often unrewarding, especially for those that dedicate themselves to research. Teaching, however, he concedes, is more recognized and accepted[31]. Carl-Henry Geschwind writing in the context of modern Jesuit work in seismology in the United States considers also, like Feingold, whether Jesuits worked in science for its sake or were they seeking other ends. He states that in the 19th century Jesuit scientific tradition had faded away and that in North America «an ideological distaste for unfettered reseach» developed[32]3. This is to ignore figures like Angelo Secchi, Stephen Perry and Benito Viñes who in the 19th century made significant and lasting contributions to astrophysics, geophysics and meteorology. He contrasts the attitudes toward seismological research of Frederik Odenbach and James Macelwane, considering that only the latter had a true scientific mentality. We have already mentioned the complexity of the motivations in scientific work and how the presence in Jesuit scientists of an ultimate religious end doesn't invalidate their work as scientists.

Conclusion

We have seen how Jesuits from the early days of their founding in the 16th century have shown a continuous and institutional commitment to the natural sciences unparalleled by any other religious order in the Catholic Church. This work had different characteristics in the two periods of the Jesuit history, the first between 16th and 18th centuries and the second from the 19th century to the present. The foundation of the Society of Jesus coincides with the beginning of modern science and in consequence Jesuits introduced the new approaches of mathematical and experimental science in their educational work in the network of their schools, colleges and universities. The presence of Jesuits in science has continued along their whole history. Besides pragmatic and apostolic motivations, one can find a

[30] *ARSI, Letter to Fr. P. Pierre Lejay* (17 April 1933). *Letters by Fr. Wlodmir Ledochowski*, 1915-1942, pp. 482-483.
[31] *Letter of the provincial of the French Canadian Province Louis Laurendeau to Fr. Ernesto Gherzi* (Montreal, 3 February 1970) Saint-Jérôme, ASJCF, pp. 214-235.
[32] Carl-Henry Geschwind, *Embracing science and research. Early twenty-century Jesuits and seismology in the United States*, «Isis», 89 (1998), pp. 27-49.

foundation for this work in Ignatian apostolic spirituality. The core of this spirituality is the stress in finding God in all things, the union of prayer and work, the search for what leads to the greater glory of God and the preference for the work on the frontiers. This has often involved Jesuits in unconventional activities and situations such as scientific research. Jesuit scientists reflecting on their work acknowledge also this especial affinity between science and their spirituality and are aware of the difficulties of this vocation, being at the same time priests and scientists.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Contributi/2:

In pellegrinaggio verso il Sé. La Sapientia *come conoscenza interiore in Charles de Bovelles.*

di Cesare Catà

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 06/09/2012. Accettato il 15/09/2012.

Abstract: The anthropological ideal of man as "homo faber" defined by the French philosopher and pilgrim Charles de Bovelles (1479-1567) constitutes an original and relevant moment in the development of the modern conception of interiority. Following in the footsteps of Marsilio Ficino, Nicholas of Kues and his mentor Lefèvre d'Etaples, Bovelles deepens the neoplatonic conception of microcosmus and theorizes a definition of *sapientia* as a real knowledge of the human essence. In his thought is originally described a notion of personal ego as an image of divine truth. Charles de Bovelles represents an intriguing example of the new reflection on human personality developed in Europe in XVI Century, and shows several connecting points with contemporary psychology.

***

Il tema agostiniano e dionsiano dell'interiorità umana quale ricettacolo della divinità – il quale assumerà una specifica importanza nella riflessione di Lutero per la definizione della teologia della Riforma – trova una teorizzazione importante nella filosofia neoplatonica cristiana che, nel Quattrocento, vede i suoi massimi esponenti in Nicola Cusano e in Marsilio Ficino. Tale linea filosofica descrive, nelle nozioni di "microcosmo" e "macrocosmo", un rapporto di reciprocità ontologica tra la finitudine dell'essere umano e l'*infinita unitas* del principio divino; in base a questa reciprocità, l'essere umano è concepito quale *imago dei*, vivente immagine di Dio. L'interiorità si pone così come l'oggetto di studio primario per la comprensione del mistero della trascendenza, e i confini tra la dottrina teologica e la riflessione antropologica tendono a sfumare, aprendo la strada per la nuova riflessione di matrice psicologica che verrà a svilupparsi in Europa a partire dal XVI secolo. L'intelletto, con le sue facoltà ausiliari quali la memoria, la fantasia e l'immaginazione, giunge così a porsi come primario oggetto d'indagine della filosofia del Rinascimento.

Nel quadro di tale sviluppo culturale, un momento importante è rappresentato dalla riflessione sull'ideale dell'*homo faber sui* che il pensatore piccardo Charles de Bovelles (1479-1567) propone nel suo sistema di pensiero. Filosofo e pellegrino, Bovelles dedica la sua vita alla contemplazione interiore come perfezionamento dello spirito. Facendo proprie le lezioni cusaniana e ficiniana sulla scorta del suo maestro e

mentore Lefèvre d'Etaples, Bovelles approfondisce la nozione neoplatonica di microcosmo, con un'attenzione specifica all'idea di *sapientia* come conoscenza dell'essenza dell'uomo[1]. Nel suo pensiero viene così a delinearsi in modo originale un concetto di sé personale come immagine della verità divina, il quale costituisce un significativo momento nello sviluppo dell'idea di interiorità individuale nella prima età moderna.

1. La Sapienza come realizzazione divina dell'uomo

Nel Prologo del *De Sapiente*, opera composta nel 1509 e dedicata a al vescovo di Lodève, Guillaume Briçonnet, Charles de Bovelles chiarifica gli elementi fondamentali del suo ideale di Sapientia. Essa consiste in una "autoconsapevolezza" (*gnaritas sui*) dell'essere umano riguardo il suo peculiare stato ontologico. Prendendo le mosse dal celebre motto socratico del "conosci te stesso" (γνωθι σεαυτὸν), da un lato, e dal *Salmo* XLVIII, dall'altro lato, Bovelles definisce la Sapienza come la coscienza, propria del singolo individuo, di essere uomo in senso proprio:

> Si ei diviniloqui psalmi summa hominis stultiam attestantur sui esse ignorationem licet profecto contrariam illi sapientiam arbitrari sui esse gnaritatem. Homo enim inquiunt cum in honore esset non intellexit: comparatus est brutis et iumentis insipentibus et simili factus est illis[2].

La degradazione dell'essere umano al livello delle bestie e dei vegetali dipende, secondo Bovelles, dalla insipienza concernente la sua stessa natura. Nel disconoscere la "grazia" (*decor*) che fonda la sua essenza – quale creatura razionale (*rationalis*), immortale (*immortalis*) e immagine di Dio (*imago Dei*) – , l'uomo diviene un essere inferiore. Per Charles de Bovelles, pertiene all'uomo un ruolo ontologico unico e specifico all'interno dell'universo. La nozione bovilliana di *decor* può essere accostata, in prima analisi, alla dignitas di cui ha parlato Pico della Mirandola: entrambi i concetti si riferiscono alla specificità antropologicamente divina dell'uomo, specificità che lo distingue dal resto delle creature[3]. La *Sapienza* consiste, in questo senso, nella consapevolezza di tale specificità.

Nel Prologo del libello, il filosofo piccardo offre una preliminare definizione della nozione di Sapientia, descrivendola come quella virtù che rende tale un uomo: «erit que hinc aduersatur sapientia ea virtus: que hominem sistit continent figitque homine que illum vetat ex inferioru confortio liminibus excedere humanis»[4]. Poiché la *Sapienza* è l'elemento essenziale dell'umano, si può dedurre che, conformemente a tale impostazione, solo il *Sapiente* possa considerarsi quale uomo in senso proprio. In altri termini, l'umanità rimane un'essenza potenziale in colui che non fa esperienza della

[1] Per una introduzione all'opera di Bovelles, cfr. T. Albertini, *Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles*, in K. Gloy (a cura di), *Das Anlogiedenken – Vortösse in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, Bonn 2000, pp. 184-212.

[2] Charles de Bovelles, *De Sapiente*, Paris, 1510; Stuttgart 1970 p. 116 .

[3] Cfr. M. Allen, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)*, Firenze 1997.

[4] C. de Bovelles, *De Sapiente*, p. 116.

autoconsapevolezza della propria natura. Il discorso di Bovelles è icasticamente esemplificato in questa sua vignetta filosofica:

In questa raffigurazione l'*homo studiosus*, a differenza dell'*homo sensualis*, dell'*homo vitalis*, dell'*homo mineralis* – emblemi antropologici della degradazione umana ai livelli delle bestie (per lussuria), dei vegetali (per gola), dei minerali (per accidia) – è colui che ha raggiunto la virtù razionale, consistente nella coscienza della sua essenza. Come possiamo osservare, Bovelles sviluppa in una direzione originale la topica squisitamente rinascimentale della *Sapienza* umana come nesso tra umano e divino[5]. Nel *De sapiente* , il ruolo centrale è giocato dal concetto di autocoscienza. Essa infatti determina quella virtù in grado di sconfiggere i peccata che degradano l'individuo al di sotto dell'essenza umana.

In ultima analisi, il Sapiente è colui che realizza di essere umano. Si intenda qui il termine "realizza" nell'accezione dell'inglese *realizing*, e che la lingua italiana mantiene preziosamente nella sua duplicità: il *Sapiente* è, da un lato, colui che realizza la propria umanità nel senso che, facendone esperienza, la porta a compimento; dall'altro lato, e correlativamente, il Sapiente è altresì colui che realizza di essere umano nel senso che si accorge, divenendone cosciente, dell'essenza della natura che fonda la sua stessa essenza.

All'interno di tale contesto, possiamo comprendere come l'immagine dello specchio, fatta propria dal pensatore di Noyon nel suo libello, assuma un'importanza ermeneutica cruciale. Gli esseri umani, leggiamo nel *De Sapiente*, possono essere considerati alla stregua di specchi riflettenti. Significativamente, nella vignetta filosofica che apre quest'opera condensandone nei suoi significati iconologici il messaggio fondamentale,

[5] Cfr. C. Ernst, P. O. Kristeller, J.Randall, Jr. *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948.

la *Sapienza* è rappresentata come una donna seduta che stringe uno specchio nel palmo della mano destra. Di fronte a lei troviamo la *Fortuna*, rappresentata come una donna bendata che tiene una ruota nella mano sinistra:

Tenendo presente il valore dialettico delle vignette di Bovelles, le quali sono da intendersi come parti integranti del suo discorso filosofico[6], vediamo l'importanza di questa illustrazione posta all'inizio del libello. Osserviamo, in particolare, l'immagine dello specchio che qui compare direttamente associata alla personificazione della *Sapienza*, quale suo attributo fondamentale.

Nella vignetta bovilliana, *Sapienza* è posta agli antipodi rispetto a *Fortuna*. *Sapienza* è per il *Sapiens* ciò che *Fortuna* è per l'*Insipiens*. *Sapienza* è seduta su di un cubo, *Fortuna* si di una sfera (*sedes virtutis quadrata, sedes fortune rotunda*, sottolinea Bovelles): il filosofo sta evidentemente facendo cenno alla *status* di "stabilità" della Sapienza nella condizione umana, rispetto alla casualità contingente della Fortuna.

Una grande rilevanza simbolica è assunta dagli oggetti che *Fortuna* e *Sapienza* stringono nelle rispettive mani quali loro emblemi. Nella mano sinistra di *Fortuna* troviamo una ruota alla cui sommità siede un re; ai lati e sotto la ruota riconosciamo altri uomini aggrappati, in attesa che essa giri. La metafora di Bovelles è diretta quanto potente: l'umanità, nelle mani di *Fortuna*, è in balìa di avvenimenti temporali ciechi, che possono renderlo temporaneamente e fortuitamente re, così come povero, a seconda di eventi casuali indipendenti dall'individuo. Quella determinata dalla *Fortuna* è una dimensione esistenziale nella quale l'uomo non può guidare il proprio destino, essendo alla mercé degli eventi. Tale è la condizione dell'*Insipiens*.

Con un contrario portato simbolico, *Sapienza* stringe nella mano destra uno specchio, nel quale l'immagine del suo volto è perfettamente riflessa. Nella cornice dello specchio, riconosciamo dipinti il sole, la luna e le galassie stellari. Esattamente come la ruota stretta dalla *Fortuna* è immagine essenziale del modello antropologico dell'*Insipiens*, così lo specchio è l'emblema del *Sapiente* e della condizione esistenziale incarnata da tale modello antropologico. Da un punto di vista concettuale, l'autoconsapevolezza del *Sapiente* è dunque il contrario, per Bovelles, rispetto all'essere inermi vittime del destino.

Consideriamo il prezioso dettaglio della cornice dello specchio della *Sapienza* nella vignetta. Le stelle dipinte attorno allo specchio esprimono l'idea del *Sapiente* (l'uomo che, "riflettendosi", diviene consapevole di sé) quale centro dell'universo. Siamo di fronte alla originale interpretazione bovilliana dell'uomo come Microcosmo definita, pochi decenni prima da Marsilio Ficino con un non dissimile tenore. Facendosi *Sapiente*, divenendo cioè propriamente uomo nella autoconsapevolezza, l'individuo bovilliano, come già nella lezione ficiniana, riconduce la totalità delle forze del destino ai moti dell'anima del singolo soggetto[7].

[6] Per questo tema, cfr. A. H. K. Dollé. *Making Figures: A Way of Philosophizing in the De Sapiente*, in T. Albertini, M. Ferrari (a cura di), *Charles de Bovelles Liber de Sapiente*, cit., pp. 308-17.

[7] T. Moore, *The Planets Within: Marsilio Ficino's Astrological Psychology*, Lewisburg 1982.

Possiamo infine osservare un ulteriore particolare dell'immagine non privo di significato: ossia il fatto che *Fortuna* stringa la ruota, suo emblema, nella mano sinistra, mentre Sapienza abbia l'emblema dello specchio nella sua mano destra. Nella cultura europea medievale-rinascimentale, il lato sinistro si riferisce sempre, a livello simbolico, al male, così come il lato destro simboleggia il bene. Bovelles sta implicitamente suggerendo l'idea della *Sapienza* quale sentiero verso la felicità e la libertà degli esseri umani, di contro alla perdizione dolorosa connessa con la supremazia della *Fortuna* sull'esistenza del soggetto.

Nel *Prologo* del *Libello* Bovelles dichiara, chiarificando questo medesimo punto, che «Erit item sapientia immobilis quedam in humanitate mansio, proporium bonorium ac naturalium suorum munerum sincera lux»[8]. Il pensatore piccardo fa riferimento, a questo proposito, a Dionigi l'Areopagita, che egli conosce attraverso il tramite ficiniano (avendo avuto la possibilità di leggerlo all'interno del circolo di Lefèvre d'Etaples, nel quale ci si riferiva alle traduzioni del filosofo italiano). Bovelles riprende l'idea dionisiana della *Sapientia* come *coniunctrix* tra l'essere umano e il principio divino.

Questo riferimento bovilliano a Dionigi è di grande rilevanza. Anzitutto, esso tradisce come il pensatore francese si concentri, riguardo la nozione della sapienza, sul tema teologico della *beatificatio* o *théosis*, come già avevano fatto Cusano[9] (con il principio antropologico della *filiatio Dei*) e Ficino (con il principio antropologico dell'*homo quasi Deus in terra*).

Inoltre, il riferimento all'Areopagita corrobora ulteriormente l'importanza riservata da Bovelles all'immagine del *Sapiente* quale uomo-specchio. Dionigi ha infatti affermato che l'uomo, allorquando diviene propriamente l'immagine della sua vera natura, egli diviene l'immagine dell'eternità[10]. La metafora bovilliana dello specchio si ricollega dunque fortemente alla analogia della natura umana compiuta con l'essenza di Dio descritta da Dionigi[11]. Alla luce di tale legame con l'Areopagita, riferimento importante tanto per il sistema cusaniano che per quello ficiniano, possiamo affermare che la concezione bovilliana del *Sapiente* quale specchio mistico rappresenti l'ideale antropologico che Cusano definisce nell'uomo come *filius adoptivus Dei*, e Ficino nell'uomo quale *Deus in terris*.

Significativamente presente nel Prologo e nella introduttiva vignetta filosofica inziale, l'idea del *Sapiente* come specchio mistico è dunque, in questo senso, cruciale nel *De Sapiente*. Essa viene ulteriormente approfondita dal filosofo nel capitolo XXVI dell'opera, come ora risulta utile osservare.

2. L'interiorità umana come specchio dell'universo

Tenendo presente l'importanza che il *Prologo* bovilliano conferisce alla concezione del *Sapiente* quale specchio mistico, il capitolo XXVI dell'opera, in cui tale tema viene specificamente preso in esame, assume una particolare importanza. In questo capitolo, infatti, Charles de Bovelles chiarifica in dettaglio il principio dell'*homo universi speculum*. Ciò che il

[8] C. de Bovelles, *De Sapiente*, 116
[9] Cfr. N. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa* , cit.
[10] See: H. U. von Balthasar, *Denys*, in J. Fessio, J. Riches (a cura di), *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, San Francisco – New York 1984.
[11] Cfr. Y de Andia, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996.

filosofo propone è l'idea di una fondamentale corrispondenza la natura umana e quella dello specchio: «Eadem homini que est specula natura». È proprio tale aspetto "speculare" a rendere l'uomo unico nell'insieme delle creature dell'universo: «Homo nichil est omnium et a natura extra omnia factus est et creatus est [...] naturalem speculum abiunctum et separatum ab universorum ordine»[12].

Al pari di uno specchio, l'essere umano, per ricevere le "immagini" (vale a dire per comprendere) del resto delle creature, deve porsi come differente e opposto rispetto ad esse. «Speculum enim natura est ut adverusm et oppositum sit et cuius in sese ferre debet imaginem»[13]. Ogni cosa creata appare, nello specchio-comprensione dell'uomo, riflessa nella sua quidditas, nella sua più vera essenza. Così come ogni cosa, al fine di essere riflessa in uno specchio nella sua immagine verace, deve porsi di fronte ad esso, similmente l'essere umano, per comprendere la realtà, deve porsi come distinto e peculiarmente separato dal resto delle creature, affinché si mostri la loro reale natura nella comprensione umana.

Nella terminologia che Bovelles, come già Cusano nel *Sermone* CCXVI *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?*, riprende da Aristotele per declinarla verso concezione neoplatoniche distanti da quelle dello Stagirita, il *locus* dell'essere umano viene definito come peculiare all'interno della creazione universale, in quanto non circoscrivibile in modo definitivo e limitato. Con locus Bovelles intende lo status ontologico dell'uomo, distinto rispetto a quello del resto delle creature in quanto l'essere umano riflette nella propria comprensione le reali immagini della realtà.

Osserviamo il retroterra neoplatonico delle argomentazioni bovilliane. Il pensatore piccardo asserisce nel *De Sapiente* che nessun ente può apparire nella sua essenza essendo presente nel luogo in cui si trova. Dunque, l'immagine essenziale di una data creatura trova consistenza laddove essa non è. Più specificamente diremo che, benché le creature siano presenti nel mondo con la loro immagine, il loro specifico *locus*, o status ontologico, è extramondano, trascendente. L'essere umano, in questo contesto, è lo specchio nel quale si riflettono le immagini reali (extramondane) degli esemplari immanenti (*mondani*) delle cose: «Verus igitur et specula et homini locus est in oppositione extremitate distantia et negatione universorum ubi omnia non sunt ubi nichil actu est»[14].

Possiamo ben comprendere i connotati della metafora bovilliana dell'*homo-speculum*. Come uno specchio, l'essere umano è opposto (cioè ontologicamente differente) rispetto al resto delle creature. Esse, trovando il proprio locus metafisica in quella alterità ontologica che la mente umana rappresenta, sono "riflesse" nella comprensione dell'essere umano nella loro essenza trascendente.

Per illustrare e approfondire la sua concezione, Bovelles utilizza una comparazione di tipo cosmoloogico: l'essere umano è specchio delle cose, non diversamente da come la terra, al centro dell'universo, è specchio delle stelle. «Quicquid firmamento inest fieri in terra potest sicut quicquid est in mundo fieri potest in homine»[15]. Ciò che è presente nell'universo rivela se stesso nel riflesso della terra, così come ciò che è presente sulla terra

[12] C. de Bovelles, *De Sapiente*, p.133.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

rivela se stesso nel riflesso dell'uomo. La ficiniana idea dell'essere umano come Microcosmo trova dunque una originale prosecuzione nell'immagine dell'*homo-speculum* bovilliano.

Occorre precisare come questa concezione di Bovelles dell'uomo quale specchio universale non si riferisca a una generica condizione antropologica. Soltanto il Sapiente può essere considerato specchio universale. Si ricordi, in questo senso, la definizione del *Sapiens* proposta da Bovelles nel *Prologo* del libello come uomo in senso proprio, essendo colui che realizza la natura umana.

Il filosofo francese approfondisce tale discorso facendo ricorso alla nozione medievale di species. La specifica a preminente specie dell'essere umano (*precipua homini species*) è appunto costituita dalla *Sapientia*. Quest'ultima è a sua volta, per definizione, *species omnium*, in quanto essenza soggiacente alla totalità delle creature. Poiché, alla luce di ciò, la specie precipua dell'uomo e la specie universale coincidono, l'essere umano può considerarsi il fulcro ontologico di ogni ente (*omnium potentia*).

Dunque, la *Sapienza* è infine il metafisico punto di connessione tra l'individuo umano e l'universo, tra la finitudine del singolo soggetto e il principio divino infinito. È in questo senso che il *Sapiens*, nel pensiero di Bovelles è definito come *species universalis*; e l'uomo, conseguentemente, quale misura rerum, centro e apice della creazione. Nella natura umana, si dà una sintesi della natura di ogni creatura.

Al termine della creazione, afferma liricamente Bovelles, non vi era alcun contemplatore dell'universo, nessun *omnium speculator*, nessun *universorum oculus*; l'uomo è precisamente quest'occhio riflettente, questo universale *oculus-speculator*. Per sua stessa natura, essendo l'occhio-specchio distinto e oppositivo rispetto al resto del creato al fine di contemplarlo, non vi è un locus specifico in cui l'umano debba consistere: «vidit Deus nullum supremo huic oculo inter cetera superesse locum»[16]. Da un punto di vista ontologico, l'uomo non possiede dunque un *locus* specifico, essendo una sorta di sintesi universale al di là di ogni specie singolare. Tale è il concetto di decor proposto da Bovelles nel *Prologo* per definire la condizione antropologica.

L'uomo si pone al termine della creazione divina, per via della necessità di una contemplazione attiva degli entia creati. La *quidditas* umana risiede perciò in questa capacità contemplante, capacità di riflettere (specularmente) la realtà all'interno della propria anima. Tenendo presente che l'apparato etimologico-semantico del latino videre è intimamente correlato con il concetto di *Sapienza*, comprendiamo come l'equivalenza che Bovelles propone tra il *Sapiens* e il *contemplator mundi* possegga una radice profonda. Se la *visio* è *Sapientia*, non sorprende che il *Sapiente* sia considerato come colui che intelligentemente contempla, riflettendolo in sé, l'universo.

Bovelles può infine affermare che la creatura umana è ciò che colma il *vacuum* residuale della creazione divina, costituito dall'assenza di una contemplazione attiva di essa. Ciò significa in altri termini che il *Sapiente*, riflettendo *per contemplationem* l'universo nella propria anima, redime lo iato abissale che separa l'universo dal Creatore, la finitudine del terrestre dalla trascendenza celeste. Tornava così a rivivere, nel filosofo piccardo,

[16] *Ibid.*

l'ideale antropologico di Ficino e di Cusano, in una interpretazione originale che fondata sulla metafora dello specchio.

3. Bovelles e l'*homo faber sui* nella cultura rinascimentale

La concezione tipica della filosofia rinascimentale dell'uomo come Microcosmo viene articolata dunque da Bovelles nel *De Sapiente* attraverso la metafora dello specchio in una originale prospettiva. Come già il suo mentore Lefèvre d'Etaples, Bovelles si fa interprete dell'idea di *Sapientia* quale possibilità di beatificatio dell'umano, un'idea sulla quale i sistemi di Ficino e di Cusano avevano particolarmente insisto[17]. L'originalità bovilliana, che riflette l'importanza dell'influenza lulliana sui suoi ideali filosofici ed esistenziali, consiste nella peculiare antropologia che egli traccia a partire dai presupposti metafisici del suo sistema.

Possiamo anzitutto osservare questa originalità tramite un confronto tra il *De Sapiente* di Bovelles e l'*Oratio* di Pico della Mirandola[18] e, in particolare, comparando i concetti – in apparenza prossimi, ma in realtà assai fondamentalmente distinti – di *dignitas* e *decor* che il filosofo italiano e quello francese hanno rispettivamente elaborato per una definizione della quidditas umana.

In primo luogo, risulta importante notare come la centrale metafora dello specchio utilizzata da Bovelles nella definizione della nozione di decor prenda le mosse da quella tradizione cusaniana che trovava in Dionigi, in Eriugena, in Lullo e in Eckhart i suoi antecedenti, e che Lefèvre d'Etaples avrebbe sistematizzato ponendo le basi del Neoplatonismo francese del XVI secolo. Tale tradizione fu sostanzialmente estranea a Pico[19].

L'immagine dello specchio, di cui abbiamo rilevato la presenza nel *Prologo* nel Capitolo XXVI del *De Sapiente*, è altresì presente in quest'opera nel Capitolo IX, nel quale l'occhio umano è definito *speculum animae*; nel Capitolo XLII, in cui Dio è descritto come un infinito specchio cristallino; nel Capitolo XLVII, allorquando Bovelles parla delle visioni angeliche di Dio come di uno specchio privo di immagini. Tutti questi riferimenti possono ricondursi all'utilizzo che già Cusano, sulla scorta della tradizione neoplatonica sopraccitata, fa della metafora teologica dello *speculum* di paolina memoria[20]. Essa giunge ad esprimere nel filosofo di Kues l'idea di una relazione tra essere umano e principio divino, nella quale quest'ultimo è icasticamente paragonato a uno *speculum sine macula*, osservato da differenti punti di vista dagli esseri umani i quali, come specchi imperfetti, a loro volta riflettono la natura divina[21].

---

[17] Cfr. M.de Gandillac, *Lefèvre d'Étaples et Charles de Bovelles*, cit. Per uno sguardo generale su questa tematica, vedasi B. McGinn, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifteenth Century*, New York 1994.

[18] Cfr. P. della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate,* Firenze 1942.

[19] Per il rapporto tra Pico e la tradizione di Cusano, vedasi K. Flasch, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli (a cura di) *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 170-192.

[20] Per la metafora dello specchio in Cusano, vedasi H. Schwaetzer (a cura di), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005.

[21] Per questo tema in Cusano, vedasi G. Cuozzo, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, cit.

Dal canto suo, Pico della Mirandola asserisce che Dio, avendo terminato la creazione, diede vita all'uomo affinché questa potesse essere attivamente contemplata. Ma, la creazione essendo giunta al suo termine, occupando ogni spazio possibile, all'uomo non ne fu assegnato specificamente nessuno, ma fu lasciata nelle sue mani la possibilità di utilizzare l'intelletto per assimilare il suo status ontologico a quello degli angeli, o di divenire schiavo delle passioni, facendosi simile alle bestie[22].

Come non occorre sottolineare, trattasi del medesimo discorso svolto nel *De Sapiente* bovilliano. Tuttavia, sul piano mistico la concezione di Pico si stacca da quella di Bovelles, modellata sull'ideale filosofico cusaniano. In Pico, l'essere umano è concepito come un soggetto specifico, il quale porta a compimento la propria natura con una consapevolezza fondata sulla sua volontà individuale. In Bovelles, l'uomo non è altro che un riflesso divino, che realizza la propria natura tramite la consapevolezza del valore divino di essa. La differenza è sottile, ma profonda. La *dignitas* pichiana è in effetti semanticamente adiacente, ma filosoficamente non pienamente equivalente al decor di Bovelles. La *dignitas* consiste nella capacità dell'uomo di creare se stesso e ogni cosa dalla propria volontà, nella misura in cui questa si emancipa dalle illusioni e dalle passioni; il *decor* è lo *status* ontologico di un essere strutturalmente connesso con la natura divina, che diviene cosciente di tale intimità strutturale[23].

Pico e Bovelles condividono fondamentalmente la tipica concezione rinascimentale dell'uomo come una creatura che può conseguire la propria libertà e la propria felicità attraverso un perfezionamento della sua capacità intellettiva, per un dominio sulle passioni e sulle illusioni in gradi di attualizzare la natura potenzialmente divina della sua essenza[24]. Pico sviluppa tale idea sul versante antropologico, Bovelles su quello teologico.

In questa preminenza conferita al dato mistico della realizzazione della natura dell'uomo, Bovelles sta evidentemente declinando l'ideale ascetico lulliano, della cui influenza nel suo pensiero abbiamo parlato nella prima parte. L'autoconsapevolezza in cui per Bovelles consiste la sapienza non è una semplice presa di coscienza delle straordinarie possibilità dell'agire umano, nella scala gerarchica dagli angeli alle bestie. Si tratta di una connessione ontologica tra l'umano e il divino. Attraverso lo specchio di sé, l'uomo riconosce la presenza divina nell'esperienza terrestre. Con ciò, Bovelles ancora una volta unifica, nella ripresa del messaggio lulliano, un ulteriore aspetto comune del pensiero di Marsilio Ficino e di quello di Nicola Cusano.

Come i suoi contemporanei Jean Gerson, Lefèvre d'Etaples, Josse Clichtove, e lo scozzese John Mair, Charles de Bovelles è dunque un importante esponente della cultura umanistica della Francia tra XV e XVI

[22] Cfr. M. Lieb, *Structures of the Self: Pico della Mirandola and Forms of the Merkabah*, in «Graven Images», 3 (1996), pp. 225-48.

[23] Il rapporto tra Pico e Bovelles può in questo senso essere accostato, *mutatis mutandis*, a quello tra Sartre e Heidegger sulla questione dell'Umanismo nella filosofia del Novecento. In termini heideggeriani, diremo che, mentre la prospettiva di Pico è ontica, quella di Bovelles è ontologicaCfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit : mit einem Brief uber den Humanismus*, Berna 1975; J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 2008.

[24] Cfr. M. Allen, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, cit; per questo tema in Bovelles, cfr. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit.

secolo che particolare attenzione ha riservato alla questione filosofica della *sapientia* come realizzazione divina dell'essere umano. L'opera bovilliana è da inserirsi all'interno di una temperie culturale che, nutrendosi delle idee del Platonismo italiano e degli influssi della *Devotio Moderna*, acquisiva una dimensione a tutti gli effetti europea. Nel manoscritto di *Beatus Rhenanus Exigua Pluvia*, recentemente commentato dallo studioso Emmanuel Faye, possiamo osservare specificamente l'importanza che il pensiero cusaniano ebbe in tale cultura[25].

Nella prima delle sessantadue *propositiones* del manoscritto leggiamo: *Sapiens est qui se fecit hominem*, un'affermazione poco oltre collegata alla filosofia di Cusano. Si tratta della medesima idea teorizzata nel discorso bovilliano. Dunque, nell'idea di Sapienza possiamo indicare un fondamentale punto di contatto tra Cusano e Bovelles e, più in generale, tra l'Umanesimo francese e gli influssi del Platonismo italiano, da un lato, e della *Devotio Moderna*, dall'altro.

Come ha mostrato Emmanuel Faye, nell'*Exigua Pluvia* si rivela il legame che Rhenanus riconosce tra la *philosophia de mente* cusaniana e la concezione antropologica di Bovelles. Da un punto di vista storico, l'antropologia bovilliana dipende infatti dalla gnoseologia delineata da Cusano: la concezione della perfettibilità divina che l'uomo è chiamato a conseguire tramite la *docta ignorantia* costituisce il sostrato metafisico del principio bovilliano in base al quale l'essere umano diviene propriamente tale grazie alla *Sapienza*.

Sia nella visione cusaniana che in quella bovilliana, il processo gnoseologico è posto come un "riflesso" della *Natura* nello spirito umano. Conseguentemente, la mente umana è comparata ad uno specchio. La metafora dello *speculum* bovilliano, perciò, rimanda a una ben precisa concezione gnoseologica, di matrice cusaniana, per la quale l'interno del Microcosmo, come ha notato Tamara Albertini, riflette l'esterno del Macrocosmo[26].

Comprendiamo come la posizione di Bovelles in base alla quale il *Sapiens* è colui che realizza l'essenza della creatura antropologica rappresenti un momento importante nel dibattito rinascimentale sulla questione della *Humanitas*. Nella filosofia rinascimentale francese successiva a Bovelles, tale topica costituirà la topica centrale dell'opera di Montaigne.

Nel *De Sapiente* bovilliano, che pone la scoperta della verità come realizzazione dell'essenza della persona, troviamo dunque una traccia delle tematiche fondamentali degli *Essais* del filosofo di Bordeaux. Sebbene, ovviamente, il retroterra dal quale prende le mosse Montaigne è di matrice classica (Plutarco, Virgilio, Cicerone, Seneca, Lucrezio), laddove invece quello di Bovelles è dichiaratamente neoplatonico (Lefèvred'Etaples, Dionigi, Lullo, Cusano, Ficino), e i due siano pensatori fortemente differenti, essi tuttavia teorizzano al centro dei loro sistemi speculativi l'idea rinascimentale dell'uomo come una creatura che può (e deve) realizzare la sua più profonda natura attraverso un'autoconsapevolezza[27]. Così, tra

[25] Cfr. E. Faye, *Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscript Exigua Pluvia du Beatus Rhenanus*, in «Archives d'Histoire doctrinale et litéraire du Moyen-Age», 65 (1998), pp. 415-455.

[26] Cfr. T. Albertini, *Charles de Bovelles: Natura e Ragione in quanto spazio esterno/ interno della conoscenza*, cit.

[27] Cfr. M.-L. Demonet, *Montaigne et la question de l'homme*, Paris 1999.

Bovelles e Montaigne riconosciamo nella tematica della *connaissance dei Soi* una linea di contiguità nell'Umanesimo rinascimentale francese.

Tale tematica, con evidenti influssi provenienti proprio da Montaigne, sarà altresì presente nella drammaturgia di William Shakespeare[28] – all'interno della quale fa la sua ricomparsa quella immagine dello specchio, associata all'essenza dell'uomo, di cui abbiamo visto l'importanza in Bovelles. Interrogandosi sull'essenza dell'uomo nella Quarta scena del penultimo atto, *Amleto*, il celeberrimo principe danese protagonista della tragedia shakesperiana, afferma:

> What is a man,
> If his chief good and market of his time
> Be but to sleep and feed? a beast, no more.
> Sure, he that made us with such large discourse,
> Looking before and after, gave us not
> That capability and god-like reason
> To fust in us unused[29].

Come Bovelles, Shakespeare, per bocca di Amleto, sta descrivendo l'essenza della natura umana come incompleta o deviata nel caso in cui essa si arresti al livello del mero *sleep and feed*: si ricordino, a questo proposito, le immagini dell'*homo mineralis* e dell'*homo vegetalis* proposti nella sua vignetta da Bovelles quali emblemi riduzione dell'uomo a più bassi livelli ontologici risetto a quello propriamente umano. Per Bovelles, uomo in senso proprio è l'*homo studiosus*, il *Sapiente* che realizza la propria natura divina attraverso l'Autoconsapevolezza della ragione. Poco prima di questo passaggio, il Principe Amleto richiama l'immagine dello specchio nella famosa descrizione dell'arte attoriale:

> Be not too tame neither, but let your own discretion
> be your tutor: suit the action to the word, the
> word to the action; with this special o'erstep not
> the modesty of nature: for any thing so overdone is
> from the purpose of playing, whose end, both at the
> first and now, was and is, to hold, as 'twere, the
> mirror up to nature; to show virtue her own feature,
> scorn her own image, and the very age and body of
> the time his form and pressure[30]

La recitazione, in questo passaggio, è descritta come l'intrinseca capacità umana di riflettere la natura nel sé del singolo soggetto. Nella prospettiva shakespeariana, l'uomo è ontologicamente attore, poiché l'essere umano intrattiene una relazione speculare con la natura[31]. La visione shakespeariana dell'arte attoriale tradisce dunque la sua concezione antropologica: gli uomini sono specula naturae, nei quali si riflette l'essenza dell'universo. Vediamo come siamo davvero prossimi all'impianto

[28] Si v. T. Olivier, *Shakespeare and Montaigne: A Tendency of Thought*, in «Theoria» 54 (1980), pp. 43-59; H. Bloom, *Shakespeare: The invention of the Human*, New York 1998; N. Fusini, *Di vita si muore. Lo spettacolo delle passioni nel teatro di Shakespeare*, Milano 2010.

[29] W. Shakespeare, *The Complete Works*, Oxford 1994.

[30] *Ibid.*

[31] Cfr. F. Rircordi, *Shakespeare Filosofo dell'essere. L'influenza del poeta drammaturgo sul mondo moderno e contemporaneo*, Milano 2011.

speculativo del *De sapiente* bovilliano. Shakespeare e Bovelles, su differenti fronti e in modo indipendente, forniscono così, nella medesima immagine dello specchio, una declinazione della concezione rinascimentale dell'uomo come Microcosmo.

A questo proposito si ricordi come, nel Riccardo III, all'apice drammatico della scena in cui il Plantageneto viene deposto da re legittimo, questi si faccia portare uno specchio per rimirarvi la sua immagine con i tratti divini del sovrano che egli era stato. Egli cerca nello specchio la divinità della sua persona – lo *speculum*, anche in questo caso, definisce la *quidditas* dell'uomo come *imago Dei*.

La concezione del *Sapiente*, così come delineata da Bovelles e richiamata nelle loro battute dai personaggi di Amleto e Riccardo III, ricorre in vari momenti dell'opera drammaturgica shakespeariana. Si consideri, a questo proposito, la posizione di Prospero in *The Tempest*. Questo *play*, in ultima analisi, rappresenta una grande allegoria della *temperantia* quale condizione umana da preservarsi di contro all'abbrutimento bestiale. Il personaggio di Prospero è, in questo senso, opposto a quello di Calibano, personificazione della riduzione antropologica al livello subumano. Smarriti in un'isola deserta, i personaggi del dramma lottano per conservare la propria natura umana. Ciò che distingue più intimamente Prospero da Calibano è l'utilizzo della ragione e la conoscenza che egli ha di sé, conoscenza che assume un valore magico-divino in grado di disvelare i segreti della natura.

La concezione shakespeariana dell'uomo come specchio della natura è espressa in The Tempest nella capacità di Prospero, opposta alla ferinità di Calibano, di riflettere l'universo. Se Calibano appare nel *play* con tratti mostruosi in quanto opposto all'ideale della temperanza, Prospero, incarnando nella sua saggezza magica tale ideale, corrisponde al *Sapiens* descritto da Charles de Bovelles nel suo libello.

La comparatio tra Shakespeare e Bovelles apre, da un lato, una prospettiva interessante sul rapporto tra Shakespeare e le fonti platoniche, in particolare ermetiche, nelle quali l'immagine dello specchio è sovente utilizzata in chiave teologica[32]; dall'altro lato, possiamo notare come la filosofia bovilliana, accostando la natura umana e quella dello specchio, si inserisca in maniera originale in un fiorente dibattito che nella cultura del Rinascimento accomunò, oltre Shakespeare, un Nicola Cusano[33] e un Leonardo Da Vinci[34].

---

[32] Cfr., su questo tema, F. A. Yates, *Shakespeare and the Platonic Tradition*, in «Unive;rsity of Edinburgh Journal», 12, I (1942).

[33] «Et ita id quod videris ab intuente recipere, hoc donas, quasi siis [deus] spaeculum aeternitatis vivum, quod est forma formarum in quo speculum dum quis respicit, videt formam suam in forma formarum quae est speculum et iudicat formam quam videt in speculo illo esse figuram forma suae, quia sic est in speculo materiali polito; licet contrarium illius sit verum, quia id quod videt in illo aeternitas speculo non est figura, sed veritas, cuius ipse videns est figura», si v. N. Cusanus, *De visione Dei*, § 63.

[34] «Tutti i corpi ànno infuse e miste tutte le loro spetie e similitudini 'in tutta la quantità de l'aria a sé contraposta [...]. Onde chiaramente possiamo dire la similitudine di ciascun corpo essere tutto e in parte ciascuna parte e nel tutto scambievolmente delli oppositi corpi come si vede nelli specchi l'uno all'altro opposti» («All objects project their whole image and likeness, diffused and mingled in the whole of the atmosphere, opposite to themselves... Whence we may evidently say that the image of each object exists, as a whole and in every part, in each part and in the whole interchangeably in every existing body. As is seen in two

Si noti inoltre come un altro concetto definito per la prima volta in maniera sistematica proprio da Bovelles – il concetto di *Nihil* sul quale ci siamo soffermati nella seconda parte del saggio – si ripresenti nel teatro shakespeariano nella idea di "nulla", sulla quale Amleto si interroga nel famoso soliloquio in cui si chiede la differenza tra *To be e Not to be*. Ancora una volta, importante risulta la riflessione filosofica di Montaigne, che il Bardo conosce attraverso la traduzione di John Florio[35]. Florio traduce con *consummation* il francese *anéantissement*. Tale concetto trova il suo principale antecedente, nella cultura dell'Umanesimo francese, proprio nel *Nihil* di cui Bovelles discute nell'omonimo libello.

Dunque, benché non vi siano ragioni che possano indurre a supporre un'influenza del filosofo Piccardo sul drammaturgo inglese, possiamo tuttavia in essi riconoscere una cifra comune nella concezione della Sapienza, la quale si esemplifica per entrambi nella metafora dell'essere umano quale speculum naturae.

4. Il Sapiente come specchio dell'universo. Prospettive psicologiche dell'ideale di Bovelles

Quello che Bovelles descrive, dando forma a un tipico ideale filosofico rinascimentale, è dunque una sorta di stadio spirituale dello specchio, in cui l'essere umano è chiamato a realizzare il reale portato della sua natura umana, il proprio Sé. L'espressione "stadio dello specchio" è utilizzata nella psicologia evolutiva di matrice lacaniana per indicare quel processo cognitivo, compreso tra i sei e i diciotto mesi di vita, in cui il bambino giunge a riconoscere l'immagine che scorge nello specchio come la propria. Posto di fronte a uno specchio, il bimbo dapprima reagisce con un senso di estraneità, come se potesse interagire con l'immagine che vede; solo in un secondo momento si renderà conto dello statuto immaginario di quella sua visione; infine, egli giungerà a comprendere che quella che vede non solo è un'immagine, ma è la propria immagine[36].

Quello analizzato da Charles de Bovelles nel *De Sapiente* è una sorta evoluzione spirituale umana non dissimile da questo percorso cognitivo. Non si tratta, evidentemente, di un processo connesso con un particolare periodo di sviluppo della gnoseologia infantile, ma si riferisce indifferentemente al momento dell'esistenza del soggetto nel quale questi, prendendo in considerazione l'essenza della natura umana, giunge dapprima a chiarificarla nel suo carattere potenzialmente divino, per poi realizzare che tale essenza è la medesima che lo definisce. Da ciò, egli comprende come l'estraneità dell'eterna natura divina è ciò che costituisce l'intimità più profonda della sua natura finita. Nella contemplazione interiore, i confini de Sé (o microcosmo) si allargano a quelli dell'universalità della percezione trascendente (macrocosmo).

Charles de Bovelles descrive così la vita umana come una battaglia nel senso paolino dell'espressione: una lotta spirituale per divenire padroni

mirrors placed opposite to each other»), in *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, a cura di J. P. Richter, London 1883, pp. 41-42.

[35] Cfr. G. Perini, *Dialogo didattico e dialogo drammatico: John Florio e William Shakespeare*, Firenze 1992.

[36] Cfr. J. Lacan, *Scritti*, Torino 1974, pp. 89 sgg.

del proprio destino. Si tratta di una sorta di riproposizione, in chiave rinascimentale, dell'antico adagio senechiano del *vendica te tibi*. Il *Sapiente* è propriamente colui che sfugge al dominio della *Fortuna*: colui che, in forza della *gnaritas sui*, conquista una forza in interiore che gli permette di non essere più in balia degli eventi, essendo giunto a consistere presso di sé, ossia presso quella realtà divina del suo Sé cosciente.

L'autoconsapevolezza di cui parla Bovelles nel suo libello del 1509 corrisponde a ciò che, nella psicologia novecentesca, potremmo definire (con Maslow) "autoattualizzazione" o (con Jung) "individuazione".

Interessante è notare come Maslow, pur prendendo le mosse da premesse teoretiche estranee al sistema bovilliano, prospetti un'identica concezione antropologica. Come Bovelles, Maslow descrive l'autentica natura umana come quella natura che non sia ridotta ai bisogni tipici dei minerali, dei vegetali e degli animali, ma abbia riconosciuto la propria consistenza in una meta ideale e trascendente[37]. Si tratta della medesima distinzione proposta da Bovelles tra i modelli antropologici degli uomini *mineralis, vegetalis* e *animalis*, da un lato, e l'uomo *studiosus* quale uomo propriamente detto, dall'altro. L'uomo maslowiano che compie il percorso di autoattualizzazione corrisponde al *Sapiens* descritto da Charles de Bovelles.

Non distante dalle posizioni di Maslow è la concezione di Rollo May, per il quale la più importante capacità che emerge nell'uomo è l'autorealizzazione (*self-related-ness*), ossia la ricerca di quel centro che – a differenza che nelle piante e negli animali – nell'uomo non si dà automaticamente, ma deve essere ricercato in un percorso graduale[38]. In effetti, gli scopi che May pone nella relazione di *Counseling* – approccio psicologico che egli contribuisce notevolmente a definire nelle sue linee-guida – sono i medesimi che Bovelles collega al perseguimento della *Sapientia* come vittoria sulla *Fortuna*: il liberarsi delle illusioni e delle paure che attanagliano il soggetto legato a una falsa immagine della propria natura.

Carl G. Jung, in maniera ben più sistematica, ha a sua volta posto il processo di costruzione dell'individualità (o individuazione) come il fine ultimo dell'esistenza umana. Se il processo di adattamento pertiene a ogni essere umano, il quale definisce con esso nel periodo evolutivo i perimetri della propria coscienza, l'individuazione è una sorta di secondo adattamento – o uno stadio spirituale dello specchio, come con Lacan abbiamo detto sopra –, nel quale sono coinvolti soltanto coloro che si pongono la domanda inquietante sull'essenza della propria natura[39]. Ossia coloro che, nei termini di Bovelles, ricercano la *Sapientia* attualizzando la potenzialità divina dell'uomo nella beatificatio. James Hillman, a questo proposito, chiarifica l'Individuazione junghiana come "uno strumento ideazionale", ossia una modalità attraverso la quale accedere una visione consapevole e totale della realtà[40]. Similmente, com ha rilevato Tamara Albertini in un brillante intervento, quello bovilliano è un ideale filosofico che legge la *sapientia* come un atto "eroico" dell'essere umano, in cui il singolo è chiamato a una morte simbolica dell'io per attingere una più alta dimensione del Sé, non diversamente da come Ercole sconfigge l'Idra

[37] Cfr. R. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971
[38] R. May, *La psicologia e il dilemma umano*, Roma 1970
[39] Cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, in *Opere*, cit., vol VI, pp. 463 sgg.
[40] J. Hilman, *Re-visione della psicologia*, Milano 1983, p. 256.

di Lerna[41]. Nel significato simbolico di quella immagine mitica, si cela una visione dell'interiorità come luogo di realizzazione spirituale dell'individuo, di contro alla sua potenziale bestialità[42].

Possiamo dunque concludere che Charles de Bovelles, rappresentando un'originale evoluzione del pensiero rinascimentale, mostri con il su *De Sapiente* un'interessante teoria dell' interiorizzazione del mondo nell'anima dell'uomo. Nell'approfondire in chiave psicologica le nozioni neoplatoniche di microcosmo e macrocosmo, il pensiero di Bovelles apre la strada alle moderne teorie della mente che interesseranno altresì la psicanalisi contemporanea. Il *De sapiente* di Bovelles può infine perciò essere considerato un documento prezioso per l'osservazione e la comprensione dello sviluppo dell'idea di interiorità umana tra Rinascimento e prima età moderna.

[41] T. Albertini, *Charles de Bovelles Enigmatic* Liber De Sapiente*: A Heroic Notion of Wisdom*, in T. Albertini, M. Ferrari (a cura di), *Charles de Bovelles'* Liber De Sapiente, cit., pp. 297-306.

[42] Come e prima di Bovelles, anche Marsilio Ficino fa riferimento all'immagine mitica di Eracle che sconfigge il mostro rinvenendovi un medesimo significato ermeneutico. Cfr. M.J.B. Allen, Homo ad Zodiacum*: Marsilio Ficino and the Boethian Hercules, in Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, pp. 205-221.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Articoli/12:

Anatomia comparata e fisiologia dei sensi interni. L'animismo di Claude Perrault e la storia naturale degli animali nella prima Académie royale des sciences *di Parigi*

di Nunzio Allocca

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 20/09/2012. Accettato il 30/09/2012.

Abstract: In January 1667 Claude Perrault submitted to the *Académie royale des sciences* of Paris a *Projet pour les expériences et observations anatomiques*, preamble to the *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux* (1671-1676) and to the *Essais de physique* (1680-1688), aiming at a radical methodological renewal of physiology and comparative anatomy, based on clear distinction between "facts" and "hypotheses". By affirming a causal role of the soul in the functional regulation of all life processes, Perrault frees himself from the Cartesian hypothesis of living automata. This move is not the symptom of a bizarre and incoherent mixture of animism and mechanism. Instead, it responds to one of the most debated issues in the second half of the 17th century science of life: the need to find a principle of integration and control of the organic processes, which cannot be revealed by simply breaking down into pieces the body machine.

***

La nascita e la diffusione delle accademie scientifiche nel corso del XVI e del XVII secolo ha rappresentato un fenomeno cruciale in quel complesso intellettuale, politico, economico e sociale di eventi che va sotto il nome di "Rivoluzione scientifica". È stato infatti attraverso le pratiche e le attività di numerose istituzioni, trasformatesi da circoli amatoriali in sedi strutturate di ricerca, molto più che nel tradizionale insegnamento universitario, che gli ideali della nuova scienza ha trovato vasta espressione pubblica[1].

Se posta a confronto con le altre principali accademie europee, come ad esempio l'Accademia dei Lincei di Roma, l'Accademia del Cimento di Firenze, la Royal Society di Londra, l'*Académie royale des sciences* di Parigi si è subito contraddistinta per la composizione dei suoi membri e per l'ambito della sua attività, che escludeva per statuto le tradizionali discipline umanistiche, come la metafisica, la morale, la grammatica, ecc. L'accademia che il ministro delle finanze di Luigi XIV, Colbert, fondò nel dicembre del 1666, fu composta ai suoi inizi da un gruppo di scienziati impegnati in ricerche connesse alle arti pratiche, nella scia dell'ideale baconiano di

[1] J. Ben David, *The Scientist's Role in Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971, trad. it. *Scienza e società*, Bologna 1975.

uno studio collettivo e utilitaristico della natura e dei suoi prodotti, studio ristretto alle matematiche e alla filosofia naturale[2].

L'applicazione sistematica alla medicina e allo studio degli esseri viventi del metodo sperimentale delineato nel *Novum Organum* ha costituito una delle maggiori imprese dell'*Académie*, che includeva cinque medici – Claude Perrault, Cureau de la Chambre, Duclos, Pequet, Marchant – tra i suoi membri fondatori[3]. Nel gennaio 1667 Claude Perrault[4] presentò un *Projet pour les expériences et observations anatomiques*, preambolo ai *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux* (in due volumi, il primo pubblicato nel 1671, il secondo nel 1676, entrambi riccamente illustrati) e agli *Essais de physique* (4 volumi, 1680-1688) -, mirante a un radicale rinnovamento metodologico della storia naturale e dell'anatomia comparata. Tale rinnovamento per Perrault doveva fondarsi, innanzitutto, sul riconoscimento di un'inequivocabile distinzione tra verità "de facto" e verità "de jure":

> Les unes [verités] sont de faits, les autres peuvent être appelées des choses des droit. Ces premières consistent dans la connaissance de la structure des organs, les autres dans la découverte de leurs usages et de leurs actions[5].

Queste due categorie di verità riflettono, per un verso, la tradizionale dicotomia tra anatomia e fisiologia, secondo la distinzione stabilita nel secolo precedente da Jean Fernel, distinzione che oppone visibile e invisibile, scienza pratica della dissezione e scienza teoretica delle cause che soggiacciono ai fenomeni vitali. Distinzione, questa, che assume, per altro verso, un nuovo statuto nel progetto di Perrault, connesso al significato meccanicistico del termine «struttura». L'analogia cartesiana tra macchina e organismo aveva riproposto in un'inedita prospettiva teorica l'esigenza vesaliana della visibilità integrale della *fabrica* del corpo, prospettiva che colpiva il quadro di riferimento concettuale (l'ilemorfismo) e metodologico complessivo della medicina di tradizione galenica, rilanciando il dibattito sulla certezza dei fondamenti del sapere medico apertosi nella prima età moderna con il declino della medicina scolastica[6]. Il principio

[2] R. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1971; A. Stroup, *A Company of Scientists. Botany, Patronage, and Community at the Seventeenth-Century Parisian Royal Academy of Sciences*, Los Angeles, London, University of California Press, 1990.

[3] C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant. Méthode et expérience à l'Académie royale des sciences 1666-1793*, Paris 1978.

[4] Fratello maggiore di Charles Perrault, l'autore del *Parallèle des anciens et des modernes* (4 voll., 1688-97) e della celeberrima raccolta di fiabe *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralitez* (1697), Claude Perrault (1613-1688) si addottorò nel 1641 in medicina a Parigi. Figura eclettica, Claude Perrault divise i suoi interessi di ricerca tra anatomia comparata, fisica e architettura. Chiamato da Colbert a partecipare del progetto di ricostruzione della facciata est del Louvre, Claude Perrault ebbe l'incarico della progettazione e realizzazione dell'*Observatoire* di Parigi. Vasta risonanza conobbe la sua traduzione di Vitruvio (*Les dix livres d'architecture de Vitruve*, corrigés et traduits nouvellement en françois, avec notes et figures, 1673) e l'opera teorica *Ordonnance des cinq espèces de colonnes selon la méthode des anciens*, 1683.

[5] *Procès-Verbaux de l'Académie des Sciences*, A.A.S. t. I, p. 30.

[6] Cfr. S. Mammola, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Milano 2012.

meccanicistico della regressione analitica dalle strutture osservabili ai processi microfisici (configurazioni di particelle in movimento) soggiacenti richiede, secondo Perrault: 1) che le conoscenze dell'anatomia e della storia naturale degli animali si fondino sull'accurata descrizione autoptica delle parti e della loro esatta riproduzione in illustrazioni; 2) che le conoscenze della fisiologia, derivanti dalle evidenze fornite dalla dissezione, e da una ricostruzione razionale dei micromeccanismi che presiedono alle funzioni vitali, conducano alla formulazione d'ipotesi soltanto probabili, incapaci di convertirsi in conoscenze certe.

Riguardo al primo punto è di grande interesse la prefazione metodologica ai *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*. Nel presentare i risultati raggiunti dall'equipe di scienziati impegnati nella dissezione sistematica di esemplari di animali esotici forniti dalla *Ménagerie* reale di Versaille, Perrault si richiama innanzitutto a una teoria generale della storia, all'interno della quale la storia naturale degli animali deve essere inclusa:

> L'histoire, de quelque nature qu'elle soit, s'écrit en deux manières; dans l'une on rapporte tout ce qui a été recueilli en plusieurs temps, appartenant au sujet traité; et que, en l'autre, on se renferme dans la narration des faits particuliers, dont celui qui écrit a une connaissance certaine. Cette dernière manière, que les Romains appelaient Commentaire, & que nous nommons Memoires, bien qu'elle n'ait pas la perfection & la majesté d'une Histoire générale, elle a néanmoins cet avantage, que la Certitude & la Verité, qui sont les qualités les plus recommandables de l'Histoire, ne sauraient manquer, pourvu que celui qui écrit soit exact, & de bonne fois[7].

Storia erudita / testimonianza oculare fedelmente registrata: questi i significati della *Histoire* contrapposti da Perrault. Da un lato la pratica della storia erudita come vasta collezione di tutto ciò che si rapporta a un soggetto, l'accumulazione disordinata di fatti o opinioni autorevoli, riportati *ex libris* senza verifica collettiva e sperimentale, come nelle monumentali storie naturali degli animali di Conrad Gessner o di Ulisse Aldovrandi; dall'altro la storia come descrizione sistematica dei fatti osservati da un'*équipe* di professionisti della sofisticata arte anatomica. Nel solco della concezione baconiana della storia naturale come raccolta sistematica e metodica di materiale osservativo nei diversi domini della ricerca fisica, raccolta preliminare al lavoro dell'interpretazione teorica[8], Perrault sceglie di presentare i risultati della *Histoire accademica* degli animali sotto forma di *Mémoires*, concepiti quali variazione moderna dei *Commentarii* della tradizione storica latina, un testo che registra, senza fornirne interpretazione, quel che si è visto, ciò di cui si è stati testimoni oculari. Si tratta appunto di una *historia*, nel suo significato etimologico di descrizione visiva, del mero resoconto di quanto osservato:

---

[7] C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'Histoire naturelle des animaux*, Paris 1671, *Préface*, p. I.

[8] Sulla concezione baconiana della storia naturale cfr. P. Anstey, *Francis Bacon and the Classification of Natural History*, «Early Science and Medicine», 17 (2012), pp. 11-31.

Nos descriptions sont exactes, parce que nous ne proposons rien que ce que nous avons vu; & que même nous prétendons qu'elles sont plus exactes que celles des Anciens, qui sont faites la plupart sur les rapport d'autrui[9].

Ce que nos Memoires ont de plus considérable, est ce témoignage irréprochable d'une vérité certaine & reconnue. Car ils ne sont point le travail d'un particulier, qui peut se laisser prévenir de sa propre opinion[10].

Dal lato degli osservatori, dei professionisti dell'osservazione metodica, l'autorità dei fatti non è riconosciuta come individuale, è frutto di un paziente lavoro collettivo, di analisi e di verifica dei dati dell'esperienza. Solo il consenso osservativo dei fatti indagati da un'équipe di scienziati professionisti garantisce la verità dei fatti stabiliti nella descrizione autoptica. Si tratta di fatti riportati nella loro unicità, nel loro essere stati osservati "qui e ora", in questa in quella istituzione. Lo stile letterario del *Mémoire* esprime sul piano formale: 1) il carattere sempre "locale", incompiuto, dell'osservazione, della raccolta di materiale osservativo, offrendosi come *contributo* alla costituzione di un'autentica scienza del vivente, contributo parziale, di attestazione e certificazione di fatti, che attendono di essere interpretati; 2) l'attenzione portata al particolare piuttosto che al generale, all'individuo e non alla specie, all'esemplare indagato nella sua unicità. La natura, afferma Perrault in termini anticartesiani, è «variabile e incostante»:

La nature est variable & inconstante: comme en effet nos Descriptions mêmes les font voir, ou souvent dans les mêmes espèces d'Animaux nous trouvons des diversités & des contrarietés très-remarquables. C'est pourquoi nous avons choisi une manière de faire nos Descriptions toute particulière. Car au lieu que les Anciens & la plupart des Modernes traitent la doctrine des Animaux comme celle des Sciences, parlant toujours généralement, nous n'exposons les choses que comme étant singulières; & parlant de l'Animal que nous décrivons, nous disons notre Lion, notre Ours, notre Aigle avait une telle conformation, & nous n'en attribuons jamais aucune en général à aucun Animal[11].

La pratica di disvelamento sistematico delle strutture anatomiche è chiamata a porre le fondamenta per la costituzione di un'anatomia comparata su basi rigorosamente osservative, a porre rimedio al principale difetto delle antiche storie naturali degli animali e dei loro moderni emuli, ovvero l'ignoranza di ciò che si cela all'*interno* dell'organismo. Ogni animale, nei *Mémoires*, è riprodotto in uno sfondo naturale, mediante una duplice vista, sintetica e analitica[12], in cui è presentato come una macchina vivente, assieme alle sue principali parti anatomiche (cfr. figg. 1-3). Una macchina, come detto, che la natura non produce "in serie", senza variazioni significative, una macchina, quella dell'esemplare sottoposto a dissezione, che non può ambire allo statuto di prototipo. La variabilità connaturata al vivente limita drasticamente il valore di verità delle ipotesi sulle modalità di funzionamento della macchina corporea, che sono destinate a restare confinate nel campo della mera probabilità:

[9] C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'Histoire naturelle des animaux*, *Préface*, cit., p. III.
[10] Ivi, p. VIII.
[11] Ivi, p. VIII.
[12] A. Guerrini, *The Kings Animals and the King's Books: the Illustrations for the Paris Academy's* Histoire des animaux, «Annals of Science», 67 (2010), n. 3, pp. 383-404.

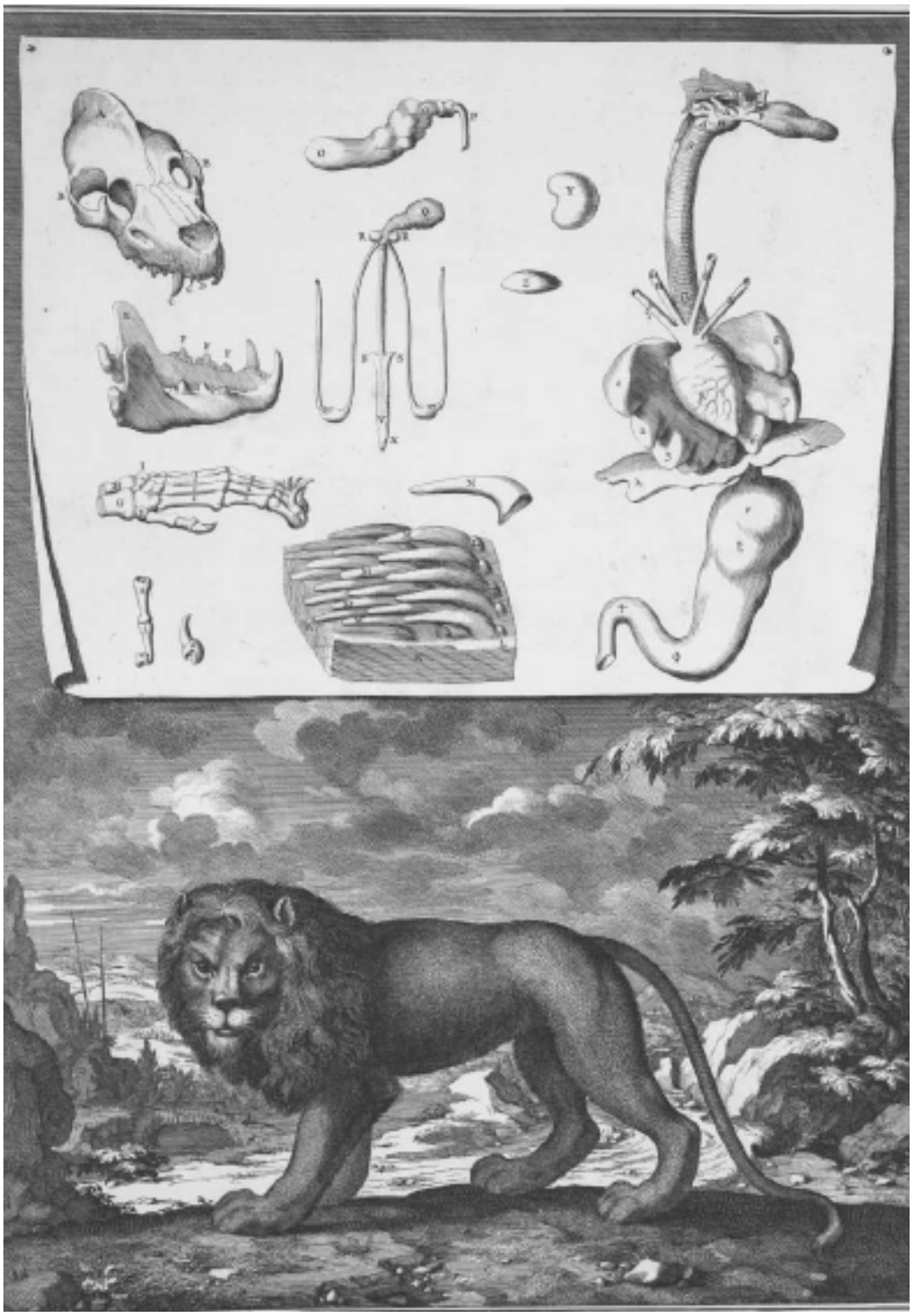

Fig. 1: C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*, Lion

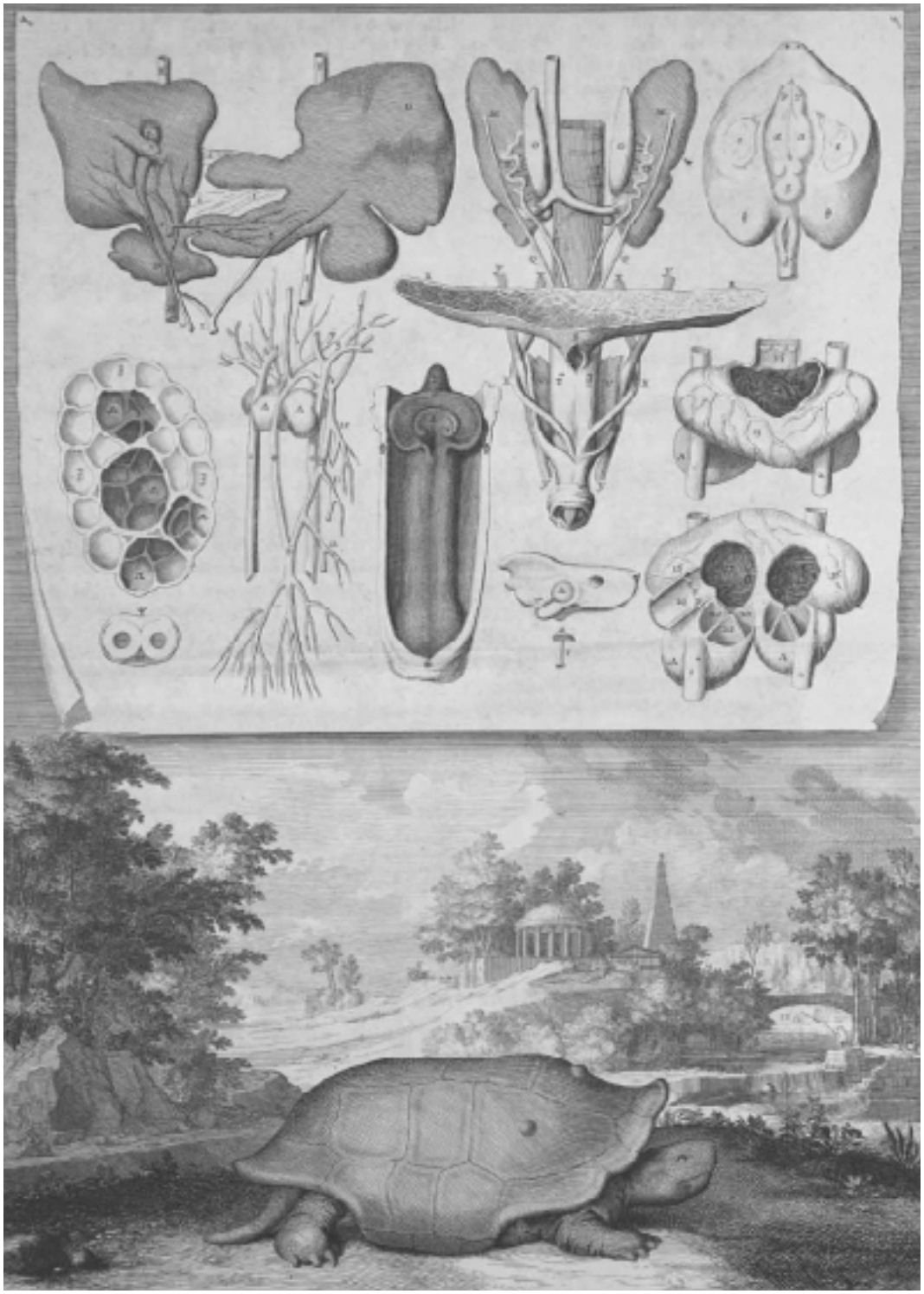

Fig. 2: C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*, Grande Tortue

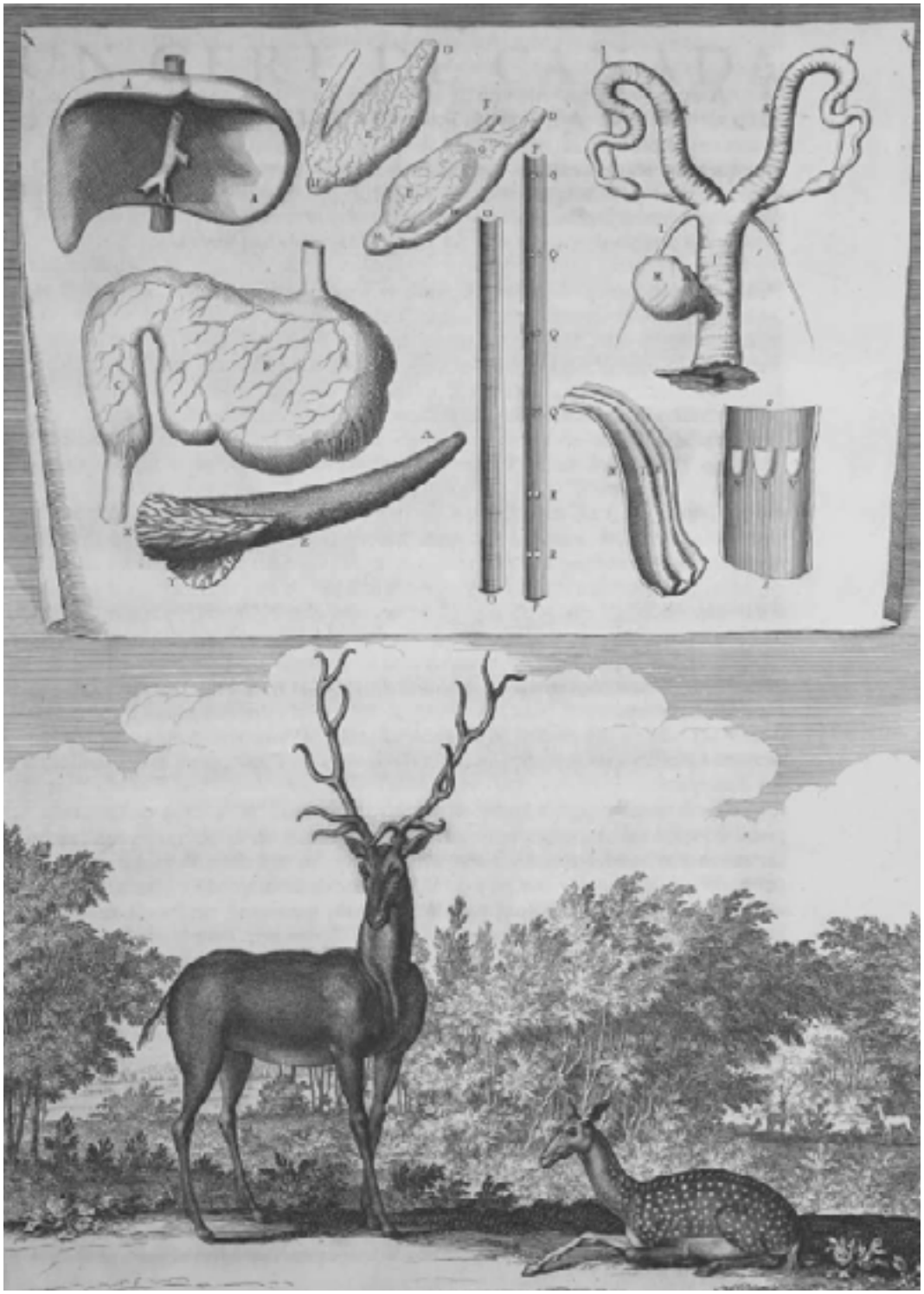

Fig. 3: C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*, Cerf du Canada et Biche de Sardigne

Nous n'avons prétendu faire valoir nos conjectures qu'autant que des faits singuliers le peuvent faire; étant prêts de nous rétracter, lorsqu'il arrivera qu'un grand nombre d'observation contraires nous fera voir que ces premiers avaient été faites sur des sujets dont la conformation était extraordinaire, & conséquent peu suffisante, & incapable d'établir une conclusion générale[13].

Perrault si inserisce in maniera originale nel vasto dibattito epistemologico post-cartesiano su certezza e probabilità della conoscenza naturale[14]. Per due ordini di ragioni, concernenti la conoscenza dell'osservabile e quella dell'inosservabile, le nostre ipotesi sui processi fisiologici non possono mai essere pienamente certificate. Da un lato, un futuro *set* di osservazioni, una futura evidenza sperimentale può sempre smentire le nostre teorie, richiederne il cambiamento o la sostituzione. Dall'altro, le ipotesi sono chiamate spiegare le cause inosservabili dei fenomeni, a ricostruire processi microfisici senza poter offrire garanzia dell'esclusione d'ipotesi alternative. Le ipotesi non sono scale che portano a un piano epistemico ulteriore, non possono mai trasformarsi in verità. In ambito fisico e fisiologico, le ipotesi sono strumenti *e* fini della ricerca, devono render ragione nel miglior modo possibile dei fenomeni, osservati senza pregiudizio e sottoposti al controllo collettivo. Le ipotesi delineano uno spazio di conoscenza aperto a ulteriori ipotesi, maggiormente o diversamente esplicative, spazio di conoscenza probabile che legittima il ricorso a una pluralità di modelli esplicativi. Una buona ipotesi rispetta l'evidenza osservativa e non ambisce a presentarsi come infalsificabile, a convertirsi in sistema capace di sciogliere l'«enigma» della conoscenza della natura:

l'amas de tous les Phenomenes qui peuvent conduire à quelque connoissance de ce que la nature a voulu cacher, n'est à proprement parler qu'un Enigme à qui l'on peut donner plusieurs explications, mais dont il n'y aura jamais aucune qui soit le veritable[15].

Le ipotesi sono buone o cattive, non vere o false. La teoria cartesiana dell'animale-macchina è per Perrault una cattiva ipotesi, un'ipotesi che non spiega l'animale nel suo comportamento osservabile, irriducibile a mero automatismo. Negli *Essais de physique*, in particolare nella *Méchanique des animaux* (*Essais*, vol. III), Perrault sviluppa un'originale fisiologia animistica, presentata sotto forma d'ipotesi rispettosa dei fenomeni accertati, nella quale l'anima gioca il ruolo d'agente immateriale della regolazione dei processi organici, di principio d'integrazione e di controllo della macchina del corpo. Se per un verso, come ha indicato Descartes, 1) l'anima è di natura immateriale, e consiste nel solo pensiero, e 2) il corpo vivente è una macchina, vale a dire un complesso regolato di meccanismi, di congegni interrelati, che devono essere illustrati e compresi nella loro connessione sistematica, per altro verso Descartes ha fallito nello spiegare il funzionamento corporeo per via esclusivamente meccanica, negando all'anima qualsiasi ruolo nei processi fisiologici, sia quelli concernenti le funzioni vegetative (movimento del cuore, circolazione del sangue, respirazione, digestione, riproduzione, ecc.), sia e soprattutto quelle che presiedono all'attività dei sensi, "esterni"

[13] Ivi, p. IV.
[14] Sull'argomento cfr. D.M. Clarke, *Occult Powers and Hypotheses. Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Oxford 1989.
[15] C. Perrault, *Essais de physique*, Paris, 1680, t. I, Préface, p. III.

e "interni". L'animale è definito da Perrault, in esplicito contrasto con Descartes, come «un être qui a du sentiment, & qui est capable d'exercer les fonctions de la vie par un principe que l'on appelle Ame»[16]. L'animale è una macchina animata, macchina cioè che per funzionare ha bisogno di essere azionata, governata, da un principio non meccanico e intelligente, come l'organo necessita dell'organista per assolvere alla propria funzione di strumento musicale:

> Que l'âme se sert des organes du corps, qui sont des véritables machines, comme étant la principale cause de l'action de chacune des pièces de la machine; & que bien que la disposition que ces pièces ont à l'égard les unes des autres, ne fasse guère autre chose par le moyen de l'âme, que ce qu'elle fait dans les pures machines, toute la machine néanmoins a besoin d'être remuée & conduite par l'âme de même qu'un orgue, laquelle quoi que capable de rendre ses sons différents, par la disposition des pièces dont elle est composée, ne le fait pourtant jamais que par la conduite de l'organiste[17].

Come è noto, il modello dell'organo idraulico automatico era stato indicato da Descartes ne *L'Homme* tra quelli che meglio servivano a illustrare la natura integralmente meccanica del funzionamento organico. Il rovesciamento del suo significato teorico ad opera di Perrault non deve sorprendere: nel riconoscere all'anima un ruolo causale determinante nel funzionamento del corpo, il ruolo di regolazione funzionale dei fenomeni vitali, *La mechanique des animaux* non avanza un bizzarro, incoerente o anacronistico ibrido di animismo e meccanicismo. Al contrario, come ha mostrato F. Duchesneau[18], questo gesto teorico risponde a una delle questioni più dibattute nelle scienze del vivente della seconda metà del XVII secolo, la necessità di reperire un principio d'integrazione e di controllo dei processi organici, che non può essere rivelato dalla semplice scomposizione della macchina corporea nei suoi componenti, o nello studio delle condizioni fisiche del suo funzionamento in rapporto a fonti esterne di movimento.

Il ruolo dell'anima nelle funzioni organiche ha costituito, in effetti, uno dei maggiori nodi problematici del meccanicismo post-cartesiano, nodo il cui scioglimento si era rivelato particolarmente urgente dopo la spettacolare 'dimostrazione' ad opera del celebre anatomista N. Stensen (Stenone), in una riunione del 1665 nel circolo parigino di Thévenot, dell'impossibilità anatomo-funzionale (posizione eccentrica rispetto alle cavità cerebrali, assenza di motilità, ecc.) che la ghiandola pineale, diversamente da quanto ritenuto da Descartes, costituisse il luogo dell'interazione psicofisica e il centro di controllo del corpo ad opera dell'anima umana[19].

In rapporto a questo contesto teorico e sperimentale, che si intreccia con il dibattito sulla possibile estensione materiale o immateriale dell'anima (Cureau de la Chambre, *Le système de l'*âme, 1664; P. Petit *De extensione animae*, 1665; G. Lamy, *Explication méchanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, 1677, ecc.) le ipotesi animistiche di Perrault si dimostrano di particolare interesse. Negli *Essays de physique* Perrault critica le dottrine

[16] C. Perrault, *La mechanique des animaux*, in Id., *Essais de Physique*, cit., t. III, p. 1.
[17] Ivi.
[18] F. Duchesneau, *Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris 1998, pp. 265-287.
[19] N. Stensen, *Discours sur l'anatomie du cerveau* (1669), presenté et annoté par R. Andrault, Paris 2009.

di derivazione cartesiana, senza esplicitamente nominarle, sull'automatismo corporeo e sul rapporto mente-corpo, negando in particolare che: 1) la vita possa darsi senza l'anima, la cui principale funzione è di azionare, preservare e proteggere il corpo, e 2) che l'anima sia localizzata nel cervello. Per quanto concerne il punto 2), l'anima è per Perrault diffusa in tutto il corpo umano e animale, percepisce le sensazioni direttamente a contatto con gli organi corporei, dei quali invece non ha bisogno per esercitare le funzioni dei sensi interni (memoria, immaginazione, giudizio). Alla base dell'ipotesi perraultiana della negazione di un centro nervoso delle funzioni percettive (sensi esterni) e cognitive (sensi interni), vi è il rifiuto della teoria cartesiana della trasmissione nervosa di immagini sensoriali sotto forma di impulsi meccanici:

> Je trouve qu'on peut douter que ce passage des images dans le fond du cerveau, qui me semble si difficile à comprendre, soit necessarie. Et c'est là le fondement du systeme nuoveau que je propose des sens interieurs, dont je suppose que les fonctions se font indépendemment des organes corporeles qui se son que pour les sens exterieurs[20].

I condotti nervosi erano concepiti da Descartes come percorsi per tutta loro lunghezza da fibre mantenute in tensione dagli spiriti animali, come rete integrata di apparati di trasmissione o conversione puramente differenziale delle proprietà metriche e meccaniche degli oggetti che impressionano i sensi. Il modello meccanicistico della trasmissione nervosa si adattava in particolare alla spiegazione della visione, di cui Descartes aveva trattato estesamente nella *Dioptrique*, che si può riassumere come segue: la figura invertita bidimensionale tracciata punto per punto dai raggi di luce convergenti sul fondo dell'occhio attiva sulla parete retinica specifici impulsi nei filamenti del nervo ottico, proporzionati alle diverse pressioni esercitate dalle piccole sfere del secondo elemento in base al grado di intensità, velocità e inclinazione dei loro moti vorticosi. Tali impulsi determinano, per un processo analogo alla trazione anelastica di una corda, l'apertura di specifici pori del cervello, la cui configurazione è replicata sulla ghiandola pineale mediante l'automatica fuoriuscita degli spiriti animali in essa contenuti attraverso pori corrispettivi a quelli apertisi per trazione dei nervi.

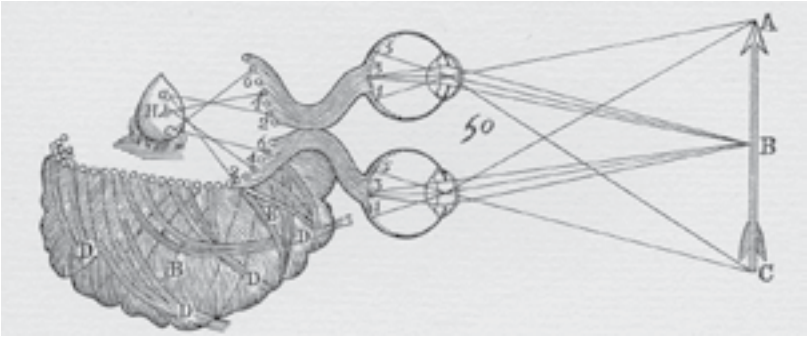

Fig. 4: Descartes, *L'Homme*. Meccanismo della visione

[20] C. Perrault, *Du bruit*, in *Essais de physique*, cit. vol. II, p. 265-266.

In questo punto s'interrompe il processo propriamente fisiologico-meccanico: la mente, incorporata nella ghiandola pineale, avverte la configurazione delineata sulla sua superficie dai moti degli spiriti animali, traducendola in maniera innata e inconsapevole nel linguaggio psichico delle qualità percepite. Di qui l'importanza teorica di una formula più volte ripetuta nella *Dioptrique*: «C'est l'âme qui voit, & et non pas l'œil, & [...] ne voit immediatement que par l'entremise du cerveau»[21]. È questo l'architrave su cui poggia la spiegazione psicofisiologica cartesiana dei processi sensoriali, che aveva impresso una svolta decisamente cerebrocentrica al dibattito secentesco sul rapporto anima-corpo, architrave le cui principali varianti tra i post-cartesiani Perrault critica lungamente. Contro la teoria della propagazione centripeta per il tramite dei filamenti del nervo ottico dell'impulso sensoriale Perrault obietta che la natura dell'immagine percepita implicherebbe l'esistenza di condotti nervosi traslucidi e di loro traiettorie rigorosamente angolari, non deformanti l'immagine che si suppone vi transiti, mentre contro la teoria della trasmissione sensoriale al cervello dell'impulso sensoriale ad opera del flusso e riflusso degli spiriti animali è obbiettata l'impossibilità di conciliare sequenze di moti centrifughi (dal cervello all'organo di senso) e centripeti (dall'organo di senso al cervello) degli spiriti animali, un andirivieni di spiriti che Perrault considera incomprensibile. È più semplice ipotizzare, in mancanza di evidenza sperimentale contraria, che l'immagine non transiti affatto, per quanto ciò possa apparire paradossale, e che l'anima la percepisca *localmente*, alla periferia del corpo. Un'ipotesi, quella della percezione decentralizzata dell'anima, che si ha piena libertà di formulare perché si fonda solo sui fatti *accertati* dall'esperienza.

Quel che vale per la spiegazione dei sensi esterni, il doversi attenere all'evidenza delle conoscenze di fatto, vale anche per la spiegazione del funzionamento dei sensi interni. Per Perrault non possiede nessuna evidenza anatomo-funzionale il modello delle tracce o pieghe dei filamenti costituenti il tessuto cerebrale elaborata da Descartes per spiegare le basi nervose della memoria, modello secondo cui il movimento degli spiriti, indotto all'interno delle cavità del cervello dalla percezione sensoriale e da reazioni endogene agisce nel corso del tempo sul tessuto nervoso lasciando tracce, pieghe transitorie o permanenti, a cui sono associati pensieri predisposti a riattivarsi in occasione di un nuovo transito locale degli spiriti animali. Modello neurofisiologico, questo, ripreso e sviluppato sia dai cartesiani di stretta osservanza dualistica, quali La Forge e Malebranche, sia dal versante medico materialista riconducibile direttamente (Regius) o indirettamente (G. Lamy) al cartesianesimo, per le implicazioni antropologiche moniste della spiegazione interamente meccanica del comportamento animale. Né, d'altronde, è fondata su alcuna prova il modello del cervello, caro alla medicina scolastica e rinascimentale, come serie continua di *celle* o cavità disposte dagli occhi alla nuca, includente ciascuna un distinto «senso interno» o funzione psichica (sensus *communis, imaginativa, phantasia, cogitativa, memorativa),* che elabora le *species* ricevute dagli organi dei sensi. È indimostrabile, e per Perrault inverosimile, l'esistenza un "magazzino" di immagini nervose nel cervello:

[21] R. Descartes, *La Dioptrique*, in Id., *Œuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, 11 volumi, Paris 1964-1974, vol. VI, p. 141.

Je sais bien que ce qui oblige les Philosophes de supposer ce passage des images dans le fond du cerveau est le besoin qu'ils ont crû que la memoire avoit d'un magazin, dans lequel les images fussent long temps conservées; et que pour cela & on a estimé qu'il devoit y avoir un lieu où elles fussent portées: mais comme on peut douter si la memoire & les autres sens interieurs sont des puissances de mesme nature que celle qu'on appelle materielle et corporelle, cette incertitude fait perdre toute sa force à cet argument tiré de ce reservoir corporel d'images corporelles, qui me semble estre une chose encore plus difficile à comprendre que l'ebranlement de la substance du cerveau causé par celuy que les objects ont excité dans les organes[22].

Il cervello non è il sostrato materiale della memoria né di alcun altro senso interno, esso svolge la mera funzione di fonte e di serbatoio degli spiriti animali, di cui gli organi periferici necessitano per la ricezione delle impressioni meccaniche degli oggetti esterni. Che la memoria non abbia bisogno di un sostrato cerebrale sarebbe attestato da alcune esperienze. Così Perrault descrive il comportamento adattivo personalmente osservato nella *Bibliothèque du Rois* di una vipera sottoposta a dissezione:

après qu'on luy eut couppé la teste & osté le cœur avec tout le reste des entrailles, [*la vipera*] rampoit à son ordinaire, & passant d'une cour dans un jardin, y chercha un tas de pierres, où elle s'alla cacher. Il est impossible de nier que la memoire n'ait eu part dans cette action, dans laquelle on voit que cette beste a eu le pouvoir, non seulement de marcher, mais de choisir à l'aide du toucher qui seul luy restoit, les lieux qu'elle avoit autrefois connu luy estre propre à se refugier: ce qui ne s'est peu faire par ce renouvellement pretendu des anciennes traces imprimé dans son cerveau, puis qu'elle n'en avoit plus[23].

Unita al corpo nel suo insieme, l'anima esercita le operazioni di pensiero in rapporto ai diversi processi vitali: a ogni tipo di azione dell'animale corrisponde un tipo di pensiero, che può essere cosciente («pensée expresse et distincte pour les choses ausquelles nous nous appliquons avec soi»), oppure infra-cosciente e in forma abitudine («pensée negligée et confuse sur les choses qu'un long excercice a rendu si faciles que la pensée expresse et exacte ny est point necessaire»)[24]. La memoria e gli altri sensi interni presuppongono sempre una qualche forma di ragionamento, cosciente o infra-cosciente. Il comportamento animale, irriducibile *malgré* Descartes a meccanismo, lo dimostra. Il cavallo che ricorda la via del ritorno non agisce per impulso meccanico, perché anche se esistessero tracce cerebrali della via precedentemente percorsa da oriente a occidente, esse non potrebbero spiegare in che modo le zampe dell'animale siano determinate automaticamente a ripercorre in direzione inversa la medesima via. A questo scopo infatti occorrerebbero nuove tracce senza alcuna relazione con le prime[25], il che è incongruente con i presupposti della dottrina dell'automatismo della memoria.

L'ipotesi delle immagini cerebrali implica contraddizioni da cui è viceversa immune quella dell'anima immateriale agente nelle funzioni dei sensi interni senza radicamento organico. Quanto si sa della struttura cerebrale è insufficiente a spiegare la natura delle funzioni cognitive:

[22] C. Perrault, *Du bruit*, in *Essais de physique*, cit. vol. II, p. 268-269.
[23] Ivi, p. 276.
[24] Ivi, p. 283.
[25] Ivi, p. 275.

La connoissance que nous avons de la structure du cerveau, que l'on pretend estre l'organe des sens interieurs ne nous sçaroit apprendre comment les operations de l'imagination, de la memoire & du jugement se font[26].

Non è dimostrabile che l'anima delle bestie agisca per effetto della macchina del cervello, al contrario

sa manière d'operer semble estre spirituelle & du mesme genre que celle de l'ame des hommes; [...] la conduite et l'œconomie que tous les animaux mesme les moins parfaits employent dans l'exercise ses fonctions de la vie, ont besoin de connoissance et de raisonnement[27].

Una macchina non può pensare, né ricordare. Le operazioni dei sensi interni richiedono, per poter essere spiegate, un soggetto di rappresentazioni, l'anima, la cui attività lo stato di avanzamento delle conoscenze anatomo-fisiologiche non consente di poter considerare su base neurologica.

Prodotto di un *milieu* filosofico-scientifico, quello francese della seconda metà del Seicento, segnato tanto dall'affermazione del cartesianesimo e dell'atomismo gassendiano quanto dallo sviluppo della ricerca sperimentale specializzata e istituzionalizzata, le teorie del Perrault filosofo naturale sul vivente e sulla cognizione animale, se poste in relazione alla sua parallela attività di anatomista comparato, misurano, nella loro paradossalità, i limiti e le contraddizioni dei vasti sistemi meccanicistici coevi, delineando un ambito epistemologico contrassegnato dal rifiuto, nel contempo scettico e empirista, di ogni visione omnicomprensiva della natura. «Esseyer» e «chercher» sono l'orizzonte che la *Physique* non potrà mai trascendere. La conoscenza a cui essa dà luogo sarà sempre *oscura* e *incerta*:

Dans cette sorte de science on ne peut faire guère autre chose que d'essayer & de chercher. Car la Physique ayant deux parties, savoir la Philosophique & l'Historique, il est certain que dans la première qui explique les Elements, les prémières Qualités, & les autres cause des Corps naturels par des hypothèses qui n'ont point la plupart d'autre fondement que la probabilité, l'on ne peut acquérir que des connaissances obscures & peu certaines: & l'on est encore obligé d'avouer que l'autre partie quoi qu'elle soit remplie de faits constants & avérés, ne laisse pas de contenir beaucoup de choses douteuses, à cause que les consequences qu'on tire des Phénomènes extraordinaires & des nouvelle expériences, n'on rien de bien assuré, parce que nous n'avons pas toutes les connaissances nécessaires pour bien établir ces conséquences[28].

[26] C. Perrault, *La méchanique des animaux*, cit., p. 326.
[27] C. Perrault, *Du bruit*, cit., p. 309.
[28] C. Perrault, *Essais de physique*, cit., t. I, *Préface*, p. I.

Recensioni, discussioni e note

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Al principio della sezione "Recensioni, discussioni e note" questo numero de *Lo Sguardo* ospita una risposta di Daniele Guastini a una recensione della sua edizione della *Poetica* di Aristotele (Carocci 2010), comparsa nel 2011 su una prestigiosa rivista filosofica. Il testo, redatto sotto forma di replica, non ha trovato occasione di apparire in quella che avrebbe potuto essere la sede deputata a questo tipo di pubblicazione. A seguito di ciò la redazione de Lo Sguardo ha quindi favorevolmente accolto la richiesta dell'autore di ospitare il testo in questione, nella ferma convinzione che la possibilità di replica sia un costitutivo essenziale della scientificità di una rivista e della comunità di ricercatori che intorno ad essa si raduna. La pubblicazione dell'intervento non è da intendersi tuttavia come una presa di posizione sulle questioni scientifiche dibattute, né nella discussione personale tra i due studiosi.

La Redazione

***

At the beginning of the section "Recensioni, discussioni e note", this issue includes a reply by Daniele Guastini, to a review on his own edition of Aristotle's *Poetica* (Carocci 2010), which appeared in 2011 on a renowned philosophical jounal. Written in the form of a rejoinder, this text missed the opportunity of being published where it would have been its most appropiate collocation. Consequently, the editorial staff of LoSguardo has welcomed the request of the author to receive such text, being firmly confident that the possibility of a reply is an essential ingredient of the scientific status of any journal and the community of scholars which is gathered around it. However, the publication of this paper is not meant as a stance or scientific issue at stake, nor on the two scholars.

The Editorial Team

La forza "cinetica" delle passioni: in risposta a una recensione sulla Poetica *di Aristotele*

di Daniele Guastini

Le gravi accuse e obiezioni mosse da una lunga recensione di P. Donini, apparsa in un recente numero di «Elenchos»[1], alla mia edizione commentata della *Poetica* di Aristotele, uscita nel 2010 per l'editore Carocci[2], tanto più sorprendenti perché seguite a un'accoglienza invece generalmente positiva del libro sia in Italia sia all'estero, mi costringono ad alcune doverose risposte e puntualizzazioni.

Qualche parola merita di essere spesa innanzitutto sullo stile della recensione. Termini come «irritante», «divertente», «grottesco», «sbalorditivo», «buffo», addirittura «allarmante» - solo per dare il senso

[1] P. Donini, *Una nuova edizione italiana della* Poetica*,* «Elenchos», XXXII (2011), fasc. I, pp. 95-120.

[2] Aristotele, *Poetica, Introduzione, traduzione e commento di Daniele Guastini*, Roma 2010.

del tono adoperato dal Recensore[3], che va dal paternalismo dei richiami a studiare meglio il greco, al severo rimprovero per non aver sufficientemente tenuto in conto certe sue opere - non sono d'uso troppo frequente nella comunità scientifica. E in genere non si adoperano per recensire opere di cui, pur quando non se ne apprezzano i risultati, tuttavia si è portati, se non altro per comunanza d'intenti, a riconoscere e a rispettare lo sforzo profuso. La mancanza di un tale riconoscimento da parte della lunga recensione (ospitata, peraltro, su una rivista considerata autorevole, ma in questo caso stranamente prestatasi a polemiche dai toni più gazzettistici che scientifici) mi evita in questa replica il penoso compito di dover approfondire le vere cause del malcelato risentimento di cui l'intera operazione editoriale ha fatto mostra nei miei confronti. E inoltre mi dispensa dal dover replicare a tutto ciò che nella recensione, e ne è parte non secondaria, si risolve più nei termini dell'invettiva che dell'effettiva critica.

Sul piano, diciamo così, stilistico, mi limito a far notare solo un fatto e solo perché ciò rende bene l'idea che il R. ha - cosa su cui tornerò alla fine - del dibattito filosofico. L'occorrenza nella recensione (cfr. ad esempio p. 96) di espressioni quali «demolire», usata per indicare quello che sarebbe il mio proposito nei confronti di «gran parte dell'interpretazione moderna», l'atteggiarsi del R. a «vittima preferita» delle mie «condanne» - e questo solo per aver osato criticare alcune delle posizioni espresse dal R. in una sua precedente edizione della *Poetica*[4] (peraltro in minor numero di quelle che nel commento avevo invece apprezzato) - lascia trapelare una visione un po' giudiziaria, se non addirittura militaresca, della filosofia. Visione che non contribuisce, certo, ad allontanare il sospetto che a scatenare i suoi attacchi, nonostante le ripetute *excusationes* all'interno della recensione, più che l'amore per la verità, eventualmente tradita dalla mia edizione, sia stato proprio aver sofferto come una lesa maestà quelle critiche.

Ma su stile, toni e rispetto lascio al lettore giudicare. Qui vorrei soltanto rispondere ad alcune delle più pesanti obiezioni di merito che la recensione ha mosso alla mia edizione. Risposte che, data l'intrinseca qualità di quelle obiezioni, tutte rivolte a sottilizzare su questioni di dettaglio piuttosto che a discutere, magari anche criticamente, temi e prospettive generali, purtroppo, lo dico subito, non potranno restituire che una lontana idea degli argomenti su cui la mia edizione della *Poetica* si è più concentrata e delle tesi che, nel bene o nel male, la caratterizzano rispetto ad altre edizioni[5]. Il carattere dialettico-pratico del sapere poetico, il modo eminentemente filosofico di considerare le principali nozioni presenti nel trattato (da quella di *mimesis*

[3] D'ora in poi R.

[4] Aristotele, *Poetica*, a cura di Pierluigi Donini, Torino 2008.

[5] Del resto, il R. a p. 106 confessa, con atto anche qui a dir poco irrituale, di averla addirittura abbandonata (sic!) dopo averne seguita la trattazione fino al commento di *Poet*. 6. Leggendo la recensione, rimane però il dubbio se l'interruzione sia stata dovuta al fatto che la lettura gli è davvero divenuta intollerabile, oppure, più semplicemente, al fatto che lo scopo della "missione" concordata con «Elenchos» poteva considerarsi raggiunto. Sarebbe, a questo proposito, interessante, ma troppo lungo, riportare anche solo l'abstract in inglese della recensione (p. 95), per rendersi conto della singolare irritualità di un articolo che nemmeno in quelle poche righe concede il beneficio d'inventario al testo poi recensito (recensito?), affermando subito che «the translation and the commentary are severely flawed» e aggiungendo una rapsodica lista degli errori considerati più gravi, senza neanche in quel caso ritenere di dover presentare, almeno in linea generale, le questioni su cui l'*ediz*. s'incentra.

a quella di *thaumaston*, da quella di *eikos* a quella di *katholou*, da quella di *hamartia* a quella di *philia*, a quella di *metapherein*), fino alle conclusioni, almeno in parte originali - il che non vuol dire, naturalmente, anche giuste - cui l'edizione giunge rispetto alle posizioni di chi, a cominciare da Nietzsche (e non, mi si permetta, da Donini), nella *Poetica* ha visto una sostanziale incomprensione del fenomeno dello spettacolo della tragedia attica e del suo importo religioso, sono, infatti, tutte questioni di cui la recensione[6] non tratta, se non talvolta per cenni e giudizi lapidari, impedendomi, così, in questa replica di tornare in modo organico sugli argomenti che più mi sono stati a cuore nell'edizione, ma che soprattutto più potrebbero stare a cuore a un lettore poco interessato a controversie di dettaglio. Ma tant'è; come si dice: *hic Rodhus hic salta*.

Cominciamo almeno dall'obiezione più importante e più diffusamente trattata nella recensione: la questione del ruolo delle passioni nell'etica aristotelica, che il R. mi accusa di aver avuto «tendenza a sopravvalutare», avendone fatto, addirittura «l'oggetto unico o privilegiato dell'etica» (p. 98). Tendenza che si coglierebbe già in un «errore di traduzione» (uno dei tanti di cui mi accusa) presente nell'introduzione[7]. Il passo in questione è quello, famoso, di *Eth. nic.* VII, 1145 b 2-7 e analogo ad altri disseminati tra le varie opere del corpus, in cui Aristotele, in un inciso all'interno di una discussione su vizio e virtù, indica il metodo della propria ricerca, invitando a *tithenai ta phainomena* e a «mostrare» gli *endoxa* relativi alla scienza in questione. Nel brano Aristotele richiama, di passaggio, questi *endoxa* come *peri tauta ta pathe*, che io, e questo è il punto incriminato, in compagnia di qualche altro traduttore italiano che, a dire del R., non merita nemmeno di essere nominato, avrei commesso l'imperdonabile errore di tradurre con «su tali passioni», anziché, come sarebbe forse stato più preciso tenendo conto del contesto, in cui in effetti si sta trattando di *hexeis*, con «su tali affezioni»[8].

Volendo rispondere nel merito della traduzione, si potrebbe obiettare che tutti coloro i quali - a cominciare dai traduttori medievali latini - hanno lì inteso *pathe* con 'passioni'[9], sanno bene che in opere acroamatiche la lettura contestuale non si può di certo considerare legge matematica; e che per questo nulla vieta, qui come altrove, di attenersi alla lettera del testo aristotelico anche laddove appare leggermente – proprio come in questo caso: solo leggermente - incongruente. Ma non è nemmeno nel merito della traduzione che voglio entrare. Sono pronto a concedere la disattenzione e a dolermene, trovando in questa, come in altre, la conferma che, per le revisioni editoriali dei testi aristotelici, i cui concetti spesso *si dicono in molti modi*, due occhi non sono sufficienti. Ciò che constato è solo la vistosa

[6] Che pure si dilunga per oltre 25 pp., costituendo così, anche per dimensioni, una vera anomalia nel panorama della recente pubblicistica.

[7] Guastini, *Aristotele*, cit., pp. 9-39. Nella quale, peraltro, sia detto a doverosa informazione del lettore, la parola 'passione' - per non dire dell'argomento "passioni", di cui invece non v'è proprio traccia - oltre al passo incriminato, ricorre solo altre due volte: a p. 21, e anche lì in un accenno estemporaneo ai mezzi della persuasione retorico-dialettica, e a p. 26, in un richiamo, tra i temi della *Poetica*, alla catarsi. Evidentemente, la «sopravvalutazione», di cui il R. parla, va colta tra le righe!

[8] Cfr. Donini, *Una nuova edizione*, cit., p. 97 sgg.

[9] In realtà, numerosi e non solo italiani. Tra i traduttori italiani, da A. Plebe nella sua *ediz.* del 1973 per Laterza, a C. Mazzarelli in quella Rusconi, fino alla recentissima di A. Fermani per Bompiani.

sproporzione tra la gravità della disattenzione e quella delle accuse che il R. mi muove. Come qualsiasi lettore privo di pregiudizio potrà, infatti, facilmente scorgere, nel passo in questione mi sto occupando - basterebbe prendere il titolo del paragrafo: «Sapere apodittico e sapere dialettico», per accorgersene – di tutt'altro argomento da quello delle passioni[10]. Mi sto semplicemente occupando del problema degli *endoxa* e sto menzionando i passi in cui è trattato in modo rilevante. Nessun riferimento specifico, né qui né poi, ai *pathe*, che peraltro, nelle intenzioni stesse di Aristotele, in questo passo costituiscono solo la fattispecie di un ragionamento dedicato a tutt'altro: al metodo e non al merito della questione relativa al tipo di scienza in esame. Tra l'altro, a dimostrazione di quanto anche la tradizione abbia ritenuto secondario, nella circostanza, l'oggetto degli *endoxa* richiamato nel passo, sta proprio il fatto che l'*Index aristotelicus*, cui il R. a p. 97 mi consiglia sarcasticamente di rivolgermi per evitare errori, non riporta il passo tra le dimostrazioni secondo cui «quoniam etiam *diathesis* et *hexis* necessario substantiam requirunt cui inhaereant coni *pathos*, *diathesis*, *hexis*», ma, con la saggezza che, oltre al rigore, è tipica del Bonitz, e che non si può pretendere sia a tutti d'insegnamento, lo riporta in 250 a 16 alla voce *endoxos*. Così fa anche O. Höffe nel suo *Lexikon*. Analogamente, l'autorevole commentario di Gauthier & Jolif dedica al passo più di due pagine, senza tuttavia mai nemmeno citare qual è l'oggetto degli *endoxa* in questione, e concentrandosi esclusivamente sulla questione delle differenze tra sapere epistemico e dialettico, di cui anch'io, più modestamente, in quel frangente mi stavo occupando.

Se, dunque, di un'imprecisione si tratta, si tratta comunque di un'imprecisione marginale, che qui, come anche nella circostanza, ancora più controversa, della traduzione di un passo di *Eth. eud.* II[11], non pregiudica minimamente la sostanza del discorso svolto. Si tratta, eventualmente, di quel tipo di lapsus che tra colleghi di una comunità scientifica si è soliti segnalare all'autore quasi per spirito di servizio, e che invece il R. usa in questo caso come pretesto per lanciarsi in una filippica degna di miglior sorte contro la mia suddetta tendenza a porre, appunto, «le passioni come oggetto o elemento unico o privilegiato dell'etica».

[10] Parola che alla p. incriminata, è messa addirittura tra parentesi (cfr. Guastini, *Aristotele*, cit., p. 14).

[11] Per avvalorare le sue tesi circa la mia sopravvalutazione delle passioni, il R. riprende a p. 100, anche qui estrapolando in modo discutibile, un altro passo al quale faccio incidentalmente riferimento nel mio commento e che, a detta del R., avrei tradotto in modo sbagliato con "passioni". Quello di *Eth. eud.* 1221a 13., in cui Aristot., parlando di *ta pathe tauta kai toiauta* (di cui peraltro notavo, come altri, l'analogia con il passo sulla catarsi di *poet.* 49b 29), e riferendosi al genere di passioni che ammettono *mesotes* tra eccesso e difetto - non tutte, come esplicitamente si rileva anche in *Eth. nic.* 1107a 9 sgg. (su cui *infra*, nota 24) - inserisce a scopo esemplificativo una tavola in cui in effetti sono presenti non passioni, ma vizi e virtù. Questo basta al R. per lanciarsi in una tirata polemica da cui dovrebbe scaturire che io confondo virtù e passioni, ma da cui invece, a un occhio esperto, scaturisce soltanto la scarsa serenità di giudizio del R., il quale a me imputa come un errore aver tradotto con «queste e siffatte passioni», ma poi, nella sua *ediz.* dell'*Etica eudemia*, nella quale il *ta pathe* si trova tradotto con «affezioni», riporta una nota («noticina – dice - che avrebbe potuto aiutarmi» a non commettere errori), in cui, tra le varie ipotesi che si possono fare a proposito di questo controverso brano, concede anche la possibilità che Aristot. stia parlando di "passioni" e si riferisca semplicemente a ciò che viene dopo, dove, infatti, si parla di eccessi e difetti passionali.

Ora, quanto pretestuosa sia questa sortita, lo dimostra non da ultimo il fatto che, allo scopo di rendere più attendibile la sua censura, il R. si è ben guardato dal riportare l'unico riferimento che le pagine della mia introduzione da cui estrapola la traduzione del brano di *Eth. nic.* VII - dedicate, lo ripeto, al metodo dell'etica - fanno al suo oggetto di merito. Oggetto indicato però, a differenza di quanto tendenziosamente pretende il R., non come «le passioni», ma, guarda caso, come «i fatti pratici (*ta pragmata*)»[12].

Ma a parte l'evidente capziosità degli argomenti usati dal R. per contestare la mia posizione sulle passioni e la maniera almeno irrituale di farlo, è il contenuto stesso delle obiezioni addotte dal R., a fare acqua da parecchie parti. Sebbene il mio commento non ne abbia parlato direttamente, non voglio qui, di certo, sottrarmi al merito della questione e anzi traggo occasione per discuterla e puntualizzare. Io davvero ritengo che nella filosofia pratica di Aristotele - alla quale riconduco, per le ragioni cui ho dedicato gli sforzi principali del commento, (ma che potrebbero ovviamente anche essere sbagliate), oltre alle *Etiche* e alla *Retorica*, anche la *Poetica* - le passioni abbiano un ruolo importante[13]. Un ruolo che certamente non è «unico», come vorrebbe farmi dire il R., e tuttavia rilevante. Le passioni, infatti, pur non essendo «l'elemento fondante della scienza etico-pratica» - come del tutto scorrettamente il R. torna a farmi dire alla fine di p. 98 – si può senz'altro affermare che però costituiscano, per Aristotele, un elemento non secondario del radicamento delle tre diverse discipline, retorica, etica e poetica, sotto una medesima funzione *pratica*. E ciò in ragione del ruolo che esse giocano in ognuna di queste discipline; per la realizzazione del cui fine (vale a dire, l'agire buono per l'etica, il persuadere per la retorica, il produrre imitativo per la poetica) non basta il sapere.

In tema di retorica, Aristotele tratta delle passioni come di ciò che modifica il giudizio dell'ascoltatore, e le definisce «gli elementi a causa dei quali gli uomini, mutando, cambiano in relazione ai loro giudizi e ai quali si accompagnano dolore e piacere» (*Reth.* 1378a 20-2)[14].

In tema di poetica, Aristotele parla in particolare di due di esse, *eleos* e *phobos*, e ne fa la base su cui la tragedia - considerata, per questo, genere eminente della *mimesis praxeos* - è in grado di produrre[15] ciò che nella *Poetica* designa con il termine *thaumaston*. Nozione densa di significato

[12] Guastini, *Aristotele*, cit., p. 14.

[13] In questo, credo, confortato da molti dei più riconosciuti studiosi dell'argomento - da W.W. Fortenbaugh a J. Cooper, da M. Nussbaum, a G. Striker, da E. Belfiore a N. Sherman, a F. Volpi e C. Natali in Italia, solo per citarne alcuni tra i maggiori - le cui posizioni Donini, evidentemente anche qui ispirato dai suoi principi vagamente militareschi (in questo caso dal classico *d*Ivi*de et impera*), nella recensione passa rigorosamente sotto silenzio, non coinvolgendoli, bontà sua, nella paternità degli "errori" che mi imputa.

[14] Solo per fare un esempio della scarsa attenzione che il R. deve aver dedicato alla questione aristotelica delle passioni, a p. 109 della recensione mi contesta addirittura l'idea che il piacere faccia da accompagnamento per le passioni, imputando alle mie riflessioni sulla questione aristotelica del piacere nel suo rapporto con la felicità - su cui più avanti tornerò - anche il difetto di «fare della felicità aristotelica una somma di piaceri» (sic!).

[15] Nel mio commento formulo l'ipotesi, cosa su cui tornerò anche più avanti, che questa complessa opera di trasformazione di passioni da dolorose, quali si presentano nella realtà, in piacevoli, quali diventano grazie all'azione della *mimesis*, sia proprio ciò che Aristotele richiama un po' enigmaticamente con il termine *katharsis* (cfr. in part. Guastini, *Aristotele*, cit., pp. 160-75).

nella sua filosofia e sulla cui originaria funzione di *movente* e stimolo del sapere non credo ci sia bisogno di stare troppo a dilungarsi[16]. Quello stupore, quel «desiderio di apprendere», come lo chiama *Reth*. 1371a 33-4, che, in ambito poetico, è prerogativa propria, «piacere proprio» come lo chiama Aristotele, solo della tragedia, perché prodotto dall'imitazione di fatti, quelli tipici del *thos* tragico[17], che il filosofo qualifica come paurosi e degni di compassione[18].

Nell'etica, infine - nella quale, come si legge in un celebre passo di *Eth. nic.* VI, «non diventiamo per nulla più capaci di agire (*praktikoteroi*) per il fatto di conoscere [le cose giuste, belle e buone per l'uomo, che è proprio dell'uomo buono compiere (*prattein*)], se è vero che le virtù sono disposizioni (*hexeis*)» (1143b 23-5) –, le passioni sono ciò che può modificare la scelta

[16] Nozione a metà tra affezione e disposizione, passione e virtù, «sentimento conoscitivo» ho provato a definirlo, su cui nel mio commento ho a lungo cercato di ragionare (cfr. ad es. le pp. 218-221 e tutti i richiami ivi compresi). Ragionamenti, neanche a dirlo, del tutto ignorati dalla recensione.

[17] Il termine *mythos* sarebbe, a detta del R. (cfr. p. 101 sgg.), un altro punto dolente della mia *ediz.* della *Poetica*, nella quale si trova tradotto con «trama» e non, come invece proposto nell'*ediz.* a cura del R., con «racconto». Anche qui non scendo nella polemica avviata dal R. con dovizia di corollari volti a dimostrare la mia incompetenza linguistica. Prendendo atto del solito tono un po' marziale con cui il R. rivendica i propri risolutivi meriti anche in tema di traduzione di questo secolare problema della *Poetica*, mi limito qui solo a indicare i luoghi in cui nella mia *ediz.* (cfr. in part. pp. 118-9, 175-7 e tutti i riferimenti ivi compresi) giustifico le mie scelte e a ribadirne modestamente le ragioni. Ragioni forse sbagliate, ma almeno rispettabili, anche perché analoghe a quelle portate da molti illustri studiosi - da G. F. Else a S. Halliwell, da P. Ricoeur a R. Dupont-Roc et J.Lallot (*ediz.* francese della *Poetica*, quella di questi ultimi, che eleggo a punto di riferimento per la mia, ma di cui non si fa mai parola nella recensione) – per non adottare nelle loro traduzioni dell'aristotelico *mythos* i corrispettivi inglesi o francesi dell'italiano "racconto". Quanto ai corollari, per due di essi do atto al R. di aver colto errori materiali presenti nella mia *ediz.* Quello relativo a un'evidente interpolazione presente alla linea 47a 26 - sfuggitami in sede di revisione e di cui devo scusarmi con il lettore - che ha fornito al R. l'occasione per dedicare al refuso sull'arte della siringa e dei danzatori ben 2 pp. (sic!). E quello, di cui devo comunque ringraziare il R. (e scusarmi con il lettore), presente alle linee 48a 31-2, in cui, lasciando fuori dalla traduzione un *epi* – cosa di cui non mi sono accorto neppure in sede di revisione - ho colpevolmente rafforzato i rapporti tra commedia e democrazia (comunque garantiti dall'*os* causale in inizio di frase), traducendo, a proposito dei Megaresi di Grecia, che rivendicavano la nascita della commedia, «poiché è presso di loro che è nata la democrazia» anziché, come sarebbe stato corretto, «poiché nata [*scil.* la commedia] ai tempi della democrazia presso di loro». Per quanto riguarda invece le altre accuse che fanno da corollario alla questione del *mythos*, il discorso è ben diverso. Enunciate dal R. con la consueta categoricità, non vanno a ravvisare errori materiali, ma soltanto traduzioni o interpretazioni la cui validità è invariabilmente misurata dal R. sulla distanza dalle proprie, con tutta evidenza stimate, dunque, come una sorta di modello cui doversi, almeno in Italia, conformare. Emblematico, da questo punto di vista, il modo di liquidare un tentativo fatto dalla mia *ediz.*, peraltro ripreso da precedenti proposte provenienti da B. Snell e da R. Dupont-Roc et J. Lallot, di diversificare il significato del *prattontas* […] *kai drontas* di *Poet.* 48a 27-8 - passo che, inteso nel tradizionale senso pleonastico, è stato spesso considerato non convincente – e bollato dal R. come inappellabilmente «grottesco» e anacronistico (pp.103-4).

[18] Cioè quegli eventi – peripezie che accadono, in modo non necessario, né casuale, ma contingente, «contro le aspettative uno a causa dell'altro», dice Aristot. (52a 2-4) – davanti ai quali nella vita proveremmo dolore, ma di fronte alla cui imitazioni proviamo invece il piacere dello stupore.

deliberata, il cui fine buono è disposto dalla virtù, e i cui mezzi adeguati sono calcolati dalla *phronesis*[19].

Ora, si può senz'altro avere opinioni diverse sul tipo d'interferenza che, nel campo etico, le passioni esercitano su *arete* e *phronesis*, ma è fuor di dubbio che essa sia assai più complessa di quanto ritenesse la tradizione accademica, quando – cosa giudicata nell'*Etica nicomachea* semplicemente un errore (cfr. 1104b 24-6) - definiva genericamente l'*arete* come una sorta d'impassibilità, di *apatheia*, «senza aggiungere 'come si deve', 'come non si deve', 'quando' e altre cose del genere».

In ognuno dei tre casi, infatti, il ruolo pratico delle passioni può essere ricondotto alla funzione motrice, di *kinesis*, che esse, come del resto si legge in un famoso passo del *De anima* che vale la pena riportare a beneficio di chi non lo rammentasse, svolgono non solo in senso puramente fisico, corporeo, ma anche cognitivo, e di cui è prova manifesta il fatto che, dice Aristotele:

> talvolta pur non accadendo alcunché di pauroso, si provano le stesse passioni di chi è impaurito. Se le cose stanno così, è chiaro che le passioni sono forme implicate nella materia (*enuloi logoi*). Di qui, definizioni come le seguenti: 'la collera quale movimento (*kinesis*) di tale corpo o parte o facoltà (*dynameos*) a causa di o al fine di'.

Il che lo porta a concludere che:

> Il fisiologo e il dialettico definirebbero diversamente ciascuna di esse, ad esempio cos'è la collera: per quest'ultimo, desiderio (*orexin*) di vendetta o qualcosa del genere, per il primo ribollire del sangue o del calore intorno al cuore. Dei due, uno rende conto della materia, l'altro invece della forma o della ragione (*logon*).[20]

È questa natura, insieme fisica e cognitiva, delle passioni, il loro essere *forme implicate nella materia*, che Aristotele richiama, direttamente o indirettamente, quando discute dell'attività pratica in cui le vede coinvolte. Muovere il giudizio, stimolare il sapere, modificare scelta e deliberazione, sono tutti effetti di un'interferenza di queste *affezioni* su *facoltà* e *disposizioni* come stati abituali, che certamente può assumere, se eccessiva, i caratteri tradizionali dell'intralcio, come la tradizione platonica e accademica avevano messo in chiara luce. Ma che può anche assumere, e ciò è tipicamente aristotelico, i caratteri di un'agevolazione[21]. Un'agevolazione, appunto, *pratica*, giacché capace di stimolare queste facoltà e disposizioni,

[19] L'oggetto della scelta (*proairesis*) e quello della deliberazione (*boulesis*) è, per Aristot., lo stesso: l'azione (*Eth. nic.* 1113a 2-3), rispetto alla cui attuazione (*energheia*) le passioni, che pure, in quanto *affezioni* dell'anima, proviamo, dice Aristot., «senza una scelta» (1106a 3-4) e, *a fortiori*, senza deliberazione, influiscono per Aristot. in un modo assai complesso, che ora cercherò di illustrare in sintesi. Questione di cui, all'interno di un commento alla *Poetica*, ho creduto fosse sufficiente parlare solo indirettamente, a proposito della catarsi di *eleos* e *phobos*, oppure a proposito di figure "tragiche" di *spoudaioi* non per questo *phronimoi*, ma su cui, evidentemente, c'è invece bisogno di chiarimenti ulteriori.

[20] Aristot. *De an.* 403a 22-b 2.

[21] Credo che non siano neanche da commentare le parole con cui il R. (cfr. pp. 109-10), con la solita perentorietà, e peraltro negando sue precedenti note posizioni, passa per non aristotelico l'autore dei *Magna Moralia*. Testo in cui, guarda caso, oltre a leggere di quell'«*eudaimonia* composta da alcuni beni» (1184a 26-7), per la quale né *arete* né *phronesis* da sole bastano (passo che il R. cita a p. 110, ma su cui, forse, dovrebbe maggiormente meditare), viene posto anche il «non facile» problema, considerato ulteriore rispetto a quello della virtù, di quale stato devono raggiungere le passioni «per non essere

sottraendole così al rischio di ricadere in quegli stati potenziali, propri peraltro della loro natura di facoltà e di disposizioni, in cui, benché si sappia o benché si sia virtuosi[22], poi non si produce o non si agisce egualmente nel modo *dovuto*; e non solo per un eccesso, ma talvolta anche per un difetto di passioni. Non pensavo ci fosse bisogno di citare per esteso passi dalle etiche aristoteliche in cui tutto ciò appare oltremodo chiaro, ma evidentemente - date accuse come quella rivoltami dal R., secondo cui avrei frainteso nientemeno che in senso plutarcheo l'etica aristotelica[23] -, è meglio farlo, citando ad esempio *Eth. nic.* II, 1106a 15 sgg., in cui si legge che la virtù etica:

> ha a che fare con passioni e azioni, nelle quali vi è eccesso, difetto e *meson*. Ad esempio, provare paura, o essere temerari, desiderare e adirarsi, provare compassione, e in generale provare piacere e dolore è possibile molto o poco, e in entrambi i casi non bene. Se invece queste passioni si provano quando si deve, per ciò che si deve, verso coloro cui si deve, e al fine e nel modo in cui si deve, questo sarà il *meson* e dunque l'ottimo, il che è proprio della virtù ... La virtù ha a che fare con passioni e azioni, in cui l'eccesso è un errore e il difetto va biasimato, mentre il *meson* va lodato ed è corretto, ed entrambe queste cose sono proprie della virtù. La virtù è dunque una sorta di medietà (*mesotes*), orientata (*stochastike*) appunto al *meson*. Inoltre, errare è possibile in molti modi ... agire rettamente in un modo solo.

Il che porterà Aristotele a concludere, avvalendosi di una citazione probabilmente tratta dalla tradizione della poesia tragica, che «si è buoni in un solo modo, cattivi in molti modi diversi » e che dunque vanno considerati errori tutti gli eccessi, ma anche tutti i difetti, rispetto a quell'unico *meson*, il quale, per questo, viene qui paragonato al centro di un bersaglio, di cui tutti gli altri punti, più o meno vicini, non sono il centro.

Ecco da dove viene, per Aristotele, il "bisogno" di provare, sebbene nel modo corretto, le passioni: dalla difficoltà e dalla contingenza dell'atto etico, che non è semplicemente *arete*, ma è *energheia kat'areten*, *atto* secondo virtù, come lo definisce ovunque nelle Etiche, che per realizzarsi deve avvalersi di tutti i mezzi in grado di favorire il passaggio dalla potenza all'atto, compresa la forza "cinetica" delle passioni.

Se è così, allora, la questione sostanziale non è chiedersi perché io avrei sopravvalutato le passioni, soltanto limitandomi a individuarne, come peraltro hanno fatto molti altri studiosi, il risvolto pratico e cognitivo assegnatogli da Aristotele. Semmai è chiedersi, viceversa, perché il R. abbia sottovalutato, sia nella recensione sia, in passato, nelle sue opere di

---

d'ostacolo» all'attività pratica e anzi collaborare nell'azione conforme alla retta ragione (cfr. 1208a 5-30).

[22] Vedremo tra poco il caso classico dell'incontinente (*akrates*), che, non *phronimos* (cfr. *Eth. nic.* VII, 10), fa la scelta buona ma poi non sa attuarla. O avremmo potuto vedere il caso, meno estesamente ma altrettanto ben delineato da Aristot. (cfr., ad es., 1144a 20 sgg.), dell'abile - in greco *deinos*, che significa anche "temibile" e perfino "malvagio" - che sa ben deliberare e attuare scelte, il cui fine, però, può anche essere cattivo. Tutto ciò al fine di far risaltare, come ho cercato ripetutamente di fare anche nel mio commento (cfr. ad es., pp. 182-4), la crucialità e le conseguenze, anche ai fini dell'interpretazione della mimèsi tragica, delle conclusioni cui giunge il Libro VI dell'*Etica nicomachea*: che «non si può essere buono senza la saggezza, né saggio senza virtù etica» (1144b 31-2).

[23] Alle pp. 99-100 della recensione si legge, davvero incredibilmente: «Per quanto poi riguarda la convinzione di Guastini che l'agire buono può essere impedito, secondo Aristotele, non solo da un eccesso della "passione", ma anche da un difetto di questa, devo ripetere che una simile tesi suona plutarchea molto più che aristotelica».

commento all'etica e alla poetica aristotelica, questo elemento. «Terzo», come lo indica Aristotele nella *Retorica* (1356a 23), ma importante perché capace di agevolare la messa in atto delle facoltà e delle disposizioni. E dunque, per un verso, come aveva già visto Platone, semplicemente da controllare, da amministrare mediante la virtù, che è appunto, per Aristotele, la disposizione a mediare tra eccesso e difetto di passioni, a trovare il "dovuto" rispetto a queste. Per altro verso, però – cosa, invece, che non era stata adeguatamente vista da Platone (ed evidentemente, ancora oggi, neanche da Donini) - anche capace, diciamo così, di "rigenerare", di "innervare" il tessuto della virtù etica, di per sé sempre più stabile e resistente, ma anche, proprio come certi tessuti, soggetto col tempo a irrigidirsi se non "mosso" e costantemente impiegato, preservandolo così da strappi e scuciture. La stessa cosa accade alla virtù, che per aderire al meglio alle contingenze della vita pratica e passare dallo stato di *dynamis*, quello della virtù che Aristotele in *Eth. nic.* VI, 13 definisce ancora solo *physike*, "naturale", a quello, ben più complesso (forse Donini lo definirebbe indeterministico), di *energheia*, di atto etico, cui Aristotele rinvia la virtù che definisce invece *kyria*, vera e propria, ha bisogno di essere resa *operativa* dalla *phronesis* e *mossa* (i verbi che connotano l'azione delle passioni sulla virtù sono sempre verbi indicanti movimento), stimolata, e per questa via preservata, dalle passioni.

Da questo punto di vista, come ha ben visto Fortenbaugh, è del tutto emblematico, anche per l'importanza che esso riveste nella *Poetica*, il *phobos*, la paura, cui Aristotele dedica la lunga trattazione di *Reth.* II, 5, e che, come fa anche in *Eth nic.* III, 6, mette in relazione esemplare con la virtù del coraggio. In questo caso il *phobos*, effetto dell'«attesa», della prefigurazione di possibili, imminenti mali, e dunque affezione, come la gran parte delle altre passioni[24], insieme emotiva e cognitiva – a tal punto cognitiva da cessare, come nota Aristotele, in chi non ha più speranze di salvezza – fa prendere decisioni o, per dirla alla lettera, «rende deliberativi (*bouleutikous*)» (*Reth.* 1383a 7). È questo carattere *bouleutikon* del *pathos* che sfugge completamente al R., il quale, nello sforzo di rilevare (nel suo stile sempre un po' apodittico) i caratteri della costanza, della stabilità e dell'abitudine nella prospettiva etica di Aristotele, che pure ci sono e sono importanti, ne trascura poi altri, altrettanto importanti, finendo per mancare la complessità dell'insieme. Un insieme nel cui quadro, se la virtù etica serve a «fare retta la scelta» (*Eth. nic.* 1144a 20) e a dare alla *praxis* quel tanto di stabilità che è possibile alla vita umana, le passioni servono, d'altro canto, a *radicare* la virtù sul terreno pratico, aiutandola a non perderne mai di vista, ad "avvertirne", il tratto contingente. Quello su cui poi la *phronesis* è ogni volta chiamata, scegliendo i mezzi più adatti al fine buono predisposto dalla virtù, a cogliere il *kairos* come bene pratico.

Insomma, come in un organismo, in cui i singoli organi non funzionano se non ricondotti all'insieme, anche nell'etica aristotelica, che per questo a volte sembra avere qualcosa d'inarrivabile, le singole componenti non sono mai tali se non in relazione alle altre. Tutte insieme fanno l'*atto* etico, ma separate le une dalle altre restano solo sue potenzialità: il *pathos* nient'altro che mera affezione corporea, la *phronesis* nient'altro che *deinotes*, mera abilità, ma anche la virtù, se isolata dal resto, nient'altro che mera indole

[24] Tutte quelle che, a differenza delle poche passioni di per sé malvagie (come la cattiveria, la malevolenza, l'impudenza, l'invidia, citate in *Eth. nic.* 1107a 9 sgg.), «danno prova di medietà» e dunque hanno a che fare con la virtù.

naturale collegata con il carattere e priva dei mezzi pratici atti al suo esercizio effettivo.

È vero, come il R. scrive in un suo libro di qualche anno fa, che nei primi quattro capitoli del Libro II dell'*Etica nicomachea* ci sarebbero le basi per comprendere costanza e abitudine dell'atto etico[25]. Ma è altrettanto vero che il Libro II continua per altri cinque capitoli (da uno dei quali, precisamente il sesto, ho tratto il passo succitato sui rapporti tra virtù etica e passioni), e che anche in quei quattro capitoli si possono ritrovare frasi quali: «colui che fugge e teme tutto e che non sopporta nulla, *diventa* vile, mentre colui che non ha paura assolutamente di nulla, ma va incontro a ogni cosa, *diventa* temerario» (1104a 20-2). Aver trascurato passi di questo tenore, aver trascurato il senso e la forza di quel *ginetai* – che ritorna anche nell'affermazione più generale dedicata da Aristotele alla virtù naturale che «non diventa *kyria* senza la *phronesis*» (1144b 17) - ha condotto Donini a non comprendere bene il ruolo che le passioni hanno nell'orizzonte aristotelico dell'agire pratico ed etico e a separare schematicamente, come fa anche nella recensione (cfr, p. 111), imputandomi di aver sopravvalutato le passioni, "cognitivo" ed "emotivo" quali termini antitetici.

Davvero emblematica è, da questo punto di vista, l'accusa che la recensione muove, con il consueto corredo di invettive, al mio commento, quando, parlando del ruolo *pratico* delle passioni in riferimento alla catarsi poetica, rimando, in un accenno fugace, «anche» – e sottolineo *anche* (p. 162) - a *de an*. III, 10-1. Abbastanza singolari le due pagine di contorsioni teorico-retoriche da parte della recensione[26], per negare qualcosa che non solo è largamente intuitivo, ma che ritroviamo anche nei testi: che tra quei desideri (*orexeis*) e brame (*epithymiai*) irrazionali di cui, insieme ai desideri razionali, volontari («deliberativi» li chiama[27]), si compone l'*orekton*, l'appetito - di cui Aristotele parla come di ciò che muove un intelletto che solo in unione con quello diviene «pratico»[28] - ci siano anche le passioni. Passioni come l'*orge*, indicata, abbiamo letto sopra, direttamente come «desiderio di vendetta». O anche richiamate solo indirettamente, come quelle implicate nel vizio di *akrasia*, d'incontinenza, cui accenna per ben tre volte nei capitoli 9-11 di *de an*. III, allo scopo evidente di esemplificare quel tipico contrasto, per Aristotele non visto dall'etica di impostazione socratico

[25] P. Donini, Ethos. *Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989, p. 74 sgg.

[26] Cfr. Id., *Una nuova edizione*, cit., pp. 98-100. Anche a questo argomento vengono dedicate ben due pp. (sic!). Come se le mie analisi sulla catarsi, che nel commento prendono molto spazio, si imperniassero tutte su quel fugace rimando. Ma evidentemente il diavolo anche qui dev'essersi nascosto nei dettagli…

[27] Cfr. *Eth. nic*. 1139a 23 e ai quali, peraltro, proprio *de an*. III, 10-1 – cosa che discuto in un'altra parte del mio commento (cfr. Guastini, *Aristotele*, cit., pp.138-43), totalmente ignorata dal R. –, associa in parte anche la funzione superiore della *phantasia*, cioè dell'immaginazione (di cui si potrebbero, a sua volta, menzionare i rapporti con i *pathe* discussi da Aristot. in *De an*. III, 3).

[28] Cfr. *De an*. 432b 26-33a 9, in cui si legge: «l'intelletto speculativo nulla pensa di pratico, nulla dice intorno a ciò che occorre sfuggire o perseguire […] spesso ad esempio pensa qualcosa di pauroso o di piacevole e tuttavia non ordina di fuggire […] anche quando l'intelletto comanda e il pensiero dice di fuggire o di perseguire qualcosa, non ci si muove, ma si agisce secondo la brama (*epithymian*), come l'incontinente. E in generale vediamo che chi possiede l'arte medica non per questo poi l'esercita, così che qualche altra cosa è propria dell'agire secondo la scienza, e non la scienza stessa».

platonica, che può venire a crearsi, come ora vedremo, tra intelletto e passioni nella vita pratica.

Non è vero, dunque, che - come alla solita maniera categorica e senza tema di smentita, il R. dice a conclusione della sua disamina (p. 99) - in quei passi «non esiste il minimo accenno a una funzione motrice delle passioni (anzi le passioni non sono nemmeno una volta là nominate)». Ma soprattutto non è vero, scendendo più nel merito della questione, che Aristotele non veda una funzione motrice delle passioni - non solo, ovviamente, nel senso negativo, tipico platonico (cosa che, credo, neanche il R. voglia mettere in dubbio), ma anche in un senso positivo inedito – in quel processo di radicamento pratico dell'intelletto che corrisponde al sapere etico.

Per attestarlo, basterebbe riprendere – cosa che ho dato per implicita nel commento, ma che evidentemente, anche in questo caso, è meglio precisare - la questione stessa dell'*akrasia* come viene trattata in *Eth. nic.* VII, luogo peraltro centrale, com'è noto, dell'esplicita presa di distanza di Aristotele dall'etica socratico-platonica. Il vizio dell'incontinenza, infatti, è per Aristotele effetto di un attrito assai particolare tra sapere, perfino nella sua forma più elevata, l'*episteme*, la scienza – i cui principi sappiamo, per Aristotele, derivare dall'intelletto, come ci ricorda anche in *Eth. nic.* VI – e le passioni. L'incontinente è, a differenza del semplice intemperante, «che sceglie di lasciarsi trascinare, ritenendo di dover sempre inseguire il piacere presente», colui che «non ritiene [di dover sempre inseguire il piacere presente], ma che tuttavia lo insegue» (1146b 22-4). Si capisce subito la peculiare attinenza tra passione e facoltà intellettuali riscontrata da Aristotele nel vizio dell'incontinenza. L'incontinente è colui che, in definitiva, non mette in atto la scienza, che pure possiede, ma la lascia in quello stato potenziale cui essa può sussistere proprio in quanto facoltà intellettuale. Gli incontinenti, «immersi nelle passioni», dice Aristotele, sono, rispetto alla scienza, come i dormienti immersi nel sonno[29]. Non che lo scienziato mentre dorme non abbia più scienza; solo che non la mette in atto. Così (anzi peggio di così, perché lo fa da sveglio e per questo si tratta di un vizio), l'incontinente non mette in atto il suo sapere. Non importa niente - continua Aristotele in uno straordinario passo in cui sembra dialogare direttamente con i maestri Socrate e Platone (cfr. 1147a 18-24) - che gli incontinenti sappiano fare discorsi scientifici ed enuncino dimostrazioni (*apodeixeis*). Restano comunque come quelli che hanno da poco cominciato ad apprendere e ancora non sanno davvero. Per sapere davvero, conclude Aristotele, bisogna, infatti, connaturarsi («compenetrarsi» traduce bene Mazzarelli nella sua edizione dell'*Etica nicomachea*, anche se non alla lettera, il *symphuenai* presente nel passo)[30] con il sapere, per evitare che ne rimangano solo parole. Esattamente il caso dell'incontinente, che *sa* cos'è bene, eppure non agisce di conseguenza perché trasportato dalle passioni; e le cui parole sono come quelle, dice Aristotele con una bella immagine, che gli attori recitano a teatro.

[29] Esempio, quello del sonno, ripreso spesso da Aristot. al fine di spiegare il tratto potenziale dell'*episteme*: cfr. ad es. *De an.* 412a 22-7, o la stessa *Etica nicomachea*, laddove, a proposito del bene perseguito dall'etica, si dice che talvolta la *hexis*, cioè la virtù, per possederlo ci sia, ma poi essa non lo realizza in atto, come chi dorme (cfr. 1098b 31-99a 2).

[30] Aristotele, *Etica nicomachea*, Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli, Milano 1993, p. 265.

Ma come avviene quest'appropriazione, questa "compenetrazione"? In termini più generali - quegli stessi, del resto, che Aristotele richiamerà più avanti, affermando che «l'incontinente non è un pratico» e come tale neanche un vero teorico, ma soltanto, appunto, un individuo simile a chi dorme o è ubriaco (cfr. 1152a 8-15) - come avviene che un sapere, nel campo etico della virtù e del vizio possa essere effettivamente messo in pratica e dunque realizzato nella *praxis*? Cos'è, insomma, l'*enkrateia*, la continenza (disposizione che in *Eth. nic.* IV, 9 anticipa come qualcosa di misto, ma che poi tratta a tutti gli effetti come una virtù in *Eth. nic.* VII, 9-10)? A questo interrogativo Aristotele risponde in un modo ormai del tutto inconciliabile con la tradizione accademica. L'*enkrateia* è sì un tipo di costanza, di «perseveranza nel ragionamento» – i tratti che già Platone e la tradizione accademica avevano individuato nella padronanza di sé (cfr. *Phaedr.* 256b) - ma affatto diverso da quello che si può raggiungere semplicemente rimuovendo le passioni in cui il vizio dell'incontinenza eccede. Tutta l'argomentazione di Aristotele è volta a mettere in guardia dal considerare l'*enkrateia* come il puro e semplice contrario dell'*akrasia*. Così facendo, si starebbe semplicemente sostituendo non vizio con virtù, ma vizio con vizio. Vizio che richiama (cfr. 1151b 5 ss.) nei termini dell'ostinazione, della testardaggine, della rusticità, e che intende come un'altra forma, non minore, di *amathia*, d'ignoranza, d'incomprensione. Gli ostinati, i testardi, i rustici - quegli *agroikoi* di cui parla anche *Eth. nic.* 1104a 24 come di coloro che rifuggendo ogni piacere diventano per questo «insensibili» - sono ancora una volta, a loro modo, ignoranti (*amatheis*), perché neanche essi si "compenetrano" nel loro sapere e non si può dire, dunque, che propriamente sappiano e comprendano. C'è chi, come l'incontinente, si lascia sfuggire il sapere perché soggiogato dalle passioni e dai piaceri corporei; ma c'è anche chi, specifica Aristotele, dai piaceri corporei trae, come le suddette figure, «meno di quanto si deve» e che per questo «non si mantiene nella ragione», esattamente come l'incontinente, ma, al contrario di quest'ultimo, dice, «per qualcosa di meno» (1151b 27), cioè per difetto. L'incontinente, così, può concludere Aristotele, è colui che, come abbiamo già anticipato, non è capace di mettere in pratica il sapere teorico, come invece sa fare il continente, la cui costanza e perseveranza, tuttavia, non proviene semplicemente dall'astenersi dai piacere, ma proviene dal farsi muovere da quelli, dice, «belli».

Ora, quali siano questi «piaceri belli», diversi dai «piaceri presenti» con cui aveva cominciato la trattazione, è vero che Aristotele nella circostanza non lo specifica, ma che anch'essi abbiano a che vedere con le passioni, mi pare non possa essere messo in dubbio nemmeno dal R. Già l'esempio portato qui da Aristotele è di tutta evidenza. Egli invoca, infatti, il caso di Neottolemo nel *Filottete* di Sofocle. Il caso, cioè, di una tragedia, tradizionalmente ascritta ai rapporti tra la razionalità e la passione, in cui[31], nonostante Neottolemo venga sapientemente consigliato (e in un primo tempo convinto) *dall'abile raziocinio* di Odisseo di fare uso, al *fine* della massima delle cause, la vittoria su Troia, del *mezzo* dell'inganno contro il povero Filottete, poi non persiste nella sua deliberazione iniziale. Infatti, alla vista delle condizioni spaventosamente miserevoli in cui Filottete è

[31] Di seguito, metterò in corsivo, allo scopo di farle risaltare, tutte le componenti dell'azione appena discusse.

caduto, *si fa muovere dall'emozione* e, «pieno di compassione» (v. 1074), gli rivela la verità fin lì nascostagli con l'inganno. Odisseo, «sapiente» ma non «giusto» (vv. 1244-5), sa (a differenza, evidentemente, del R.) così bene quanto le emozioni contino nell'azione che Neottolemo sta conducendo, da invitarlo a «non rivolgere» a Filottete nemmeno «lo sguardo» (v. 1068) per non correre il rischio di rovinare i piani.

Ebbene, in questo dramma, nel quale ritroviamo tutta la complessità dell'agire etico di cui s'è detto, Aristotele, con il suo particolare intuito per la tragedia, vede il caso esemplare di un mutamento di giudizio, di una non persistenza della scelta, che tuttavia, pur ascrivibile a un impulso emotivo che mette a repentaglio il fine buono (almeno di non voler pensare ad Aristotele come a un pacifista…) dell'azione, lo Stagirita può chiamare «piacere bello» in quanto riconducibile alla verità. Quella verità che Odisseo, pur con tutta la sua sapienza – *sophia* sul cui tipo d'inadeguatezza, riscontrata da Aristotele per le cose umane in *Eth. nic.* VI, 7, inviterei il R. a rileggere, ad esempio, certe pagine di P. Aubenque - per un difetto di passione, in questo caso di com-passione, non *sente* il dovere, anch'esso tutto etico, di rispettare.

Tale piacere della verità, «piacere bello» e non «piacere presente», in un caso come quello di Neottolemo ripreso da Aristotele, non si accompagna, come ci si aspetterebbe se si seguissero le orme dell'etica socratico platonica, a una rimozione di quelle affezioni «accompagnate da piacere e dolore» (*Eth. nic.* 1105b 23; *Reth.* 1378a 22; *Eth. eud.* 1220b 13-4) che sono le passioni, bensì a una loro piena assunzione, a una piena esecuzione della loro funzione: quella di *spingere alla deliberazione*. Cosa che, in questo caso, preserva la virtù dalla caduta in vizi tutti riconducibili a ciò che Aristotele chiama «insensibilità» - quella di coloro che sono, dice, «in difetto quanto ai piaceri» (1107b 7-8) - imputandola, evidentemente, non solo a un intelletto ancora immaturo, ma anche a uno troppo astratto e perciò non *pratico*._

Ora, questa stessa funzione di preservazione della virtù dagli stati di mera potenzialità in cui essa può sempre cadere anche quando formata e assimilata nel carattere[32], la ritroviamo in diversa misura anche a proposito di altre virtù. Vale per il coraggio (di cui Aristotele tratta in *Eth. nic.* III, 6-9), che è vero coraggio solo quando la paura esercita fino in fondo la sua funzione. Funzione che non è solo quella, più elementare, di dissuadere l'uomo coraggioso dal correre rischi inutili per cose che non lo meritano, *preservandolo* così dalla mera temerarietà; ma anche quella, più complessa, di fargli provare paura per cose, dice Aristotele, «che è bello temere», come il disonore. In questo modo, *preservandolo* dalla viltà e spingendolo ad affrontare coraggiosamente rischi che sarebbe senz'altro meno pericoloso fuggire che perseguire, e che tuttavia egli affronta egualmente «in vista del bello». In vista, cioè, di azioni, fa l'esempio della difesa della patria, che è bello (e dunque piacevole[33]) affrontare. Azioni che, in altre parole, si affrontano coraggiosamente, cioè virtuosamente, ma la cui causa efficiente,

[32] Quell'*ēthos* che, non a caso, la *Poetica* mette sempre in subordine rispetto a ciò di cui la tragedia è *mimesis*: ovverosia la *praxis*. Bisognerà attendere un tipo di commedia e di tragedia *nuove* perché l'*ēthos* assurga a un ruolo di primo piano; quello stesso, peraltro, riconosciuto al carattere, per quanto ne sappiamo, anche dall'etica teofrastea, contemporanea della *Commedia nuova*.

[33] Con tutto ciò che il piacere - come si legge in quella teoria del piacere (prima formulazione di una seconda, più completa, con cui Aristot. concluderà in *Eh. nic.* X la questione dell'*eudaimonia*) che fa, guarda caso, da conclusione al Libro VII, dedicato alla questione

in fondo, è una passione: per paura. Paura non solo dei rischi che si corrono per temerarietà, ma anche delle bruttezze disonorevoli della viltà.

E vale, in misura forse ancora maggiore, per la *philia*[34] (di cui Aristotele tratta in *Eth. nic.* VIII e IX); virtù quant'altre mai intellettuale (cfr. ad es. *Eth. nic.* IX, 4), cemento della *polis*, e perfino, per Aristotele, superiore alla giustizia, che tuttavia è anch'essa in larga misura preservata da passioni quali la paura e la vergogna.

Ma se è così, se le passioni hanno la funzione di stimolare, sollecitare la virtù, favorendone l'applicazione pratica e preservandola dal rischio, sempre possibile, di ritornare allo stato potenziale di virtù naturale, allora l'ipotesi che ho provato a fare, discutendola ampiamente[35], sulla catarsi, potrà, come ogni altra ipotesi sulla questione, congetturale per definizione, pure non essere convincente o forse addirittura sbagliata, ma mi pare del tutto fuori luogo considerarla, come fa il R., «illazione» (p. 110)[36]. Non vedo proprio dove starebbe l'illazione nel considerare la catarsi come quella prerogativa, tipica della mimèsi poetica[37], di trasformare le passioni del genere non cattivo di per sé - del genere, dice, che ammette *mesotes* (su cui cfr. *Eth. nic.*

dell'*akrasia* - comporta di bello in termini di *perfezionamento* dell'atto, e su cui ho cercato di tornare spesso nel mio commento.

[34] Altra questione di cui mi sono a lungo occupato nel commentare un'opera che, del resto, pone la *philia* al centro della propria definizione della tragedia, ma su cui la recensione ha totalmente sorvolato.

[35] Cfr., in part., Guastini, *Aristotele*, cit., pp. 160-75.

[36] Risparmio al lettore le invettive che il R. fa seguire a quella che ritiene una mia imperdonabile mancanza a proposito della questione della catarsi: non aver, cioè, tenuto nel debito conto il fatto che Aristot. all'inizio di *Poet.* 6, prima di fornire la definizione della tragedia, dice di riprendere da «cose già dette». Davvero stravagante modo di ragionare, su cui tornerò alla fine, quello del R., il quale anche altrove aveva già scritto che dare conto di quel riferimento di Aristot. a *cose dette* «dovrebbe essere ormai il primo dovere di ogni nuovo tentativo di spiegazione» sulla catarsi (P. Donini, *Poetica*, cit., p. CXVIII, nota 256). Perché dire «ormai», a proposito di una questione millenaria, che la tradizione ha sentito come tutt'altro che dirimente per il problema della catarsi? Ma è chiaro: perché il R. ha fornito di recente un'interpretazione di quel riferimento alle *cose dette* che comproverebbe, a suo dire, l'ipotesi di una, per dirla in sintesi, «tragedia senza la catarsi» (su cui cfr. P. Donini, *La tragedia e la vita. Saggi sulla* Poetica *di Aristotele*, Alessandria, 2004, pp. 53-66)! Ora, si dà il caso che a me come alla stragrande maggioranza degli studiosi, questa idea recente di alcuni (pochi) interpreti, tra i quali Donini, di espellere la catarsi dal novero delle finalità della tragedia, sebbene in qualche misura resa plausibile dai silenzi di Aristot. – che però non sono nel frattempo aumentati… – non pare convincente. Se non altro, per rispetto a una tradizione che da sempre si è posta invece nella prospettiva di comprendere la catarsi come questione centrale della poetica aristotelica e che non sarà di certo una macchinosa (forse, riprendendo lo stesso Donini, la si potrebbe chiamare "concordistica", ma all'ennesima potenza) ipotesi ricostruttiva a interrompere. Oltretutto, nei confronti di una posizione come la mia (ma non solo della mia, ovviamente, come il R. dovrebbe sapere), l'accusa di non aver tenuto conto del riferimento di Aristot. alle *cose dette* proprio non regge. Infatti, intendendo - come qualsiasi lettore del mio commento potrà facilmente riscontrare (cfr. ad es. le pp. 163 e 166) - il termine *katharsis* solo come un ulteriore modo, adottato da Aristot. forse in omaggio a un'antica tradizione e comunque in ragione del dialogo con i platonici, di designare quella trasformazione di cose dolorose in immagini piacevoli che *Poet.* 4 aveva già annoverato tra le proprietà essenziali della *mimesis* (su questo cfr. anche *supra*, nota 15 e *infra* nota 37), l'interpretazione è perfettamente coerente con la ripresa da «cose dette».

[37] Che è esplicitamente indicata da Aristotele in *Poet.* 4 come ciò che ci permette di provare piacere davanti alle *immagini* di ciò che invece nella realtà produce pena (cfr. 48b 10-3).

1107a 2-17 e 1108a 5 sgg.)[38] - ma di per sé dolorose, come *eleos* e *phobos*, in piacevoli, espellendo non la passione stessa, come talvolta equivocato dalla tradizione, ma solo il dolore cui essa nella realtà s'accompagna. E in questo modo, proprio per il ruolo di perfezionamento dell'attività che in Aristotele il piacere gioca, di favorire il radicamento pratico della virtù.

Le uniche vere illazioni mi sembrano quelle formulate da Donini a proposito della teoria aristotelica delle passioni in questa recensione e in opere in cui, partendo da una prospettiva, quella dei cosiddetti "futuri contingenti", cara alla filosofia post aristotelica, ma non a caso da Aristotele rinviata al solo contesto logico del *De interpretatione* e non anche allo specifico contesto etico-pratico - quello il cui *telos*, è sempre bene ricordarlo, «non è la conoscenza ma l'azione» (*Eth. nic.* 1095a 5-6) – arriva a conclusioni a mio parere del tutto svianti sull'atto etico. Per quanto situata all'interno di argomentazioni brillanti e talvolta apprezzabili, la scelta stessa di esemplificare la tesi, considerata da Donini basilare per la teoria etica di Aristotele, secondo cui, come scrive in una sua opera[39], «un determinato individuo di una certa qualità morale tende a comportarsi in un certo modo costante», sebbene non deterministico, mediante casi, a lungo trattati in quel libro, come quelli relativi alla possibilità che 'Socrate domani si lavi o meno'[40], non ha niente di neutro o di meramente esemplificativo. Mostra, al contrario, una ben precisa volontà riduzionistica; e dunque, per l'orizzonte di un'etica complessa e articolata, "tragica" qualcuno l'ha definita, come quella di Aristotele, una concezione della *praxis* sostanzialmente inadeguata, o quanto meno adeguata solo alle azioni meno *complesse*. Si provi, infatti, per usare lo stesso metodo, anche solo a sostituire le previsioni riguardanti le abitudini igieniche di un uomo virtuoso come Socrate con quelle riguardanti la possibilità che 'Polinice domani sia sepolto o meno', e tutto diventerà leggermente più complicato, dando luogo a conflitti pratici di cui, se non vado errato, non certo la passionalità di Emone e la *deinotes* di Creonte, ma nemmeno l'inalterata virtù di Antigone, sono riuscite, isolate una dall'altra, a venire a capo.

L'unica altra obiezione cui nella recensione può essere riconosciuto un carattere minimamente organico è quella che riguarda la mia critica agli studi che cercano di spiegare certe incongruenze, vere o presunte, contenute nel testo della *Poetica*, facendo ricorso sistematico a ipotesi cosiddette «genetiche» circa la sua formazione. La prima cosa da evidenziare in questa ennesima lunga filippica del R. (cfr. pp. 115-20), contro le mie tesi, definite «concordistiche» e fatte risalire nientemeno che «all'età dei primi commentatori greci di Aristotele» (p. 117), è, anche in questo caso, una scorrettezza metodologica. Trovo, infatti, anche qui assai poco corretto che, al fine di accreditare meglio le proprie tesi circa una presunta «grave» incongruenza tra cap. 13 e 14 della *Poet*. - espresse dal R. in varie sue opere e di cui tra poco dirò – e di mettere in cattiva luce le critiche che

[38] Cfr. anche *supra*, nota 24.

[39] P. Donini, Ethos, cit., p. 72.

[40] Variante dell'affermazione: «domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà», adoperata in *De interpr*. IX, 19a 29-30 per valutare l'eventualità che il futuro sia «necessario» e, dunque, predeterminabile. Eventualità, com'è noto, esclusa a tutti i livelli, anche quello etico, da Aristot., benché, come vede bene Donini in quel suo libro, ciò non escluda anche un diverso grado di probabilità tra gli eventi.

nel commento ho rivolto a queste tesi, la recensione abusi disinvoltamente delle posizioni altrui, facendole passare come analoghe alle proprie, quando tali analogie sono molto generiche se non addirittura assenti. È il caso, ad esempio, della posizione di I. Düring, assoldata dal R. per dimostrare che, si legge a p. 115 della recensione, «un poco di consapevolezza critica e di conoscenza degli studi aristotelici [quella che io, neanche a dirlo, non avrei: l'inciso è mio] dovrebbe farci notare che ci sono due tipi ben distinti d'interpretazione genetica». Una, quella jaegeriana, anche per il R. senz'altro ormai da respingere, e una che il R. fa risalire a quegli studiosi, tra i quali «in particolare I. Düring, che nel suo libro del 1966 si sforza continuamente di mettere gli scritti aristotelici in relazione con i dibattiti e gli sviluppi interni alla filosofia accademica» (p. 116), la quale, invece, va senz'altro accolta. Per quanto mi riguarda, nulla da obiettare[41].

Qual è, allora, il vero argomento del contendere? Prima di indicarlo, vale la pena seguire ancora le argomentazioni del R. Il culmine si raggiunge quando, alla lista dei coscritti, la recensione unisce anche i nomi di E. Berti e di R. Sorabij[42], per concludere che se solo avessi studiato di più, mi avrebbero insegnato il modo giusto di leggere il testo della *Poetica*. Ma qual è questo modo giusto? Quello, scrive il R. a p. 116, secondo cui «l'interpretazione genetica non è necessariamente la chiave che può aprire ogni porta sbarrata. Funziona, o è sensatamente utilizzabile, di volta in volta in relazione al problema da risolvere e al complesso dei dati che sono a disposizione dell'interprete». Esatto: non c'è passo della recensione che mi trovi maggiormente d'accordo. Poi però, improvvisamente, l'argomentazione vira verso l'approdo – i più maliziosi, magari, potevano già averlo intuito… - cui probabilmente mirava fin dall'inizio: la mia critica all'interpretazione genetica, condotta da Donini nelle sue opere, delle incongruenze tra cap. 13 e 14 della *Poetica*[43]. Caso «insigne» lo chiama, autocelebrandosi, in cui, dalla parte del R., senza probabilmente neanche accorgercene, ritroviamo alla fine schierati, oltre a Düring, anche Berti e Sorabji…

Ora, non so bene dove il R. abbia potuto reperire le letture genetiche che questi ultimi due autori avrebbero dedicato alla *Poetica*. Forse bisognerebbe chiedere a loro e sentire cosa ne pensano di un tale arruolamento tra le file di quella che potremmo chiamare, in mancanza di espressioni migliori, la "genetica doniniana". Che non è un'interpretazione solo volta a promuovere una senz'altro condivisibile lettura e una contestualizzazione storiche, per

[41] Tanto che nell'introduzione (Guastini, *Aristotele*, cit., nota 67, pp. 38-9) avevo scritto: «Da questo punto di vista, la *Poetica*, anche per ragioni di cronologia della sua composizione – che la gran parte degli studiosi ormai concorda essere stata iniziata assai presto da Aristotele, probabilmente già in periodo accademico, e presumibilmente portata avanti per molti anni come una raccolta aperta di appunti di lezione a cui aggiungere e integrare via via osservazioni – addirittura meglio di altre opere del corpus, dimostra come Aristotele non sia mai stato platonico nel senso stretto del termine (smentendo cosi le interpretazioni cosiddette "genetiche" della sua filosofia e della *Poetica*, da Jaeger, 1935 a De Montmollin, 1951)».

[42] Sulle cui opere e posizioni, peraltro, oltre che su quelle dello stesso Düring, il mio commento - sia detto sempre a informazione del lettore - si esprime in termini elogiativi. Nei confronti di Berti, anzi, tra gli studiosi che, mio parere, più rigorosamente hanno compreso lo statuto pratico della *Poetica* di Aristot., dichiara esplicitamente il proprio debito.

[43] Incongruenze, che Donini vede non solo tra cap. 13 e 14, ma anche tra cap. 13 e resto dell'opera; giudicate «gravi» in Id., *Poetica*, cit., p. LXXVII, e addirittura definite «terribili contraddizioni» in Id., *La tragedia*, cit., p. 95.

quanto ancora possibile, delle opere aristoteliche, spiegandone così certe stratificazioni e incongruenze. Bensì precisamente volta a rafforzare sul piano storiografico una posizione che, a mio parere, non funziona non perché *genetica*, ma perché *fino a tal punto genetica*[44], da ipotizzare addirittura la presenza nel testo della *Poetica* di un capitolo, il 13, che Donini considera nientemeno che una «variante d'autore» di quello successivo[45]. Non si può dire cosa Berti e Sorabij pensino di questa specifica ipotesi, visto che, a quanto ne so, non l'hanno mai nemmeno presa in considerazione. L'unica cosa che si può dire per certo è che nel caso di Düring e «del suo libro del 1966» - che peraltro il R. conosce bene per averlo, all'epoca, finemente tradotto, e dove quindi sa benissimo non esservi traccia di conferma alla proprie tesi[46] – accanto all'idea, del tutto condivisibile, secondo cui «la *Poetica* è stata sconvolta da note a margine e piccole aggiunte», si possono leggere, subito di seguito, puntualizzazioni come (cito dalla p. 149 della trad. di Donini): «A mio giudizio, è quindi un'illusione credere che si possa distinguere nettamente la redazione originaria dalle inserzioni posteriori». Puntualizzazioni che non mi paiono esattamente ricalcare la posizione di Donini, quando pretende di accreditare l'ipotesi secondo la quale:

> Si può concepire benissimo che, dopo un primo corso di letture sulla poesia in cui al centro della trattazione figurava solo il cap. XIII, a un riesame dei propri appunti il filosofo [*scil.* Aristotele] si sia reso conto delle difficoltà e delle incongruenze che l'argomentazione in esso sviluppata comportava … e si sia allora corretto scrivendo il cap. XIV.[47]

Cosa, questa, che si potrà anche «concepire benissimo», ma che resta ben diversa, se non sbaglio, dalle «piccole aggiunte» di cui parlava Düring. Ora, dove starebbero queste «gravi incongruenze» tra cap. 13 e 14 che io, come sempre, avrei commesso l'imperdonabile errore di non vedere nel mio commento, cercando, come dice il R. a p. 117, di appianarle ad ogni costo? A giudizio di Donini, nella diversa preferenza accordata da Aristotele nel cap. 13 a «Edipo»[48], esemplare del *mythos* che lo Stagirita giudica «più bello», cioè quello chiamato «complesso», che presenta casi che suscitano *eleos* e *phobos* e che è composto sul passaggio dalla buona alla cattiva sorte per effetto di una *hamartia* da parte dell'eroe tragico. E nel cap. 14, invece, da lui accordata a *Ifigenia in Tauride* di Euripide, esemplare di quel tipo di

---

[44] E *per questo* da me, a torto o a ragione, criticata insieme ad altre due, in cui ravvedevo i medesimi eccessi: quella di Gastaldi sulle incongruenze, pur presenti nella nozione di *spoudaios*, tra la *Poetica* e le Etiche (cfr. Guastini, *Aristotele*, cit., pp. 125-6); e quella di De Montmollin, che, in sistematica applicazione delle tesi genetiche, fu portato ad affermare che il sillogismo avrebbe trovato la sua prima applicazione nella *Poetica* (ivi, p. 143).

[45] Donini, *La Tragedia*, cit., p. 95.

[46] Anzi, semmai, *ex silentio* c'è una smentita, poiché, dove si parla d'incongruenze e aggiunte nella *Poetica* (cfr. I. Düring, *Aristotele*, Milano 1976, pp. 148-9 e 189 sgg.), il libro non fa mai riferimento al caso caro a Donini; anzi, con De Montmillin, considera i capp. 13-4 coevi (ivi, p. 191).

[47] Donini, *Poetica*, cit. p. lxxxi.

[48] Siamo poi così sicuri, tra l'altro, che Aristot. con quel termine stia designando proprio l'*Edipo re* di Sofocle? Donini sembra esserlo, ma in più di un interprete questa certezza manca, e non del tutto a torto. Infatti, nel passo della *Poetica* in cui il termine 'Edipo' ricorre (cfr. 53a 6-13), Aristot., sta parlando solo del *metaxu* come migliore personaggio da tragedia, mentre vari indizi provano che egli, quando nel cap. 14 cita «Ifigenia» (cfr. 54a 4-8) considerandola il caso «più potente», si sta riferendo proprio a *Ifigenia in Tauride* di Euripide.

tragedia, in cui qualcuno è «sul punto di fare qualcosa di irrimediabile per ignoranza», che però viene evitato a causa di un «riconoscimento».

Senza stare qui sistematicamente a riprendere gli argomenti cui mi sono ampiamente rifatto nel commento per mettere in discussione la presunta *gravità* di queste contraddizioni, e contro i quali la recensione si è scagliata con una *vis* polemica anche in questo caso degna di miglior sorte, qui mi limito solo a osservare che non mi è mai stato tanto chiaro, leggendo anche altre analisi fatte in merito dal R.[49], perché poi bisognerebbe escludere una corrispondenza tra i casi cui Aristotele dà la preferenza nel cap. 13, rimandando all'*hamartia*, e quelli cui invece dà la preferenza nel cap. 14, richiamandoli come *ti ton anekeston di' agnoian*, dal momento che in *Eth. nic.* V, 8 tra i vari modi di dire *hamartia*[50], si legge a chiare lettere anche dei danni *met'agnoias*, «in seguito a ignoranza» (1135b 12). Considerato anche, peraltro, che tanto i fatti verificatisi *a causa di un errore*, quanto quelli *sul punto di accadere a causa dell'ignoranza*, sono perfettamente riconducibili a quelli effettivamente «paurosi e degni di compassione» di cui Aristotele parla sia in *poet.* 13 sia in *poet.* 14, dove poi vengono specificati come *pathe en tais philiais*.

S'impone qui, quindi, con tutta evidenza la questione se tra cap. 13 e 14 o, addirittura tra cap. 13 e resto dell'opera, si tratti davvero, come vorrebbe Donini, di una «terribile contraddizione»; oppure se, per dirla con Düring, si tratti semplicemente di «piccole aggiunte». Personalmente propendo per la seconda ipotesi (anche se questo mi ha attirato e probabilmente mi attirerà ancora, in futuro, gli strali del R.). Per "piccole aggiunte" che, nella fattispecie, riguardano la pur importante precisazione temporale, non presente nel cap. 13 e aggiunta da Aristotele nel cap. 14, secondo cui un *mythos* tragico è bello non solo quando l'*hamartia* accade - cosa che il cap. 14 non esclude affatto - ma anche quando è solo *mellein*, «sul punto di accadere», purché sia, e questa è la questione davvero importante, invece gravemente trascurata da Donini, un'*hamartia* tra *philoi*.

Ora, detto questo, tutto è possibile, relativamente a un testo antico e complesso come la *Poetica*; anche un'ipotesi così ardita ed effettivamente poco condivisa come quella di Donini. Ma proprio perché così ardita, sta a lui il dovere, al cospetto della tradizione, di confermarla e non a me, a S. White[51], o ai non molti altri che se ne sono in questi anni occupati – e nella stragrande maggioranza per dissentire dall'idea che tra i due capitoli vi siano le «terribili contraddizioni» che vi ravvede Donini – il dovere di confutarla, peraltro all'interno di un commento generale a un'opera in cui

[49] Cfr. Donini, *La tragedia*, cit. p. 98 sgg.

[50] Plurisemanticità sottolineata, ad es., da T.C.W Stinton in un famoso saggio del 1975, e su cui sono più volte e a lungo ritornato nel mio commento (cfr. almeno le pp. 243-50 e 256-61). Tutti passi di cui, naturalmente, il R. s'è, anche in questo caso, ben guardato dal parlare - salvo poi accusarmi, anche qui con un'evidente sovrapposizione tra se stesso e la tradizione, di «non dire», «non spiegare», «non dare notizia» (p. 119); e non perché non do notizia adeguata delle questioni relative ai rapporti tra cap. 13 e 14, ma perché, a suo parere, non do notizia adeguata delle *sue* posizioni. Forse se n'è ben guardato, perché per questa via avrebbe dovuto alla fine ammettere che le mie posizioni sulla questione, che chiama «non avvedute», in realtà s'immettono nel solco delle posizioni più note, illustri e largamente maggioritarie della tradizione (ma ovviamente possiamo anche sbagliarci tutti e aver ragione solo lui).

[51] Autore le cui tesi il R. (p. 118) ritiene di aver già ampiamente sconfessato in Id., *La tragedia*, cit., pp. 92-3.

mi sono dovuto, bene o male, occupare anche di molte altre questioni e non solo delle pur interessanti ipotesi del R.

Dico questo, tra l'altro - e su quest'ultima osservazione vorrei finalmente chiudere -, per sottolineare come tutto ciò lasci trapelare una personalissima visione della tradizione, al centro della quale il R., pur aspirando a non farlo (almeno a quanto dice di continuo nella recensione), non riesce a non mettere se stesso e la propria opera, con esiti, talvolta, questi sì davvero un po' grotteschi[52]. Questa autoreferenzialità è dappertutto nella recensione; dal caso appena discusso, a quelli indicati sopra nelle note 11, 17, 36, 50, 52, a quello più circoscritto, ma altrettanto emblematico, in cui, a p. 107, per rimproverarmi incoerenza nell'aver accolto un'atetesi di Kassel e non un'altra[53], ne misura la gravità sul fatto che dal 2006 è presente una sua «edizioncina» sulla versione araba della *Poetica*, dalla quale, evidentemente, non sarebbe ormai più possibile prescindere.

Insomma, giudicare il lavoro altrui a partire dal proprio e non il proprio a partire dall'altrui, questa è la regola che si è dato il R. Una regola come un'altra, intendiamoci, ma una regola che, se non addirittura estranea allo spirito della filosofia *tout court*, è però senza dubbio estranea allo spirito della filosofia di Aristotele[54], secondo il quale (anche qui spero di tradurre bene), com'è noto, se ciascuno contributo «preso singolarmente aggiunge poco o nulla [alla ricerca della verità], nondimeno dall'unione di tutti questi contributi può venire qualcosa di considerevole» (*Metaph*., a 993b 2-4).

Parole, queste e altre di Aristotele, su cui, pur avendo io forse, come lascia intendere la recensione (cfr. p. 100), meno competenza di un laureando per esprimersi, invito egualmente l'autore della recensione a meditare più a fondo.

---

[52] Si prenda ad esempio un passo della recensione, evidentemente meno controllato di altri, in cui si possono leggere affermazioni tipo: «Ho fin qui accordato [sta parlando della catarsi] all'A. quel che fino a pochi anni fa bisognava consentire a qualsiasi studioso della *Poetica* … Ma la situazione oggi è cambiata; in più di un lavoro io ho argomentato che quella catarsi non è secondo Aristotele il risultato, ma piuttosto un presupposto della tragedia» (p. 111). Ecco: siccome lo ha «argomentato» lui, da quel momento la situazione della catarsi, tema su cui la tradizione dibatte fin dall'antichità, «è cambiata» e chiunque – soprattutto, viene da pensare, in Italia - voglia occuparsi della *Poetica*, è chiamato dal R. ad adeguarsi alla "nuova situazione".

[53] Prassi da sempre regolarmente seguita dagli editori della *Poetica*. Per la fattispecie del caso imputatomi da Donini, cfr. ad es. l'*ediz.* di R. Dupont Roc et J. Lallot, o quella di G.F. Else. Studiosi cui nessuno, ovviamente, ha mai rivolto l'accusa che il R. rivolge alla mia *ediz.,* che peraltro, per quanto riguarda la lezione del testo, rimanda ad altre *ediz*., ben più competenti, e compie le proprie poche scelte testuali sul solo criterio della plausibilità semantica. Criterio esplicitato in una Nota al testo (cfr. in part. Guastini, *Aristotele*, cit., p. 41) e, nel caso incriminato dal R., quello della difformità di trattamento tra 50a 17-20 e 50b 9-10, perfettamente rispettato.

[54] Proprio questa estraneità mi porta ad annunciare irrevocabilmente fin d'ora che non risponderò più a ulteriori prevedibili polemiche da parte del R.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Sébastien Prat, *Constance et inconstance chez Montaigne*

Classiques Garnier 2011

di Salvatore Obinu

Quando Montaigne dà alle stampe la IV edizione dei suoi *Essais* (oggi nota come V edizione: L'Angelier, Paris 1588), che è poi anche l'ultima vivente auctore, ha già potuto sperimentare in proprio alcune di quelle "attenzioni", non sempre gradite in verità, che gli addetti ai lavori spesso riservano alle opere dell'ingegno umano, e così ne sorride, sornione e un po' compiaciuto:

> Lascio ai dotti, e non so se ne vengano a capo in una cosa tanto confusa, spezzettata e fortuita, lo schierare sistematicamente quest'infinita varietà di volti, e il fissare la nostra incostanza e metterla in ordine. Non solo trovo difficile collegare le nostre azioni le une alle altre, ma ognuna in sé trovo difficile definirla propriamente per qualche qualità principale, tanto esse sono duplici, screziate e cangianti (éd. Villey, III, 13, pp. 1076-1077, trad. Garavini, Adelphi 1966, p. 1440).

I dotti, dal canto loro, hanno preso sul serio questa specie di sfida; qualcuno di essi persino troppo alla lettera. Come non ricordare, ad esempio, l'occhiuto giudizio formulato da Hegel, in alcune lezioni universitarie, sulla statura filosofica del perigordino? Disposto infatti a riconoscere a Montaigne la novità del procedimento, l'amenità del modo di comunicare e la sottigliezza e l'originalità delle osservazioni circa la vita umana, Hegel si dice invece contrario a fargli posto in qualche modo nella storia della filosofia. Il pensiero montaigneano, pur fascinosamente e modernamente espresso, nonché alimento di filosofi illustri quali Descartes, Pascal e Malebranche, a suo dire mancherebbe infatti di prendere a oggetto delle proprie ricerche, «[...] la domanda suprema della filosofia» e non svolgerebbe i propri ragionamenti muovendo «[...] dal pensiero come tale» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke; trad. Bordoli, Roma-Bari 2009, p. 444).

La sentenza hegeliana, tanto asciutta e inappellabile, è stata poi fatta propria, con pochissime ma autorevoli eccezioni, da quasi tutti gli storici della filosofia del XIX e della prima metà del XX secolo. Va detto anche, però, che pur emanando dall'alto scranno hegeliano, essa non è mai giunta né a impedire che i Saggi montaigneani godessero tra i lettori colti di uno status del tutto speciale, paragonabile solo a quello di alcuni grandi classici greco-latini, né che essi seguitassero a stimolare studi e ricerche di vario peso e qualità, sui più diversi aspetti culturali che vi erano rappresentati.

Ma c'è di più. A dispetto del sapido giudizio di Hegel, da mezzo secolo in qua i *Saggi* di Montaigne vengono nuovamente studiati proprio in relazione al loro materiale e al loro peso filosofico. E se ancora alla metà del secolo

scorso prevaleva in quasi tutti gli studi l'approccio sintetico, fortemente legato – come legatissimi vi sono del resto i *Saggi* – all'indole, alla biografia e ai burrascosi tempi del loro autore, l'inclinazione oggi prevalente è invece quella di un approccio all'opera marcatamente analitico, mirante a ricostruire, nel modo più esatto possibile, la genesi e l'uso montaigneano di nozioni-chiave nell'economia degli *Essais*.

Proprio a questa tipologia di studi, che ha prodotto di recente alcuni lavori di pregio anche nel nostro Paese (Dotoli, Paganini, Panichi e la stessa Garavini), appartiene l'ampio e ben documentato studio di Sébastien Prat, *Constance et inconstance chez Montaigne* (Paris, Classiques Garnier 2012). Anch'esso si prefigge infatti di dare fondata ragione del perché, in un secolo che volle fare della costanza una virtù maggiore, preferendola ad altre fino allora più note e apprezzate, Montaigne rivendichi invece ostinatamente, si direbbe quasi orgogliosamente, il valore e il vantaggio dell'incostanza, sia come visione del mondo, sia come utile regola per la vita privata.

Una rivendicazione tanto più singolare, quella di Montaigne, perché in netto contrasto con lo spirito neostoico che domina molta parte della cultura filosofica europea tra la fine del XVI e l'inizio del XVII e ch'è attestato dalle edizioni e riedizioni di una serie di opere, spesso di grande diffusione, quali il *De constantia*, di Giusto Lipsio (1584), il *De la constance et consolation es calamitez publiques*, di Guillaume du Vair (1594), nonché il *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose*, di Pierre de Lancre (1607), ove lo stigma sull'incostanza umana si spinge fino ad attribuirla all'influsso di forze demoniche.

Più in generale, su questo tema va detto che è l'insieme della tradizione filosofica occidentale a segnalare nell'incostanza il paradigma della tipica attitudine non filosofica: che l'incostanza sia infatti rilevata nelle nostre percezioni o nelle nostre rappresentazioni, nel succedersi dei nostri stati affettivi o delle nostre opinioni, nei nostri atti di volontà o nella nostra relazione con Dio, essa è sempre connotata con disprezzo dalle filosofie, che puntano a tacitarla e renderla inoffensiva con una serie di strategie che vanno dalla sospensione del giudizio a un minuzioso controllo degli affetti.

Molti tra gli studiosi recenti di Montaigne, da Villey e Armaingaud ai primi del Novecento fino al giovane Sébastien Prat che scrive oggi, hanno riconosciuto e tematizzato questa strana ed eterodossa inclinazione dei Saggi montaigneani per l'incostanza. A differenza di Prat, però, che svolge la propria indagine sul tema in modo innovativo, quasi tutti gli altri ne hanno sempre cercato l'origine e i motivi o tentando di captare tra le righe dell'opera che cosa l'individuo Montaigne pensasse e quali fossero le sue convinzioni etiche profonde, oppure attribuendola al moto di reazione dell'autore ai gravi torbidi sociali e politici sfociati nelle guerre di religione francesi del secondo Cinquecento.

Il rischio di approcci estrinseci come questi è tuttavia quello di cercare troppo ai margini dell'opera la logica che ne avrebbe guidato e sostenuto la composizione. Rischio che, saggiamente, Sébastien Prat non intende correre: già nell'Introduzione al proprio studio egli dichiara infatti di voler rinunciare a ogni lettura tesa a costruire un senso "costante" degli *Essais*, sia a partire dal loro contesto storico, sia muovendo dall'analisi dei concetti politici, giuridici, filosofici o retorici in uso nel tardo Cinquecento francese, che ridurrebbe «a un semplice manierismo» (p. 13) i rimandi all'incostanza disseminati nei *Saggi*.

Il metodo di lavoro scelto da Sébastien Prat è invece quello di un approccio per nozioni: costanza e incostanza sembrano costituire infatti ben più che semplici concetti oppure vaghi e difficilmente circoscrivibili plessi tematici. Con tutti i vantaggi offerti da questo tipo di approccio nozionale, quali la possibilità di definire anzitutto dal punto di vista teorico la costanza e l'incostanza; di stabilirne l'origine testuale; di circoscriverne l'uso secondo le epoche storiche; di mappare i campi intellettuali o le pratiche di vita e di scrittura che tali nozioni contribuiscono a rischiarare.

In un approccio per nozioni si evita inoltre, secondo Prat, il rischio che invece è sempre incombente in un approccio per affiliazione dottrinale: quello cioè di puntare a stabilire se Montaigne fosse neostoico o scettico, con l'inevitabile conseguenza di sottoporre gli Essais a un processo di uniformazione proveniente non dalle intenzioni dell'autore ma, purtroppo, solo dal lavoro di "formattazione" dottrinale svolto dall'interprete o dall'erudito.

Definito questo importante aspetto metodologico Prat passa quindi a identificare la logica con cui è utilizzata, negli Essais, la nozione di incostanza e, più in generale, quale sia il vocabolario dell'incostanza così riccamente presente e articolato nell'opera. Da tale minuta indagine emerge che sotto la dicotomia costanza-incostanza Montaigne unifica di fatto l'opposizione tra l'ideale della virtù da un lato e la concreta, effettuale condizione umana dall'altro, derivante dal carattere mutevole e temporaneo dell'intera realtà e antropologicamente visibile nel «mauvais mélange de l'âme et du corps». Da ciò la volubilità, la diversità, l'ondeggiamento, la varietà, l'instabilità, la dissomiglianza, la differenza, l'irresolutezza che accompagnano e contraddistinguono l'andatura dell'animale razionale nel suo intero soggiorno terrestre.

Certo, se l'approccio nozionale agli *Essais* utilizzato da S. Prat punta ad aggirare lo scoglio dello psicologismo – uno scoglio importante per l'analisi filosofica, perché lo psicologismo riduce le idee e i concetti ai loro contesti immediati e alla sensibilità dell'autore, cercando e assegnando la verità agli stati psichici che alimentano una certa scrittura – va ammesso anche che è Montaigne stesso, già nell'avviso *au Lecteur* che apre i *Saggi,* ad autorizzare la lettura di essi sostanzialmente come una "peinture du moi". Un invito che, contro la giusta prudenza suggerita negli anni soprattutto da A. Tournon e da J.-Y. Poulloux, molti interpreti di Montaigne hanno preso e prendono ancor oggi troppo alla leggera, scadendo facilmente dall'analisi testuale all'analisi psicologica per finire da ultimo in un corrivo soggettivismo.

S. Prat, al contrario, convinto dell'impossibilità di una lettura internalista e immanente dei *Saggi*, (come se essi fossero in sé perfettamente autosufficienti) riesce a sfuggire del tutto a questa deriva interpretativa, avendo motivatamente privilegiato per il proprio studio l'approccio per nozioni e la lettura esternalista. La quale, in effetti, si dimostra pienamente in grado sia di valorizzare esattamente le fonti antiche (specie quelle legate allo Scetticismo accademico) evocate da Montaigne nella propria opera sia, soprattutto, operazione che S. Prat svolge egregiamente nella prima sezione del suo ampio studio di saggiare bene la recezione delle nozioni di costanza e incostanza, quasi ubiquitarie negli *Essais*.

Mentre nella seconda sezione del suo studio Prat affronta l'analisi delle conseguenze metodologiche prodotte sulla scrittura di Montaigne dall'inclusione dell'incostanza negli *Essais*, specie in rapporto agli

ambiti pubblici di attività più centrali e più discussi nel Rinascimento, cioè la storiografia e la politica, sia come arte della prudenza che come giurisprudenza, nella terza e ultima sezione è invece messa a tema l'eterodossa etica montaigneana dell'incostanza.

In quest'ultima sezione, che considero la più stimolante e la più densa di contenuto filosofico dell'intero saggio, il testo montaigneano – si tratta ora soprattutto del III libro degli *Essais* – viene acutamente interrogato da Prat in più modi e a più riprese. Dalle risposte testuali si delineano così, tassello dopo tassello, i tratti di fondo, eterogenei e volutamente provocatori, di un'etica personale dell'incostanza.

È un progetto etico del tutto privato, quello che, secondo Prat, viene sviluppato da Montaigne nel III libro degli *Essais*. In quanto privato e personale, esso non incoraggia certo la volubilità e l'ondivaganza in ambito pubblico, ma assegna la vera dimensione etica solo all'ambito domestico e amicale, subordinandone le esigenze e le disposizioni alla strutturale, creaturale e finita dimensione umana. Un'etica del possibile, quindi, che rifugge programmaticamente dai modelli ideali. Un'etica dell'imperfezione per quel legno storto che, in fin dei conti, è la nostra natura umana.

In conclusione, il saggio montaigneano di Prat è bello e ricco. Mi viene da aggiungere che forse è "troppo" ricco, nel senso che l'eliminazione di alcune reiterazioni sostanzialmente inutili e, nell'insieme, una certa stringatezza, avrebbero giovato di sicuro all'economia di questa bella ricerca.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*

Edições Colibri 2010

di Jacopo Francesco Falà

Il Prof. Màrio Carvalho è senza dubbio uno dei maggiori studiosi, oltre che esimio divulgatore dei *Commentarii* del Collegio Gesuita Conimbricense all'opera di Aristotele (1592-1606), redatti da una équipe di professori dei collegi gesuiti di Coimbra ed Évora i quali, sotto il coordinamento di Pe. Manuel de Góis, riunirono e riorganizzarono le lezioni universitarie da loro esposte in quegli anni accademici, per l'occasione debitamente riadattate e corrette. Sono sicuramente molti i motivi di interesse per questa monumentale opera in cinque volumi, la cui importanza è stata invece spesso trascurata nel passato: si tratta di un manuale universitario - pensato per gli studenti della Facoltà delle Arti, dove si studiava Filosofia per sette semestri - di modernissima (per l'epoca) concezione, che unisce al rigore filologico della critica al testo e della *explanatio litterae a margine*, una rassegna per *quaestiones* dei temi più oscuri e significativi tratti dalla dottrina aristotelica. I padri gesuiti, attraverso un immane sforzo di elaborazione della complessità, tentarono di confrontarsi fino in fondo con l'incredibile molteplicità di opinioni maturate attraverso una storia interpretativa bimillenaria, e che comprende i commentatori antichi greci, latini ed arabi; i padri della chiesa; i teologi scolastici; le correzioni nel lavoro di traduzione dei riformatori umanisti e la vastissima produzione rinascimentale, la quale fu realmente enorme, se è vero come è vero che, nelle parole di Ch. Lohr: «si sono composti più commentarii latini ad Aristotele nel secolo che separa Pomponazzi da Galilei che in tutti i dieci che vanno da Boezio a Pomponazzi». Essendo giunti al termine di un lunghissimo periodo di 'scienza normale', per usare un termine di Thomas Kuhn, e alle porte di un'imminente rivoluzione culturale (la rivoluzione scientifica), essi si ritrovarono a dover affrontare il compito ciclopico di costruire una sintesi in grado di dominare la grande mole di sentenze, che avevano registrato una pazzesca proliferazione nello stesso secolo XVI, quando, con la riscoperta dei codici antichi, ebbe luogo una vera e propria "esplosione delle autorità", capace di trascendere lo stesso aristotelismo. Dopo un oblio durato secoli, l'ingresso dei filosofi scettici, di Epicuro, di Plotino, di Lucrezio, solo per citare alcuni dei nomi più noti, era destinato a scardinare molti dei più solidi punti di riferimento per gli uomini dell'epoca, ancor prima di Copernico.

Di fronte a questa affascinante sfida, gli autori dei *Commentarii* tentarono di realizzare quella "regolata mescolanza" fra vecchio e nuovo, fra le consolidate opinioni tradizionali e le innovazioni dottrinarie più convincenti che rappresenta forse, in generale, il principale tratto distintivo

dell'intera età della Controriforma, movimento protagonista di rilevanti cambiamenti, ma allo stesso tempo dal carattere sobrio e conservatore. Il presente saggio consiglia di collocare l'intenzione fondamentale sottesa al *Corso* proprio all'interno di questo contesto storico-culturale, istituendo un suggestivo parallelismo con l'opera musicale del Palestrina (cap. I): così simili alla variegata polifonia del "principe della musica", costruita su contrasti e dissonanze, eppure vibrante di una serena e trasparente armonia, appaiono i Commentarii, che non possono in alcun modo essere considerati un esercizio pedante, espressione di un arcigno e stantio tradizionalismo, bensì risultano aperti al più vasto confronto con un'amplissima gamma di interlocutori. La descrizione dello "stato dell'arte", molto frequentemente apposta alle discussioni, testimonia l'onesto dialogo affrontato, attitudine che compone prospettive non scontate, frutto di una multiforme contaminazione. Non è tutto ciò, in fondo, affine allo spirito della nostra epoca e vicino ad alcune delle teorizzazioni oggi più in voga, come il "pensiero della complessità" (Edgar Morin)?

Sarebbe sufficiente questa prossimità metodologica per rendere la modernità dell'impresa conimbricense, ma vanno ricordati almeno altri tre aspetti che sono forse in grado di riesumare quest'opera dalla polvere degli archivi.

Innanzitutto, (i) il successo editoriale che ottenne in Europa, dove furono pubblicate all'incirca un centinaio di edizioni, moltissime delle quali nello spazio cattolico, dato facilmente comprensibile dal momento che i Commentarii erano, come detto, studiati regolarmente nei numerosissimi collegi gesuiti ivi presenti: se ne contano già trecentoventisette nell'anno 1600. Ma anche nelle aree luterane e calviniste l'incidenza di quest'opera, limitandoci ad un punto di vista meramente quantitativo, fu amplissima: se, ad esempio, prendiamo la contabilità, probabilmente incompleta, che lo studioso A. Andrade fornisce per ciò che riguarda il *Commento* al *De Anima*, possiamo immediatamente osservare che se le edizioni in Italia furono quattro ed in Francia sei, quelle in Germania addirittura sette!

Inoltre, (ii) grazie alla infaticabile spinta evangelizzatrice di portata mondiale di cui si resero protagonisti i gesuiti nei secoli XVI e XVII, la capacità che ebbe di arrivare e penetrare - spesso con efficacia - in latitudini prima inesplorate, tra cui Brasile, India, Cina, Etiopia. Dobbiamo, infatti, ricordare come il *Commentarium in Universam Dialecticam* fu con tutta probabilità la prima opera di filosofia occidentale tradotta in cinese, ed il progetto di una traduzione integrale fu per lungo tempo cullata dai missionari presenti in loco (cfr. ad esempio Robert Wardy, Aristotle in China, Cambridge 2000). Di grandissima importanza sarebbe anche una dettagliata *Wirkungsgeschichte* dei *Commentarii* nel Brasile recentemente scoperto dal portoghese Pedro Álvares Cabral: la loro influenza fu quanto mai duratura e da molti studiosi (cfr. ad esempio L.A. Cerqueira, *Filosofia brasileira. Ontogenese da consciencia de si*, Vozes 2002) viene indicato come momento aurorale di un pensiero filosofico originale in questo paese proprio la riflessione su questi volumi, anche qui tra i primissimi testi ad essere inviati nelle formidabili missioni dove già verso la fine del XVI secolo era stata avviata un'intensa opera pedagogica. Sembra quasi superfluo, nel mondo odierno così profondamente segnato dal dialogo tra differenti civiltà e dall'ampliamento estremo degli orizzonti culturali, sottolineare l'attualità di operazioni come la traduzione in lingue distanti - vedi il cinese

- di concetti tecnici propri della speculazione europea o l'educazione alla filosofia di popoli non edotti a riguardo.

Infine, (iii) seppure non si debba sopravvalutare il valore strettamente teoretico dell'opera, non si può non segnalare la presenza del *Corso Conimbricense* in molti dei protagonisti della filosofia moderna: Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hobbes furono solo alcuni degli illustri lettori, tra cui vanno annoverati anche alcuni pensatori della contemporaneità, come Ch. S. Peirce, che ne invocava la «elevata autorità». Durante tutto il Seicento sono innumerevoli le citazioni nelle opere erudite, ed ancora, a lambire il secolo XVIII, nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, in non poche voci si fa ricorso ai *Commentarii*. Non è questo il luogo per diffondersi ulteriormente: rimane la testimonianza di come quest'opera rappresenti un angolo visuale privilegiato per sondare il delicato passaggio verso il pensiero "moderno".

Venendo più nello specifico alla raccolta dei sei articoli che compongono il libro, uno dei quali già in precedenza tradotto in italiano su questa rivista, va detto in primo luogo come, nell'economia dell'opera conimbricense, sia senza dubbio di maggior rilievo il lavoro sul *De anima* piuttosto che quello sull'*Ethica*, sia per pregnanza di contenuti, sia da un punto di vista strettamente teorico: lo studio della natura dell'anima è logicamente anteriore rispetto all'etica, perché è necessario prima conoscere le facoltà e le passioni umane - studio apparentato in qualche modo alla filosofia naturale - per poi essere in grado di dominarle.

Non a caso, ben quattro contributi riservano la propria attenzione al *Commento* al *De anima*, che in realtà comprende anche due appendici: il *Tractatus de Anima Separata*, sull'anima astratta dalla congiunzione ad un corpo, e la *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium,* dedicata alla conoscenza sensibile. In effetti, proprio tra questi due poli si gioca il taglio interpretativo gesuita, e vi è chi ha tentato di vedere in questa cesura difficilmente componibile un'anticipazione del dualismo cartesiano.

In generale, comunque, è predominante una «complessa dottrina della percezione sensoriale» (p. 32) e si tende a privilegiare una «lettura organicista» (p. 33), rompendo con la tradizionale metafisica dell'anima. Molte delle questioni (quasi la metà: trentacinque su settantuno) sono impegnate a discutere la teoria della conoscenza sensibile, ed un'attenzione molto zelante è riservata allo studio dei cinque sensi (tra i quali regina è la vista) esterni e di quelli interni, che, sulla scia di Pedro da Fonseca, sono ridotti a due: senso comune e fantasia. D'altronde, viene esplicitamente affermato essere l'indagine sull'essenza e sulla natura dell'anima di competenza della fisiologia, e dove per anima deve intendersi non solo l'anima sensitiva, ma anche quella vegetativa: in questo senso viene sostenuta una prospettiva vicina al naturalismo rinascimentale, riscontrabile anche dai frequenti excursus di storia della medicina, dalle citazioni di Galeno, Vesalio, dalla occorrenza della parola *fabrica* per descrivere il funzionamento organico e dall'interesse per la localizzazione delle facoltà.

Al tema tradizionalmente più dibattuto attorno alla psicologia aristotelica, ossia la noetica, con la ben nota definizione di intelletto agente (lib. III, cap. V), i Conimbricensi dedicano sei questioni, presentate analiticamente nell'intero cap. III del libro di Carvalho. Essi si pongono innanzitutto come difensori delle conclusioni del Concilio Lateranense V (1512): rigettano la dottrina averroista sull'intelletto unico e separato,

condannano le tesi sulla mortalità dell'anima e ribadiscono, in questo ben poco innovatori, la necessità che ci sia un intelletto agente personale differente da uomo a uomo e che esso sia realmente distinto dall'intelletto potenziale. Sulle sue funzioni e sulla qualificazione delle *species intelligibiles* (da esso prodotte) si palesa poi tutta l'ambiguità di questi *Commentarii*, che vogliono da una parte insegnare esclusivamente Aristotele con impeccabile criterio filologico, ma che poi, di fatto, prendono spesso deviazioni nettamente agostiniane e neoplatoniche, come si approfondisce con dovizia di particolari nel cap. V del saggio. Nell'occasione, alla genuina dottrina gnoseologica dello Stagirita si affianca una teoria di ascendenza ben diversa, e per altro di nuovo conio conimbricense, chiamata "illuminazione effettiva", più volta a risolvere recenti dispute tra il Ferrariense e il Caietano piuttosto che a chiarire Aristotele.

Per il lettore, questo saggio accurato si rivela di estrema utilità in quanto indispensabile Baedeker per orientarsi all'interno di un testo che è paragonabile ad un labirinto irto di difficoltà e, molto spesso, di vere e proprie incoerenze dal punto di vista teoretico, determinate, probabilmente, dalla tendenza a voler conciliare opinioni contrapposte, al rischio di cadere in palesi contraddizioni. D'altra parte, però, come abbiamo tentato di mostrare brevemente, anche estremamente stimolante.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Alina Payne, *The Telescope and the Compass. Teofilo Gallaccini and the dialogue between architecture and science in the age of Galileo*

Leo Olschki editore 2012

di Marzia Caciolini

Accurato e riccamente documentato, il recentissimo saggio di Alina Payne porta alla luce la peculiarità del pensiero di Teofilo Gallaccini. In *The telescope and the compass. Teofilo Gallaccini and the dialogue between architecture and science in the age of Galileo* delinea un profilo poliedrico dell'astronomo, fisico e matematico toscano (1564-1641), ospite gradito dei più prestigiosi circoli eruditi. Ambienti che l'autrice conosce bene: docente di Storia dell'Arte e Architettura presso l'università di Harvard, e vincitrice nel 2006 del premio Max Planck e Alexander von Humboldt nella categoria "Humanities", vanta numerosissime pubblicazioni incentrate sul Rinascimento, e in particolare su quello italiano.

Il libro si apre con la vita di Gallaccini, o meglio, con le sue vite: diversi biografi si sono occupati di raccontare del suo lavoro e delle sue opere Ugurgieri Azzolini, Giulio Piccolomini, Angelico Aprosio, Targioni Tozzetti, Giovan Girolamo Carli..., ma «of the many biographies, the *Elogio* (di Pietro Ferroni) is the only one that presents the human dimension of this experience (allegiance and rejection, intellectual cowardice and courage, epistemological abysses that were not easy to travel)» (cfr. p. 21).

Si prosegue poi con la composizione degli "affetti" intellettuali di Gallaccini, che in matematica e astronomia avrà come maestri Galileo e Clavio, fino ad avvicinarsi al pensiero di Dee. Alina Payne individua inoltre alcuni punti di frizione con il *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis liber secundus* di Tycho Brahe (1588) e con l'*Astronomia Nova* di Keplero (1608), su questioni quali l'unità del Cielo, le orbite dei pianeti e le loro "consistenze": ne *La Monade celeste* (1633, scritta a ridosso della discussa opera galileiana *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 1632), Gallaccini scrive: «il mio pensiero hora impiegato nel proporre e nel provar, quanto per mio debole ingengno sia possibile, l'Unità del cielo, e a ragionar della diversità de suoi movimenti, diversamente da tutti gli altri, dimostrando non di proceder dalla moltitudine de' moventi, e quindi concludendo reciprocamente la moltiplication de movimenti, ma non de Cieli. Le stelle [...] non sono però formalmente diverse; [...]. Il subbietto di tali contrarie conditioni non si varia per la varietà loro; che la sustanza, come campo di contrarii combattenti, sta sempre immutabile. La fermezza delle stelle, e il di loro movimento, non son forme essentiali, né contrarie nature, e diverse, ma qualità. Il Cielo dunque per queste diversità accidentali, non si fa diverso, né si moltiplica» (cfr. p. 38, e in generale il cap. II. L'autrice ha

cura di riportare in nota l'originale dell'opera, oltre alla sua traduzione nel corpo del testo). I testi di astronomia risentiranno dell'influenza della *Monas Hyerogliphica* di Dee (1564), che denuncia una prassi teorica e metodologica di segno opposto a quella di Galileo, nel tentativo di comprendere l'unità della creazione teorizzando un'ottica magica e una geometria sacra, a partire dalla magia e l'alchimia care ai Neo-platonici. La *Sfera* di Gallaccini, come la *Monade* di Dee, era concepita come un automa mistico e geometrico, e ne ricalcava «the idea of a profound unity among areas of knowledge as well as natural phenomena» (p. 51).

I moti astronomici ed il funzionamento dei poli magnetici, secondo Gallaccini, potevano essere visualizzati mediante i movimenti e la disposizione degli organi degli esseri viventi; risuona in questa concezione la continuità neoplatonica tra macrocosmo e microcosmo, oggetto, sempre nella sua *Sfera*, di una vera e propria dimostrazione fisica, basata «on the deconstruction of the human folding form into a sequence of concave and convex angles that resolve themselves into a series of forces and corresponding buttress that ensure the figure's equilibrium» (p. 64). Gallaccini va oltre la suggestione dell'analogia, e riesce a impostare una sorta di astrazione dinamica di quello che era il sistema complesso a lui più prossimo: il corpo umano. La metafora dell'interconnessione delle parti (ricalcata sulla nobile catena degli esseri di Keplero) rende conto della "fisiologia" dell'Universo, e delle corrispondenze tra le creature. L'originalità delle teorie di Gallaccini risiede nell'esperienza sensata, nel fissare nel disegno (sensatamente, appunto) le astrazioni matematiche. Il disegno diventa il momento intermedio tra l'esperienza fisica e l'astrazione intellettuale: «[...] anzi il disegno solo, e non altra parte può formar tutte le cose del Matematico senza commettere alcuno errore. Anzi il Matematico scioglie ogni dimostrazione havendo esso bisogno d'esempio sensato, e facile ad essere inteso» (p. 75; cfr. su questo aspetto il cap. III).

Anche l'architettura dialoga con le altre discipline scientifiche, e si inserisce nella "nobile catena" per il tramite di alcuni "meta-temi" quali moto, equilibrio, visione olistica dell'organismo, obbedienza a leggi fisiche, principi geometrici, etc. Gallaccini inizia il suo trattato sugli *Errori* con un'invocazione alla prassi medica: l'importanza di riconoscere i veleni e di porvi rimedio diventa una metafora per spiegare l'approccio diagnostico che egli applica nell'individuare gli errori. Si studia il "comportamento fisico" dei materiali impiegati, impiegando l'analogia organica come strumento di concettualizzazione dell'architettura del mondo: i frequenti rimandi al corpo umano rinforzano il concetto di integrazione organica degli elementi architettonici, come se fossero parti di un organismo complesso: «[...] così altra cosa è la composizione di tutte le maniere de corpi de capitelli di tutte le parti loro [...]; ed altra cosa è la forma, e 'l modo, con cui si pongono insieme a formar qual si voglia cumulo di esse il suo capitello per mezzo del numero, della proportione, e dell'accostamento, che fanno insieme scambievolmente, osservando in ciascuno la corrispondenza alla simiglianza, ed alla proportione, che hanno fra loro, ed all'intero, ed al tutto, che da esse risulta» (p. 104). L'architetto svolge una funzione demiurgica: è l'unica figura professionale in grado di capire la natura e l'integrazione dei materiali, ed è il suo «comandamento» che trasforma la struttura in un insieme organico (cfr. cap. IV). In questa concezione la prospettiva gioca un ruolo centrale in quanto legata all'esercizio della *Matematica Media*, che, a

differenza di quella *Pura* «poco si allontana dalla materia sensibile, essendo congionta con le qualità materiali, ma consiste nella quantità sensibile, e non lontano dalla materiale», scrive Gallaccini in Prospettiva scenografica (p. 117).

Alina Payne dimostra la coerenza delle teorie di Gallaccini anche una volta applicate alla decorazione (cfr. cap. V), e conclude il volume, già ampiamente corredato di immagini relative alle illustrazioni realizzate da Gallaccini nelle sue opere, con un robusto apparato di documenti originali.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del Sé.*

Cronopio 2012

di Antonio Lucci

Il collettivo *Materiali Foucaultiani* con la pubblicazione di queste due conferenze inedite di Michel Foucault aggiunge un tassello importante alla ricostruzione del pensiero tardo dell'autore francese.

Vengono infatti qui tradotte per la prima volta in italiano due lezioni (tenute in inglese da Foucault il 20 e 21 ottobre 1980 a Berkeley, California) dal titolo *Truth and Subject*Ivity, che si pongono sulla linea degli ultimi corsi dell'Autore, in particolare sullo stesso registro (stilistico e argomentativo) del corso *L'ermeneutica del soggetto*. Come viene sottolineato sia nell'introduzione a cura di Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli, che nella postfazione d'eccellenza di Arnold I. Davidson, la questione centrale delle due conferenze è quella del rapporto tra tecniche di verità, o meglio di veri-dizione, di esposizione attiva della verità, e tecniche di dominio nell'antichità greco-romana e paleocristiana.

Rispetto alle lunghe e minuziose analisi del corso al *College de France* del 1981-1982 queste due conferenze si soffermano incisivamente su alcuni punti specifici, dando la possibilità al lettore di cogliere in maniera più diretta alcune posizioni di Foucault sulle tematiche che lo hanno interessato nell'ultima parte della sua vita. Il tutto non senza qualche sorpresa: ad esempio quando l'Autore dichiara di aver «insistito [forse] troppo» (p. 40) sulle tecniche di dominio intese come tecniche di coercizione dall'alto. Foucault esprime qui in maniera semplice e completa come il soggetto non sia solamente il frutto dei processi di sogge(ttiva)zione da parte degli impianti di potere/sapere, ma la complessa articolazione tra tecniche di dominio e tecniche (o tecnologie) del sé: «tecniche che permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via» (p. 39).

Il punto di partenza di Foucault è che il soggetto sia l'intersezione tra questi due regimi di tecniche.

A partire da ciò egli articola una serie analisi relative alle differenze tra come le pratiche della direzione spirituale, dell'esame di sé e della confessione fossero all'origine di due differenti "soggetti" nel mondo tardoantico e nel mondo cristiano.

Foucault fa propria la teoria soggiacente all'interpretazione della filosofia antica di Pierre Hadot, vale a dire che essa è da considerarsi non tanto come un'attività eminentemente speculativa, ma piuttosto come un

esercizio, una pratica, tesa a modificare in maniera decisiva la vita di chi la intraprendeva.

A partire da questa interpretazione hadotiana Foucault rileva come fosse estraneo al mondo antico il concetto di soggetto quale portatore di una verità celata nella sua intimità.

Per i Greci in questione nelle pratiche di confessione e di esercizio spirituale non era tanto il trovare la verità celata del soggetto, ma il doverne costituire una attraverso pratiche ed esercizi quotidiani, lunghi tutta una vita, mirati al padroneggiamento dell' "io" risultante.

Meditazione, lettura, scrittura, esercizio della memoria, erano le pratiche che costituivano il soggetto, in virtù della forza della verità.

In queste conferenze il concetto di verità non è approfondito come lo sarà nel corso del 1983, l'ultimo di Foucault, dal titolo, appunto Il coraggio della verità, ma è già indicato dall'Autore come quella forza che si crea solo nella coincidenza con la volontà, legittimando la scelta del soggetto, che, retroattivamente, incarnandola, crea la verità di cui egli stesso è soggetto.

Rispetto alle analisi precedenti, su cui Foucault si concentra principalmente nella prima conferenza, è il concetto di exomologesis come publicatio sui e di confessione nel mondo cristiano ad essere il nucleo centrale della seconda conferenza.

Foucault sostiene che sia l'ermeneutica del Sé di stampo cristiano ad essere all'origine di quella moderna. La caratteristica essenziale di quest'ultima è quella di fondarsi sull'idea che vi sia una verità del soggetto che risiede al suo interno e che siano necessarie una sua scoperta, dichiarazione pubblica e la rinuncia ad essa al fine di permettere l'instaurazione di una "soggettività" autentica, quella che ha deposto il Sé (Foucault parla infatti della necessità del sacrificio del Sé come parte essenziale di questa ermeneutica) in favore della contemplazione di Dio.

Forse il punto più interessante di queste conferenze, oltre al fatto di consistere in un buon compendio delle analisi foucaultiane sull'ermeneutica del soggetto, è di esprimere a chiare lettere l'idea dell'ultimo Foucault che il soggetto è un punto di tensione tra tecniche di dominio e tecnologie del sé, sulle quali è possibile una scelta e delle quali è possibile un dominio e un cambiamento.

Se quindi, possiamo sostenere, l'intero percorso di Foucault è stato mirato alla decostruzione del soggetto come ente sostanziale, e alla presa di consapevolezza che il soggetto è un risultato, il percorso dell'ultimo Foucault, che le conferenze contenute in Sull'origine dell'ermeneutica del Sé ben esemplificano, è mirato a integrare le tecnologie che il soggetto applica su se stesso nell'operazione che ha come risultato il soggetto stesso.

Queste tecniche sono storiche e soggette a mutamento e, per concludere con le parole dell'Autore: «Forse il nostro problema, oggi, che il sé non è nient'altro che il correlato storico [delle tecnologie] che abbiamo costruito nella nostra storia. Forse il problema, oggi, è cambiare queste tecnologie [o sbarazzarcene, sbarazzandoci così del sacrificio ad esse connesso]» (p. 92).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Vlad Alexandrescu, *Croisées de la modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII^e siècle*

Zeta Books 2012

di Stella Carella

«Ce livre sort d'une réflexion constante», costante e composita, su alcune "legature teoretiche" della modernità europea. Diviso in due parti corpose ed equilibrate, lo studio di Vlad Alexandrescu si apre sull'analisi concettuale di categorie generali per poi focalizzare l'inquadratura su personaggi, opere, luoghi, dettagli.

La prima sezione è una riflessione strutturata sulla dimensione religiosa nel XVII e sul ruolo della teologia nella formazione dei concetti filosofici moderni. Il concetto di "inizio" (commencement) è il caso esemplare di un'idea originariamente impiegata nella letteratura e nella retorica seicentesca che, attraverso la speculazione teologica, è stata progressivamente traslata nella tematizzazione filosofica, sino a costituire il nodo gordiano di questioni teoretiche cocenti. Usando questo esempio, Alexandrescu snoda una riflessione a catena che dapprima declina il concetto nella sua costellazione di senso più immediata (nascita biologica o esistenziale, incipit come nuovo inizio letterario e biografico, originalità come cominciamento del pensiero), ne problematizza la «forme radicale» (il miracolo) e naturale («où commence le corps physique?»), sino ad esaminare, attraverso una serie di croisements progressivi, i «problémes de l'union»: come si unisce l'anima incorporea al corpo fisico? In che modo il corpo di Cristo può penetrare lo spazio eucaristico? L'interlocutore principale è René Decartes; *à côté* Henricus Regius e Fraçois Bernier.

La seconda parte del volume è un'indagine eccentrica sulla modernità rumena. "Eccentrica" nel senso etimologico di qualcosa che cade fuori dal centro - o da ciò che come centro si pone -, cioè fuori l'orizzonte comune dell'attenzione, dell'interesse speculativo. Ed è certamente questa "indagine periferica" la nota più originale del lavoro di Alexandrescu. Generalmente estromessa dai manuali di filosofia, dalla letteratura sul Rinascimento e sulla prima modernità, la cultura romena, mostrata storicamente in un dialogo fervido con l'occidente europeo (l'opera di Démètre Cantemir in questo senso è esemplificativa), è qui riportata alla luce e all'attenzione della comunità filosofica tutta. Nondimeno – non possiamo trattenere un piccolo appunto di biasimo - anche in questo spazio che la riguarda, essa pare talvolta calibrata, misurata sulle coordinate dominanti della cultura occidentale, brillando sì, ma di una luce riflessa e un po' sfocata; avanzando sì, ma a fatica, «sur les routes de l'Europe». In effetti, la recente integrazione della Romania nell'UE conduce esplicitamente il nostro autore a ripensare la storia rumena in funzione delle categorie proprie dell'Occidente. Passando per questo filtro ermeneutico la società dei principati rumeni, organizzata

intorno ai valori propri di una Bisanzio teocratica, viene storicamente individuata, attraverso una definizione-negazione, come un «Moyen Age prolongé» e caratterizzata sostanzialmente "in relazione a".

I capitoli di questa seconda sezione puntano la lente su protagonisti, testi e date della cultura romena moderna particolarmente significativi in rapporto all'occidente. La traduzione sistematica in romeno delle *Scritture* e dei testi della liturgia ortodossa segna senz'altro un passo in avanti verso la "modernizzazione" culturale del paese. Nel 1688 (stesso periodo in cui il gruppo di *Port-Royal* dava alla luce già una nuova versione della Bibbia in francese) finalmente un gruppo di eruditi consegnava a Bucarest la prima versione integrale della Bibbia in lingua rumena. Paul e Radu Greceanu avevano sfruttato la traduzione dell'*Antico Testamento* compiuta fra il 1661 e il 1664 da Nicolas Spathair e dai suoi collaboratori, i quali, prendendo a riferimento l'edizione di Francoforte del 1597, frutto dell'erudizione protestante, avevano fatto prova di una grande indipendenza di spirito, nonché di straordinarie competenze filologiche, che li avevano portati a confrontarsi con tutta una serie di varianti greche, latine e slave. Una lingua stava scoprendo se stessa. E nello stesso tempo guadagnava terreno nelle cancellerie principesche, nelle scuole, nella legislazione.

Ma la civiltà e l'umanità, intesa come cristallizzazione del sociale in un sistema di valori (quello che Alexandrescu, citando Mihai Berza, ama chiamare «humanisme civique»), non emergono se non nel secolo successivo, il secolo della *Scuola Transilvana*, di Constantin Bracovan, del primo capitalismo. E' questo il secolo di un rinnovamento spirituale che si sottrae completamente alla Chiesa in quanto istituzione.

Con Démètre Cantemir compare la figura di un «initié raffiné» al sapere enciclopedico, che riavvia alla base il cantiere di una cultura cristiana orientale. L'autore dedica a questo dotto poliedrico (matematico, musicista, compositore, architetto, storico, cartografo, filosofo e romanziere) il capitolo più corposo del libro. Un accenno biografico può dare un'idea del calibro del personaggio. Formatosi a Iesi, Cantemir passò più di vent'anni a Costantinopoli, dove rimase fino al 1710, perfezionando i suoi studi nel solco della tradizione greco-ortodossa. Dal 1710 al 1711 regnò sul Principato di Moldavia, cercando di rompere l'egemonia turca mediante un'alleanza con Pietro il Grande. A seguito della disfatta di Stanilesti, fuggì in Russia, dove fu elevato da Pietro il Grande alla dignità di principe dell'impero russo, dove fu tra i fondatori dell'*Accademia delle arti e delle scienze* di San Pietroburgo. Letterato di fama, entrò nel 1714 nell'*Accademia* di Berlino, che gli commissionò la *Descriptio Moldaviae*, redatta in latino nel 1714. Fra le altre sue opere, *Il Divano ovvero la querela del Saggio col mondo* (Iasi 1698), il *Sistema della Religione Maomettana* (San Pietroburgo 1722), oltre a quella che è, probabilmente, ancora oggi, la principale fonte storiografica per la storia dell'impero turco, ovvero la *Storia della crescita e della decadenza dell'Impero Ottomano* (Londra 1735). Tuttavia il nostro autore si sofferma in particolare sul Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago (1700), trattato filosofico rimasto a lungo privo del suo primo manoscritto e riscoperto da Alexandrescu stesso a Sergiev Posad, presso la Laura della Santissima Trinità di San Sergio. Il *Sacro-sanctae*, illustrato qui nei contenuti e nella struttura, sino ai più minuziosi dettagli del manoscritto, si costituisce, in rottura totale con il neo-aristotelismo padovano, come una filosofia cristiana ortodossa

in cui confluiscono numerose fonti dell'apofatismo greco, in particolare la teologia dello Pseudo-Dionigi Areopagita.

Nell'introduzione all'opera, Cantemir tratta delle condizioni fondamentali per pervenire alla conoscenza, votando allo scacco la conoscenza sensibile; segue la configurazione di una cosmogonia esameronica sul modello delle fisiche mosaiche, e una storia del peccato originale che descrive la dignità ontologica in cui l'uomo fu creato e la scienza semplice che egli possedeva in Paradiso. Completano l'opera un libro sul tempo, uno sulle vite individuali e la loro partecipazione alla vita universale, e un ultimo in cui, squadernando sostanzialmente il problema del libero arbitro, si abbozza il disegno di un'etica cristiana.

Globalmente il Sacro-sanctae, si presenta come una "fisica teologica", la cui verità non è quella dei filosofi scolastici, bensì quella semplice, soteriologica, delle *Scritture*, che solo l'intelletto (*vovς*) divinamente illuminato può afferrare, sganciandosi dalla ragione discorsiva e dai sensi.

L'approfondimento di questa "crisi" con l'aristotelismo del XVII secolo e con Aristotele stesso, permetteva a Cantemir di gettare discredito sui grandi principi della fisica occidentale, contribuendo a quella che Pierre Duhem avrebbe individuato in tutta Europa come «une rèvolution théologique». Del resto, scegliendo di redigere un'opera di filosofia ortodossa in latino, Cantemir stava evidentemente ammiccando a quel pubblico di dotti, che, sull'altra sponda del Mar Adriatico, discuteva sugli stessi schemi rigidi da secoli, appellandosi ad una razionalità umana per lui troppo presuntuosa.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Frithjof Schuon, *Avoir un Centre*

L'Harmattan 2010

di Marco Storni

«Le lecteur ne devra pas s'étonner si, dans ce qui va suivre, il entrera en quelque sorte dans un monde nouveau» (p. 19). Il mistico e filosofo svizzero Frithjof Schuon (1907-1998), nel breve quanto intenso *Avoir un Centre* (originariamente pubblicato nel 1988 da Maisonneuve & Larose, riedito nel 2010 da L'Harmattan), propone una alquanto singolare prospettiva antropologica (nel testo definita *anthropologie intégrale*), legata essenzialmente a istanze metafisiche e spirituali, e nel contempo aspramente polemica (in modo invero un po' paradossale) verso un approccio schiettamente "umanistico" al "problema dell'uomo". Ritiene infatti l'Autore che «l'humanisme au sens conventionnel – ossia quello inaugurato a partire dall'abbandono del teocentrismo medievale – exalte *de facto* l'homme déchu et non l'homme en soi» (p. 8): per chiarire invece la vera natura e nel contempo (citando un noto titolo di Scheler) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Schuon cerca di mostrare l'assoluta centralità e necessità di Dio – nonché del sapere ad Egli inerente, la *sophia perennis* – per conferire significato e dignità alla vita umana, esplicitamente ripudiando l'espunzione del "sacro" operata dagli *Illuministes* (in senso lato). *Avoir un Centre* significherebbe dunque recuperare quella "traccia d'infinito", «la signature de l'Absolu» (p. 105), che ogni uomo si porta dentro («étant donné que nous sommes faits à l'image du Createur», p. 13), lasciandosi a tal fine guidare da «quelque chose qui nous dépasse» (p. 18) ma che al tempo stesso, insiste l'Autore, ci ricomprende in sé.

Nel primo capitolo (pp. 11-40) della prima parte del testo, Schuon illustra polemicamente alcuni tratti salienti dell'Occidente moderno, il cui "credo ateistico", insieme ad una certa divinizzazione dell'uomo e al risultante relativismo morale, deriverebbe originariamente dalla «mégalomanie de la Reinassance et partant de l'idéalisme humaniste» (p. 19). Il culto del genio "profano" (sia esso, ad esempio, un Beethoven o un Rodin) si rivela in quest'ottica una esemplificazione perfetta della moderna tendenza *lato sensu* nichilistica, consistente insomma in un'idolatria della mondanità, del tutto sorda al trascendente. Le variegate osservazioni del filosofo svizzero su arte, letteratura e filosofia moderne, risolvono sempre e tutte si riconducono all'insistente e categorica riaffermazione della medesima tesi di fondo: «la perspective humaniste [...] entend parfaire l'homme selon un idéal qui ne dépasse pas l'humain» (p. 17), tuttavia «l'homme n'est entièrement lui-même qu'en se dépassant» (pp. 41). In contrapposizione dunque alle fallacie della Modernità, sarà opportuno rispondere con maggior precisione e rinnovata consapevolezza alla (anche kantiana) domanda *Was ist der Mensch*? Nel secondo capitolo (pp. 41-52), Schuon analizza i diversi "tipi razziali" e "sotto-razziali" («des

modes quasi essentiels du genre humain», p. 45), a ciò aggiungendo il ruolo fondamentale di discipline quali astrologia, fisiognomica, ecc. per comprendere "antropologicamente" l'esistenza umana. Fine complessivo dell'Autore parrebbe essere, in tal contesto, l'individuazione dei principali fattori "cosmici" cui l'uomo è di necessità soggetto, i quali – in maniera ancora una volta paradossale – lascerebbero però campo aperto ad una genuina possibilità di autodeterminazione: «l'homme, comme l'Univers, - scrive infatti Schuon – est un tissu de détermination et d'indétermination» (p. 50). Si noti, *en passant*, il ruolo che nella presente argomentazione riveste il categorico rifiuto della «théorie «bouchetrou» de l'évolutionnisme transformiste» (p. 50) (ossia del darwinismo); una simile visione, infatti, non sarebbe mai capace di spiegare ciò che – per l'Autore – è *absolute* essenziale alla comprensione dell'uomo e della sua storia: la dimensione spirituale, il legame cioè con la trascendenza: «qui dit homo sapiens dit homo religiosus» (p. 51). Nei capitoli terzo, quarto e quinto della parte prima (pp. 53-68), il mistico basilese affronta poi il problema dell'intelligence, ossia della facoltà che abilita il singolo a «pressentir les essences dans les choses» (p. 54), la quale in sostanza farebbe intuire il sostrato metafisico che sottende (e al tempo stesso fonda) i fenomeni del mondo. Schuon, parafrasando l'inizio del cartesiano Discours de la méthode («[…] la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes»), asserisce con chiarezza che «être intelligent, tout le monde le sait, c'est tout d'abord savoir distinguer l'essentiel et le secondaire» (p. 54): in altri termini, la conoscenza delle apparenze sensibili (Mâyâ) non deve esser d'ostacolo all'acquisizione (tramite diretta intuizione) della ben più nobile ed "elevata" *sophia perennis* (Âtmâ). Si prefigura così quel rapporto ambivalente, o addirittura ambiguo, che sarà poi oggetto specifico della seconda parte del testo: l'atto intuitivo di cui sopra è infatti possibile solo in virtù della stretta analogia «entre le macro-métacosme et le microcosme, ou entre Dieu et l'âme» (p. 60). Tuttavia, accanto a questa stretta comunanza, sussiste ugualmente un'inalienabile alterità tra il Supremo e il mondo, tra l'infinità e assolutezza divine e la fragile esistenza delle cose. È solo tenendo insieme le due diverse istanze (prima facie assolutamente contraddittorie) che si potrà penetrare la dura "scorza" di quell'animale dalla *exzentrische Positionalität* (citando Plessner) che è l'uomo – unico essere vivente che in realtà, secondo Schuon, è effettivamente dotato di un *Centre*.
Nella seconda parte del testo (pp. 71-100), l'Autore viene a trattare il vero nocciolo dell'anthropologie intégrale, ossia il rapporto tra uomo e Dio, nonché la conoscenza che il primo può sperare d'ottenere intorno allo *Höchsten Gut*. La questione del rapporto tra Essere e Nulla -che è poi la questione del rapporto tra il Bene (Agathôn) e il Male- si risolve nella (dialettica) presa di coscienza che immanence e trascendance altro non sono che diversi lati di una stessa medaglia; in altri termini: «d'une part, Dieu est «l'Autre» qui est infiniment «au-dessus» du monde et, d'autre part, le monde est sa manifestation dans laquelle il est présent» (p. 76). Del resto, a parere di Schuon, esistono alcune entità, figure, ecc. che testimoniano chiaramente la verità di questa posizione ontologica (e che, ovviamente, sono preziose indicazioni all'insaziabile ricerca dell'uomo): si pensi ad esempio alle entità matematiche – o meglio: ai primi quattro numeri naturali, intesi da Schuon quali simboli di vere e proprie "ipostasi divine" (l'argomentazione dell'Autore, di stampo vagamente neoplatonico, ricorda

per certi versi il procedere del *Commento al Primo Libro degli Elementi* di Euclide di Proclo). Errore dei Moderni, insiste nuovamente Schuon, è stato a tal proposito di limitarsi «à ces constatations physiquement illusoires» (p. 89), perpetrando l'"obbrobrio" della *démystification* di ciò che "mistico" dovrebbe invece restare. Essi si sono infatti confinati entro una prospettiva eminentemente "orizzontale" (che cioè si mantiene ad un unico e superficiale niveau ontologique), senza mai approdare ad una vera e propria "verticalizzazione" del cosmo, ossia alla coscienza del fatto che «toute chose que nous distinguons d'avec le Souverain Bien, soit le prolonge soit s'oppose à lui; ceci, du moins, en apparence, car rien ne saurait s'opposer réellement à Dieu» (p. 83).

Con la terza parte del testo (pp. 103-133), chiarito ormai il reale statuto dei fenomeni intramondani (nel loro rapporto col trascendente), Schuon si appresta a esaminare diverse prospettive religiose e spirituali, ovvero modalità eterogenee con cui accostarsi al divino e concepire lo statuto metafisico del reale. Importa soprattutto di sottolineare un peculiare aspetto della disamina del filosofo basilese, che in qualche modo completa e approfondisce il percorso fino a questo punto svolto. L'Autore distingue per l'appunto due diversi modi d'intendere la divinità: come *Sur-Être* e come semplice *Être*. Il secondo significato corrisponde all'idea di divinità implicitamente inclusa nelle religioni rivelate, la quale essenzialmente consiste nella "personificazione" di Dio, visto come "il Padre" (*Pater noster qui es in caelis*), e nell'attribuzione a questi di volontà, desiderio, ecc. (la stessa Trinità cristiana sarebbe, agli occhi di Schuon, frutto di questa più o meno debita "concretizzazione"). L'idea di un *Sur-Être*, invece, colta più nitidamente da alcune personalità induiste (esemplarmente *Shankara*), sembrerebbe raggiungibile solo attraverso un profondo atto d'intellezione e avrebbe una natura affatto dissimile da quella dell'*Être*: «le Sur-Être, ou l'Essence supra-personelle, ne saurait vouloir que la Toute-Possibilité en soi» (p. 108). In altri termini, il *Sur-Être* consisterebbe nello spettro infinito delle possibilità che metafisicamente possono darsi, impossibili da cogliere realmente – almeno per la limitata ragione del singolo – nella loro assolutezza e integralità. Il *message de la Foi* sta dunque necessariamente accanto al message de l'Intellection, allo stesso modo in cui gli opposti (e tuttavia complementari) concetti di «méditation, concentration, prière [...] résument la vie spirituelle et en indiquent les principaux modes» (p. 129).

La quarta e ultima parte dell'opera (pp. 137-162) è infine dedicata allo studio di *Sujets divers* (cioè l'arte di tradurre, l'arte del vestirsi e una questione astronomica), tenendo sempre ferma, tuttavia, la prospettiva antropologico-metafisica delineata cammin facendo. Come indica appunto l'Autore nella Prefazione: «ce volume contient des sujets très inégaux: [...] mais tout se tient en spiritualité» (p. 7); sarà dunque opportuno brevemente riportare gli esiti cui perviene la riflessione di Schuon su queste eterogenee tematiche. La scrittura (così come il vestiario) rivela essenziali aspetti psicologici e caratteriali dell'uomo: la traduzione, perciò, dev'essere giocoforza nient'altro che uno "specchio" del testo originale («une traduction doit toujours rendre la pensée de l'auteur», p. 138). È altrettanto vero che le lingue stesse hanno un'anima, e ciò si potrebbe estendere – invero non senza forzature – al modo di vestire in generale; le lingue antiche in particolare, così come gli antichi modi di abbigliarsi (Schuon porta l'esempio dei Pellerossa), sono però più cariche di «facteurs spirituels» (per il fatto che, appunto, «la première parole de l'homme fut

une prière», p. 146). Ancora una volta, l'avvento della Modernità segna un sostanziale degrado della "purezza" originaria: «la profanité du langage est un phénomène spécifiquement moderne, dont les causes coïncident avec celles de la modernité en soi» (p. 144). Un discorso a parte merita l'ultimo capitolo (pp. 157-162) sul problema – il cui studio potrebbe al giorno d'oggi sembrare perlomeno "desueto" – del significato filosofico di (e del rapporto tra) geocentrismo ed eliocentrismo. Ritiene l'Autore che il sistema tolemaico sia più "realistico" e in fondo rispondente alle esigenze (di "centralità") normali all'uomo; mentre il sistema copernicano, all'opposto, in qualche modo sorpassi le ordinarie capacità di comprensione dell'individuo: perciò, afferma perentoriamente Schuon, «les données de l'astronomie moderne favorisent l'athéisme» (p. 158). Ma come è mai possibile, penserà il lettore, negare oggi il primato e la validità della tesi copernicana? Prescindendo da alcune ingenuità e incertezze (soprattutto scientifiche) dell'argomentazione schuoniana (chiosa ad esempio l'autore in una nota: «nous avons lu quelque part que le soleil ne se situe pas rigoreusement au centre des trajectoires planétaires», p. 161), la risposta del mistico svizzero potrebbe suonare come segue: se si è oramai scoperto con certezza che è la terra a girare intorno al sole (e non viceversa), non ci porremo più a contestare questa specifica tesi; tuttavia, nessuno può (e potrà mai) contestare che gli antichi geocentristi «compensaient cette ignorance par des connassainces métaphysiques qui, précisément, manquent totalement aux modernes et qui de toute évidence priment la connaissance des faits physiques» (p. 159).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Alex Pagliardini (a cura di), *Il reale del capitalismo*,

et al./ Edizioni 2012

di Gianluca Terrasi

La riflessione politica attuale, in epoca di piena crisi economica mondiale, appare impegnata sempre più a correggere il tiro di un apparato economico che sembra aver perso la retta via, piuttosto che mettere in questione l'intero sistema capitalistico, la sua struttura e il cambiamento antropologico da esso indotto. Si crede, detto altrimenti, che il capitalismo e l'economia di mercato a esso connessa, lungi dall'essere un'utopia, per usare un'espressione cara a Karl Polanyi, siano la naturale configurazione dei rapporti economici e sociali dell'uomo, un dato così inevitabile e inamovibile da rendere impossibile una riflessione che pensi al suo posto.

Il Reale del Capitalismo, edito da et al. / Edizioni nel 2012, raccolta di undici testi firmati da autori appartenenti ad ambiti professionali e disciplinari differenti, si propone invece di rendere possibile un'alternativa al Capitalismo, di poter pensare per il Capitalismo. Pur nell'eterogeneità dei suoi interventi, che spaziano dalla psicoanalisi alla filosofia passando per considerazioni più eminentemente economiche, l'intenzione fondamentale del libro rimane invariata: interrogare il Reale del capitalismo, mirare la sua Cosa, per mostrarne il suo limite immanente. Si tratta di un contributo che, nonostante non giunga nel suo insieme a una visione unitaria e coerente del reale, tenta di rispondere a un interrogativo di fondo: cosa fare del e con il Capitalismo? Filo conduttore e motivo costante di confronto all'interno del testo è il pensiero lacaniano, anche se non mancano contributi teorici di autori classici come Sigmud Freud, Karl Marx, Georg W.F. Hegel, Martin Heidegger e autori contemporanei come Peter Sloterdijk e Gilles Deleuze, solo per citarne alcuni. Non a caso i primi due saggi di Massimo Recalcati e di Alex Pagliardini dal titolo *Discorso del capitalista ed evaporazione del padre* e *Il rifiuto del capitalismo* si occupano specificatamente della questione lacaniana del *Discorso*.

Il titolo del primo intervento, di Massimo Recalcati, si riferisce a quella dissociazione perversa, posta dal capitalista fra la Legge del padre e il desiderio, responsabile di chiudere il movimento dell'inconscio, il luogo stesso del desiderio. L'inconscio lacaniano, infatti, a differenza della concezione topica freudiana, è concepito come impulso, evento, apertura, incontro con una verità inattesa. Il capitalista, secondo Lacan, sfrutterebbe lo smarrimento dell'uomo senza inconscio istituendo un totalitarismo dell'oggetto. Questa fede divinizza l'oggetto rendendolo feticcio e immanentizza la salvezza attraverso una cultura iperedonistica che, al tempo stesso, concepisce l'oggetto come dileguantesi, come vacuità. L'unione di questi due tratti, fideistico-perverso con quello nichilistico, è ciò che costituisce, per Lacan, la follia di guarire, ovverosia l'autoalimentazione senza freni della macchina

del consumo. La forclusione della castrazione prodotta dall'evaporazione del padre conduce, quindi, a un moto iperattivo circolare e uniformemente accelerato che mostra al fondo una natura maniacale.

Nel secondo saggio Alex Pagliardini mostra l'inversione capitalista realizzata all'interno della struttura del discorso. Il soggetto, instaurando il simbolico, se da una parte, è effetto della catena di significazione, dall'altra, essendo assenza di un significante che possa definirlo, riveste il ruolo dell'inciampo. Questa categoria, cui Lacan assegnerà il nome di oggetto piccolo a, sarà decisiva per comprendere l'inversione che il capitalista attua rispetto al discorso del padrone. All'interno di quest'ultimo insiste ancora la disgiunzione tra la mancanza, ovvero il luogo del godimento, e il soggetto che si trova ad accoglierlo sempre come impossibile. Ciò apre due possibilità, quella della ripetizione di un impossibile da integrare, di un godimento che si mostra solo nel suo nascondersi, e quella del soggetto di inventare inedite relazioni con l'impossibile. Nel discorso del capitalista saranno proprio queste due opzioni, attraverso la negazione della categoria dell'impossibile, a venir escluse con la conseguenza di negare la particolarità del soggetto come faglia, e di intrappolarlo nel movimento perverso e circolare del consumo.

L'intervento di Laura Bazzicalupo dal titolo *Legame sociale, godimento, mercato* tenta un'analisi filosofico-politica dell'economia di mercato. Essa instaura una relazione sociale, fra gli individui, priva di legame affettivo ed esibisce un'interdipendenza economica che astrae da quelle componenti libidiche che per Freud erano la base portante della società. Un siffatto immaginario economico sterilizza il legame sociale attraverso la mediazione della moneta, e lo rende prevedibile grazie ad un semplice calcolo delle convenienze. La soluzione a questa forma di autocontrollo, progettata dall'autrice, consiste nel rimettere in moto la «scatenata anarchia delle motivazioni» (p. 42) al posto della prevedibilità dei bisogni e nel mostrare la spettralità della scena prodotta dal fantasma del valore di scambio.

Le teorie dell'agire economico tra reale e realtà, di Davide Acampora, si propone di mostrare la differenza d'interpretazioni che l'economia classica e l'economia cognitiva sperimentale segnano nell'interpretazione della razionalità e dell'agire umani. Se per la prima interviene sempre, nel percorso decisionale dell'uomo, un calcolo razionale efficiente basato sulla relazione mezzi-fini, per la seconda l'uomo esibirebbe modeste capacità di elaborazione delle informazioni e sarebbe in grado di effettuare scelte che al massimo risulteranno soddisfacenti. Mostrando la distinzione spinoziana tra il concetto di morale e quello di etica, Davide Acampora sostiene che tutte le teorie dell'agire economico si muovano entro un orizzonte morale di tipo finalistico, il quale tenta di rispondere alla domanda circa il valore e il fine dell'oggetto: cosa devi in virtù della tua essenza? È qui che s'insinua la strategia capitalista che, non potendo prevedere in anticipo le infinite variazioni della potenza, non potendo cioè rispondere con precisione alla domanda dell'etica cosa può un corpo, è in grado, invece, di creare un codice morale, il quale, facendo perno sulla mancanza e sul godimento, stabilirà con precisione la condotta dell'azione umana. Creare un'essenza, costruire una morale è proprio il fine di uno dei settori più sviluppati dell'economia: il *marketing*.

Il problema del cominciamento è storicamente una delle questioni meno affrontate dalla filosofia e contemporaneamente uno dei luoghi più frequentati del sistema hegeliano. Massimo Adinolfi, nel testo *Presupposti*

del capitalismo e logica del presupposto, tenta di interrogare, partendo dalla *Scienza della logica* di Hegel, il presupposto del capitalismo. Seguendo la logica hegeliana del presupposto-posto, il capitalismo, da una parte, pone l'*homo oeconomicus* come suo punto di partenza imprescindibile, sempre identico a se stesso, dall'altra, per la natura stessa del presupposto, non può cancellarne la sua immanente natura negativa, l'altro contenuto nell'uguaglianza a sé. È ciò che bisogna tener fermo, il negativo, il mortum, per mostrare il limite interno del capitalismo e smascherare la pretesa di un'onnipervasività rinvenibile solo a livello ideologico. Pure in questo caso lasciar liberi i fantasmi di poter circolare, di poter assillare il capitalismo, sembra l'unica soluzione per sovvertire l'ordine contemporaneo.

Anche nell'intervento di Marco Gatto, *Jameson, Lacan e la dialettica del capitale*, la dialettica hegeliana rimane al centro della riflessione. Jameson scorge nella dialettica del negativo l'unica strada per uscire dalla chiusura ideologica prodotta dalla sintesi di coppie binarie inconciliabili, e guarda a Lacan come l'unico dei pensatori strutturalisti a esibire, tramite la categoria di Reale impossibile, un movimento di pensiero effettivamente dialettico che si sottrae alla chiusura statica dell'ideologia. Tale sembra essere l'unico atteggiamento proficuo di fronte all'astratto del capitalismo, cioè a un soggetto non antropomorfo, che lavora attraverso il feticismo culturale allo svuotamento del reale e del concreto. Lavorare sull'impossibile lacaniano, che si sottrae all'astratto della proiezione simbolica, significa riuscire a salvare l'irriducibile singolarità del soggetto dalla logica del simulacro e dell'estetizzazione gratuita del sé.

Antonio Lucci ne *Il reale del palazzo di cristallo. Sull'essenza del capitalismo da George Andrew Romero a Peter Sloterdijk*, utilizza il film *The land of dead* del regista americano come metafora del conformismo e del capitalismo americani. Nella pellicola la presentazione della netta divisione fra il mondo degli zombie e quella dei mercenari fa da contro canto a uno spettatore indeciso sulla posizione da prendere a livello dell'identificazione filmica. Viene messa in scena, piuttosto, l'ipocrisia del pubblico che, se da una parte gradirebbe l'intervento dei mercenari, garanti dello status quo, contro i "poveri zombie", dall'altra, vorrebbe sgravarsi della responsabilità di una tale azione. Sfruttare l'altro e riuscire a prendere posto al banchetto del benessere occidentale senza esserne additati come colpevoli, è quella tendenza all'autonascondimento che Sloterdijk rintraccia come nota essenziale del capitalismo: vivere come se gli zombie non esistessero, come se quest'oblio di fondo, lacanianamente il reale, non ci fosse. È la malafede costitutiva, la quale, per Sloterdijk, definisce la dinamica centrale del capitalismo, un sistema che si ammanta del suo contrario e della sua critica interna solo perché funzionale al suo dispiegamento globale.

Alla base de *Il disprezzo del denaro*, di Sergio Benvenuto, c'è l'idea marxiana che il valore autentico dell'oggetto risieda nel suo valore d'uso. Il capitalismo, al contrario, essendo la suprema affermazione del valore di scambio, sarebbe non solo la causa dell'alienazione dell'uomo ma mostrerebbe, perciò, un lato essenzialmente speculativo. Lo "schema Ponzi", da questo punto di vista, diviene l'emblema di un sistema che moltiplica all'infinito denaro senza produrre assolutamente nulla che non sia merce. Il denaro, infatti, è la merce per eccellenza, giacché permette lo scambio senza essere mai bene di godimento. Ciò che insiste però al fondo di un'economia

che ha perso di vista la Cosa, *das Ding*, nel feticcio delle merci è proprio il desiderio umano e la sua richiesta di valore e di senso.

Nel suo saggio *Desiderare ancora?* Luciano De Fiore si concentra sulla differenza fra bisogni e desideri. Se i primi sono inconsapevoli, i secondi, oltre ad essere consci, sono la nota caratteristica dell'essere umano, poiché intimamente uniti alla dimensione rappresentativa della scelta. Il desiderio partecipa inoltre della struttura dialettica del *Dasein* heideggeriano, un movimento che, pur essendo declinato al futuro, mantiene sempre una radice nel presente: è un esser-davanti-a-sè. Eppure questo tentativo di senso aperto davanti a noi, sorto da un'intrinseca insoddisfazione, sarà costretto a fronteggiarsi con quell'inammissibile del reale che ne decreterà l'impossibile appagamento. Pur provando piacere nel desiderare non godremo mai pienamente delle cose. Tale dialettica viene truffata dal capitalismo, il quale, sostituendo alle rappresentazioni le merci, riduce il *Thymos* alla semplice pulsione erotica del qui e ora, condannando l'uomo al godimento.

La società è un dispositivo umano basantesi sulla rappresentazione di sé definita in conformità a uno spazio e a un tempo determinati. La produzione capitalista, al contrario, ha ridotto la dilatazione del tempo all'immediato dell'istante, l'informatizzazione delle comunicazioni ha sostituito gli spazi comuni con la virtualità, in una parola, il capitalismo ha identificato la rappresentazione dell'essere umano con la figura del consumatore. Tutto ciò ha portato alla perdita della vita interiore dell'uomo, del suo tratto essenziale, responsabilità della quale è attribuita da Pietro Barcellona, autore del Capitale global-virtuale e crisi reale, alla riduzione moderna del sapere a tecnica e alla nascita di una megamacchina tecnico-economica che annienta il valore dell'essere umano. Tale riduzione prodotta dalla macchina innaturale del capitalismo, è la nuova metafisica che, sostituendo ogni legge umana, ha consegnato l'individuo allo scenario del post-umano, a un'orda primitiva all'interno della quale vige solo l'imperativo del godimento.

L'ultimo intervento del libro, dal titolo Il reale del capitalismo. Bataille e Lacan si chiude con un confronto serrato, tanto, con chi è stato definito il referente critico costante dell'intera opera, Jaques Lacan, quanto con Georges Bataille. Per mostrare il limite interno del capitalismo, è stato detto più volte, bisogna mirare alla sua Cosa, das Ding. Essa è concepita da Lacan, essenzialmente come un evento-un *quod*, un'*Erscheinung* - rivelatore. A differenza della *Sache-quid*, sempre assimilabile nell'orizzonte del simbolico, *das Ding* è quell'accadere contingente e inoggettivabile che trova la sua ragione solo nel suo apparire. Il reale di Lacan coinciderebbe, quindi, coll'accadere stesso del significante, col simbolico colto dal lato del suo evento. Di qui la grande importanza attribuita da Lacan alla funzione fatica del linguaggio. Per accedere al limite del capitalismo bisogna allora passare per i suoi scarti ovvero ciò che mediato dal lavoro rimane come scartato, ciò che nel simbolico è incluso come l'escluso. Il capitalismo, la macchina del godimento, pone come suo punto di *extimitè*, proprio come vuole l'ortodossia marxista, la sua stessa economia, cioè la rimozione *ab origine* della *dèpense*, dello spreco sacro.

In conclusione potremmo dire che *Il reale del capitalismo*, testo efficace che fornisce spunti di analisi puntuali e incisivi, si presenta come una sfida al cuore di un sistema economico definito perverso e disumano. Se l'obbiettivo critico è stato pienamente raggiunto, attraverso numerevoli

contributi e differenti prospettive, sembrano deboli, invece, le proposte politiche concretamente praticabili; sembra, detto in altre parole, che la *pars construens*, delineata solo in alcuni interventi, venga tutta o quasi assorbita da quella *destruens*. Mancanza questa che, all'interno di un libro che afferma di muovere da un'istanza "quasi etica" e che cerca un'alternativa al capitalismo, a volte si lascia sentire.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Ernst Jünger, *Maxima-Minima. Annotazioni su L'operaio, a cura di Alessandra Iadicicco*

Guanda 2012.

di Manuel Rossini

«La migliore prospettiva è quella dell'outsider. Chi rappresenta una scena dev'essere al tempo stesso all'interno e all'esterno di essa» (p. 10) — siamo alle battute iniziali di questa raccolta di annotazioni tardive (1964) al capolavoro di Ernst Jünger (1895-1998), L'operaio, dato alle stampe nell'oramai lontano, ma spiritualmente a noi ancora vicino, 1932. Chi più di Jünger è stato dentro al XX secolo e, contemporaneamente, al di fuori di esso? Chi più di lui è stato un vero outsider di questo secolo, trascinando questa vicinanza spirituale con sé fino alla morte, fino ad oggi? Soldato al fronte scavezzacollo e poi anarca, viaggiatore per il mondo e per i tunnel della coscienza, pensatore solitario "passato al bosco" (è il Waldgänger), amante degli insetti e delle scienze, lettore dei classici perfino sotto al fuoco nemico, scrittore, diarista, esteta, flâneur, uomo di mondo, "sociologo" della modernità, profeta, antropologo dell'inumano e "boia" dell'umano — le tensioni, contraddizioni, le ombre, ma anche le luci e gli aspetti più naturali e "comuni" di un'intera epoca condensati e portati all'estremo in un'unica personalità.

Maxima-Minima — due sono i Leitmotiv di questa sorta di breviario intorno al mondo dell'operaio: l'attesa del "nuovo" e la decomposizione del "vecchio", quindi diagnosi e prognosi. Attorno a questi due poli gira la storia, anche quella del passato più recente. Una storia immersa ancora nelle atmosfere di "mobilitazione totale" della prima metà del XX secolo e in quelle più vicine a noi, forse più sommesse (poiché il movimento è subdolo, nascosto) ma altrettanto pericolose e invasive, dove al rivolgimento, al processo del progresso tecnico, si assegnano uno sbocco "catastrofale". Sono annotazioni che hanno la forma della diagnosi e della prognosi del mondo borghese della "sicurezza" e di quello dell'operaio, che è meccanico, pianificato, "robotico" e circonfuso da un'aurea di "nuovo". Jünger con passi ambigui, tratti oscuri e oracolari che emergono da questa raccolta di aforismi, consegna al lettore l'estrema conferma della drammaticità dell'era attuale: oggi essa sta assumendo lineamenti ancora più brutali, divenendo più "immobile", più spaventosamente statica, nonostante si trovi immessa in un vortice. Un vortice…statico? Già, statico, immobile, poiché il perno del movimento vorticoso del nichilismo, come Jünger più volte ha ribadito, dell'accelerazione e del ritmo monotono di questa macina industriale è la quiete, la stasi. L'atmosfera d'attesa, tuttavia, è nervosa, poiché si tratta della fine di tutti i "contesti millenari": si intravede il nuovo, ma il vecchio è ancora qui, seppur in frantumi, e sembra opporre un'ultima, disperata, resistenza. La fine del vecchio e l'ansia per un nuovo inizio — ansia accompagnata da

timore, ma anche da ammirazione per il rivolgimento tecnico in corso, per ciò che sarà e che non è ancora, e che potrebbe tuttavia anche essere del tutto diverso da come lo si vuole o lo si spera — si ripete, oltre trenta anni dopo la pubblicazione de L'operaio, nelle righe perentorie e apodittiche di Maxima-Minima. Il ritmo di fondo del breve scritto sembra essere sottoposto ad una velocità crescente, ad un martello pneumatico che indica un crescendo, una accelerazione che è «un sintomo finale, dunque anche premonitore [...]. Il movimento si fa sempre più veloce, sempre più preciso, sempre più meditata e unitaria la forma. Fiamma che cresce nella distruzione» (pp. 30-31, corsivi miei).

C'è quindi ancora affinità e vicinanza col 1932, con quella Stimmung di oscura organizzazione, di tecnocraticismo ed "apocalisse" senza rivelazione che investe e travolge non solo la Germania, ma l'intera Europa, quindi il mondo intero. C'è affinità anche con questa Stimmung di rinascita, di consapevolezza che, nonostante le rovine di un edificio pluri-secolare, apparentemente indistruttibile, intravede la possibilità del "nuovo" — seppur a questo precederà uno "stato intermedio" del nichilismo, paradossalmente produttivo per la storia della cultura e dello spirito. La filosofia e la cultura, infatti, scendono sul piede di guerra, si mettono in discussione, si ripiegano su di sé dando vita alle formidabili (ma spesso anche agghiaccianti, brutali e ambigue) creazioni culturali del XX secolo. Ma, attenzione, non è il caso qui di parlare di una sorta di "speranza" — diagnosi e prognosi non hanno nulla a che fare con essa, poiché sono due atteggiamenti scientifici: nel caso di Jünger si basano sull'osservazione del carattere del tempo, sull'indagine dei suoi motivi "nascosti" ai più, ma ben visibili a lui. Non sono, quindi, atteggiamenti di "fede", qualunque essa sia, che possono essere anche distanti dalla Zeitlage e avere, piuttosto, origine e fondamento nel carattere stesso del "fedele". La distanza temporale e spirituale tra il 1932 e il 1964 (così tra le due date citate e l'attuale nostro XXI secolo) non è così lunga come può sembrare (o vuole sembrare) — è il messaggio centrale delle Maxima-Minima, reso con toni quasi sapienziali, a tratti misteriosi. Questa sorta di grigia "parentela" spirituale potrebbe irritare i "benpensanti", le menti "progressiste", gli "intellettuali" — quelli da salotto "culturale" domenical-televisivo — ma non irrita il lettore di Jünger che non si ferma all'autore di uno scritto (come spesso accade per gli autori problematici), bensì si concentra sulla sostanza di esso, comprendendone il carattere sempre attuale, polemico e, soprattutto, sulla condizione storica che ha dato origine ad una determinata cultura e alla conseguente reazione ad essa. Polemica non fine a se stessa, non ideologica, né politica — L'operaio è sovra-politico, sovra-nazionale, poiché planetario — bensì analisi e esame critico dello "spirito del tempo". Uno scritto come L'operaio, definito spesso "crudele", quanto "metafisico", è ancora attuale grazie alla sua (gelida) inattualità di fondo (così A. de Benoist), che lo rende per questo motivo epocale, perfino imperituro nelle sue descrizioni. È questa "attualità-inattualità" del mondo del lavoro totale che rende evidente l'affinità spirituale tra l'epoca de L'operaio e la successiva; affinità che Jünger ben rende in queste annotazioni, le quali, si presti attenzione, non "commentano" semplicemente il primo lavoro. Queste note non rivisitano e non sconfessano i temi de L'operaio, bensì ne accentuano le tesi, le convalidano alla luce della storia dando, così, una agghiacciante conferma agli eventi descritti (profetizzati) nel'32. Questo ri-esame dello status quo si struttura, come giustamente riporta la curatrice

Alessandra Iadicicco (p. 113), tra i due estremi Maxima e Minima: tra i due estremi, ovvero, di una sorta di "termometro" dello spirito che misura e regola il carattere del tempo. Sono due poli che infondono un senso alla realtà, dandole una forma, quella più spaventosa e agghiacciante, ma anche l'unica veramente adeguata all'oggi. «Il mondo del lavoro aspetta, aspira all'attribuzione di un senso» (p. 16). La forma della modernità è questo carattere totale di lavoro, il suo paesaggio d'officina, la mostruosa ruota dentata o il mulino (pp. 74-77) che incarna l'automatismo del processo lavorativo.

«Arriva più lontano chi non sa dove va!» (p. 11) — Jünger, tuttavia, sa bene in quale direzione si muove la civiltà occidentale. Questo viaggio è rischioso, colmo di pericoli, poiché il cammino costeggia l'abisso e verso di esso conduce, l'individuo viene sostituito dal Tipo, le vecchie fedi crollano e le nuove faticano ancora ad imporsi: è la stagnazione dello "stato intermedio", una stasi nichilistica ancora più nichilistica della fase distruttiva e di mobilitazione totale. È il "paesaggio da officina", la "terra di nessuno" tra due linee nemiche: anzi, è lo stesso paesaggio, poiché l'operaio è un soldato e il soldato un operaio, ed entrambi eseguono un lavoro. Si è distrutto, de-costruito e mobilitato con furia iconoclasta, abbattendo forme, immagini e modelli del passato…ma ora? Cosa ci attende? Cosa intravede la prognosi jüngeriana? L'Occidente borghese, cristiano, umano, investito dal carattere tecnico di lavoro totale, si incammina verso il suo tramonto che, paradossalmente, "altrove è un'alba" (p. 9): quell'"altrove" si dischiude nel 1932 alla figura dell'operaio, al "milite del lavoro" (così lo definiva, nel 1935, il nostro Delio Cantimori) che si adegua alle nuove esigenze del tempo, dando vita a quelle che Jünger denomina "costruzioni organiche" — l'operaio è adeguato all'apparato tecnico, anzi, è un tutt'uno con esso, un vero e proprio organismo conforme al carattere totale di lavoro. L'adeguazione avviene a priori, essa è una caratteristica ontologica che appartiene al nuovo Tipo, che sostituisce l'uomo, quasi fosse un semplice pezzo di una macina che frantuma la forma dell'uomo.

Lo scontro ultimo del XX secolo è sempre tra "Titani": due cosmologie (mondo borghese-mondo totale del lavoro) che si battono per due antropologie diverse e tra loro ostili, anche se, nel silenzio, possono ancora condividere dei momenti, degli spazi, fino a quando il cosmo borghese, in disfacimento, lascerà del tutto campo al cosmo dell'operaio, ben più brutale, freddo e agghiacciante, ma "vero", "oggettivo", "ordinato" e "conforme". Così l'operaio, che di "umano" — nel senso comune del termine — , ha ben poco e ben poco avrà. Questo è inevitabile, necessario, dovuto al carattere del tempo che richiede obbligazione, dominio e "volontà di incarico", un nuovo atteggiamento dell'Ente (tecnico) di fronte all'Essere (anch'esso tecnico). L'obbedienza sostituisce la libertà nelle forme a noi consuete: il riconoscimento di tale situazione è libertà, necessità di farsi operaio, necessità di eseguire un incarico e di adeguarsi all'apparato. «L'operaio combatte e muore dentro apparecchiature, non solo senza avere "idee elevate", ma avendole consapevolmente rifiutate. Il suo ethos sta tutto nell'onesto servizio dell'apparato. Egli non deve darsi pensieri; non possiede la visione d'insieme del piano» (p. 21).

In questo grigio e fumoso scenario, tuttavia, non regnano solamente la catastrofe, l'uniformizzazione tecnica e il livellamento per mezzo del lavoro totale; l'atmosfera d'attesa che pervade i *Maxima-Minima*, al contrario,

annuncia un'ultima possibilità per l'uomo (o per chi ne prenderà il posto…) che va oltre, per esempio, al catastrofismo cosmologico e culturale senza speranza di Spengler. In Jünger le cose stanno diversamente: la possibilità, qui in gioco, è non solo cosmologica, bensì e soprattutto antropologica… benché il Tipo dell'operaio abbia ben poco di "umano". In ogni caso è un nuovo Ente che si impone in questa età totale del lavoro di cui si annuncia la ventura. La possibilità di un'alba "altrove", quindi, intesa come altra chance e avvento, è ancora presente nel 1964, in quegli anni che discutono la venuta e realizzazione dello Stato Mondiale (non solo Jünger, ma anche C. Schmitt tratta questo problema, così altri, per esempio K. Jaspers) quanto oggi, nell'epoca dell'unificazione planetaria e della globalizzazione. «Chi ancora oggi litiga sui colori delle bandiere non vede che l'epoca delle bandiere è superata […] i confini in quanto tali perdono il loro senso; non sono più credibili perché la terra acquista una nuova pelle» (p. 27). La comunanza spirituale tra il 1932 e l'oggi che Jünger individua corre su di una linea unica che presenta, tuttavia, fratture e deviazioni, poiché il processo storico, seppur tecnico e organizzato, non corre mai su di un unico binario, nemmeno quando conduce all'abisso. Questa linea, storica e sovra-storica allo stesso tempo, collega epoche apparentemente lontane con l'oggi con una coerenza spaventosa, a tratti artificiale, perfino perfetta: del resto si discute di meccanismo, meccanizzazione, "perfezione" della tecnica.

Si potrebbe contestare all'autore di questa recensione che essa, in realtà, non è una recensione quanto una serie di "variazioni" jüngeriane (e personali) sul tema di questo libretto, a sua volta una raccolta, appunto, di variazioni di Jünger al suo capolavoro del 1932. L'obiezione può essere, in fin dei conti, condivisibile, in quanto queste mie riflessioni potrebbero non offrire al lettore dei "punti di riferimento" o "osservazione" per la comprensione del testo, poiché offre, piuttosto, dei "punti saldi" in questo vortice — utili più a chi scrive che a chi legge. Ciò può avere un senso: Jünger stesso ragguaglia e "appoggia" il mio intento: «In queste annotazioni va repressa ogni intenzione pedagogica […] A che cosa servono i punti di osservazione quando sta venendo giù una slavina?» (p. 50).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

H. P. Neumann (a cura di), *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*

De Gruyter 2009

di Lorenzo Ciavatta

All'interno del volume *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung* si trovano raccolti interventi tenuti in occasione di un Workshop organizzato dal gruppo di ricerca DFG all'interno del più ampio progetto *Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik*, svoltosi il 3-4 aprile del 2008 presso l'*Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung ad Halle*. H.P. Neumann, curatore della pubblicazione, sottolinea nella breve introduzione come il concetto di monade, le cui origini affondano nelle antiche dottrine (neo)pitagoriche e (neo)platoniche, abbia subito nell'arco di tempo che va dal Rinascimento all'Illuminismo una serie di importanti variazioni tematiche e, soprattutto, sia stato declinato nei più diversi ambiti del sapere. Nel XVII e XVIII tale concetto si carica di una serie di implicazioni tanto metafisiche e teologiche, quanto fisiche o riferite alle scienze del vivente. Il primo a riproporne una riformulazione sintetica, destinata a suscitare sempre nuovo interesse anche dopo la morte dell'autore, è G.W. Leibniz, la cui trasformazione operata sul concetto di 'monade' rappresenta forse uno dei più importanti punti di contatto tra l'ultimo Rinascimento e la modernità.

Neumann è chiaro e, proprio nell'intento di prendere in esame quella serie di contesti culturali cui Leibniz fece riferimento, delimita nettamente l'arco di tempo all'interno del quale s'inseriscono i contributi raccolti dal 1600 al 1760. Decisione questa che effettivamente segna una netta linea di demarcazione, nella misura in cui lo rende altamente specialistico, tra il presente volume e altri testi precedenti (è il caso questo di lavori come: S. Bonk, *Monadisches Denken in Geschichte und Gegenwart* - e ancora – B.M. D'Ippolito, A. Montano, F. Piro, *Monadi e monadologie: il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*). Sebbene in un primo momento la scelta d'un simile criterio editoriale possa suscitare delle perplessità, soprattutto data la vastità dell'argomento, è degno di nota il livello di coerenza interno della raccolta che apre con due contributi, ovvero quello di T. Leinkauf e A. Eusterschulte, nei quali, grazie all'impiego d'una grande capacità di sintesi, vengono delineati in modo schematico e chiaro le problematiche e i maggiori risvolti filosofici connessi all'impiego del concetto di monade precedentemente al 1600.

Tra una fitta serie di riferimenti che spaziano dalle dottrine dei pitagorici a quelle più criptiche contenute negli oracoli caldaici fino alla filosofia dei platonici e dei neoplatonici, Leinkauf propone una riflessione

a partire dall'analisi etimologica stessa del termine greco *Monas* (unità) e giunge a porne in rilievo differenti aspetti; tra i più rilevanti sicuramente quello delle numerose interferenze semantiche con il termine *Hen* (Uno), a causa delle quali risulterebbe impossibile definire una differenza netta tra i due concetti per il periodo dell'antichità classica e il tardoantico. Proprio in ordine a questa effettivamente insolubile ambivalenza del concetto sarebbe lecito constatare una congenita sovrapposizione di diverse sfere di sapere, dalla teologia, alla teoria dei numeri, sino cosmologia; sovrapposizione da cui deriverebbe poi l'utilizzo del termine monade come teologumeno atto ad indicare il sommo principio da cui tutto è stato originato e che tutto accoglie nel proprio grembo. A partire da questi assunti di base viene individuata all'interno del disordinato terreno della letteratura caratteristica della prima epoca moderna la tendenza a considerare la 'monade' in diversi modi: come unità teologica, ontologica forma originaria, o altrimenti come principio produttivo in diversi ambiti (unità numerica, punto geometrico, atomo, unità di calore, luce ecc.)

A. Eusterschulte, constatando come tale concetto nella modernità ricopra, indipendentemente da quella che poi sarà la filosofia di Leibniz, un'importante funzione per i modelli scientifici tendenti ad una enciclopedizzazione del sapere, esamina nel suo contributo le importanti fondamenta neoplatoniche e cristiane in riferimento alla nozione di monade presso autori come lo Pseudo-Dionigi Aeropagita e Giovanni Scoto Eriugena e in ultimo considera brevemente l'importanza di testi come il Liber XXIV philosophorum e alcuni passi specifici estratti dal Corpus hermeticum chiarendone sinteticamente la sfera d'influenza. I. Kringler e L. Bergemann, con due contributi rispettivamente dedicati a Henry More e Ralph Cudworth, esaminano il concetto di monade all'interno del cosiddetto platonismo di Cambridge notando uno slittamento concettuale che accosta sempre di più la nozione di un'unità metafisica a quella di atomo materiale. P. Beeley riflettendo sulla strutturazione della monadologia leibniziana cerca di dimostrare, oltre l'impegno del filosofo tedesco per il superamento del problema del labirinto del continuo, la sua costante preoccupazione volta ad evitare di ricadere nell'atomismo senza Dio riproposto con forza in epoca moderna.

La posizione filosofica di Kant e l'impatto della filosofia critica nei confronti della monadologia vengono presi in esame nel contributo di K. Engelhard. La studiosa chiarisce come il filosofo stesso avesse in un primo momento sviluppato una propria dottrina monadologica, poi respinta in seguito alla "svolta critica", poiché ritenuta essenzialmente connessa con i teoremi d'una metafisica dogmatica le cui pretese conoscitive, così come mostrato nella Critica della ragion pura, erano fondate su basi indimostrabili e perciò aventi nessun diritto alla rivendicazione di qualsiasi conoscenza scientifica. Particolarmente interessante è la distinzione, segnalata dalla studiosa, tra una monadologia fisica sul tipo di quella ritornata in auge anche attraverso la figura di P. Gassendi e quella leibniziana. Mentre la prima infatti applicherebbe il concetto di monade nell'ambito della filosofia naturale, la seconda è invece caratterizzata principalmente da due teoremi: 1. Le monadi sono entità intellettualmente pure. 2. La monadologia leibniziana implica un concetto di 'materia' intesa come fenomeno fondato attraverso il concetto di monade.

All'importante figura di Gottfried Ploucquet (1716-1790), professore di metafisica e logica all'università di Tubinga durante la seconda metà del Settecento, e del suo interesse per la teoria leibniziana delle monadi si riferisce nel suo contributo H. P. Neumann.

Sempre al Plocquet è poi strettamente connessa anche quella *Dissertatio philosophica de simplicibus, et eorum diversis speciebus* (1758) di Joseph Friedrich Schelling (padre del più noto Friedrich Wilhelm Joseph) oggi restituita alla luce da M. Franz, e sempre da H.P. Neumann, nella prima traduzione moderna in lingua tedesca. La dissertazione in questione, discussa dal ventunenne Joseph Friedrich davanti ad una commissione composta dal Ploucquet stesso (Filosofia) e da Jeremias Friedrich Reuß (Teologia), chiude la raccolta di interventi di cui si compone *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*. Il documento rappresenterebbe un importante momento per la formazione del giovane Schelling figlio che, attraverso la sua lettura, si sarebbe avvicinato al mondo della speculazione araba ed ebraica. Anche se un decisivo influsso della monadologia leibniziana attraverso la lettura della tesi paterna non è possibile a stabilirsi con definitiva certezza, è a parer dei due studiosi che hanno curato la traduzione tuttavia possibile asserire con relativa sicurezza che l'interesse per la domanda circa l'origine della materia sia stata posta nell'erudita culla del giovane Schelling figlio già attraverso le ricerche concernenti la monadologia effettuate dal padre.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 10, 2012 (III) - la rivoluzione interiore

Recensione a

Leo Strauss-Karl Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*

Carocci 2012

di Alessandra Campo

Itaca è al contempo il nome di una patria e di una meta; di un punto di partenza, di avvio, e di un traguardo; luogo da cui ci si allontana, casa verso cui si anela a tornare. In questo senso, alle orecchie di un figlio dell'Occidente, il nome di Itaca suona come l'ambiguo termine in cui si racchiude il senso dell'emigrare. Quell'*Oltre Itaca* che significativamente intitola il carteggio tra Strauss e Löwith, recentemente pubblicato da Carocci a cura di Manuel Rossini, restituisce, allora, un senso dell'emigrare peculiarmente tardo-moderno e forse, addirittura, contemporaneo: una condizione ben più radicale di quella dell'esiliato, che sa da dove viene e dove desidera tornare. Oltre Itaca dice il farsi sfumati dei tratti e della patria e della meta: non c'è luogo definito da cui si proviene; non c'è tappa sicura verso cui avviarsi. L'origine e la meta sono sempre 'oltre'. La si potrebbe definire una condizione di 'emigrazione radicale'. Proprio questa condizione emerge dal fitto carteggio tra i due pensatori (più di sessanta lettere che attraversano il cuore di un secolo, dal 1932 al 1971): lo *status* di emigrante definisce i due filosofi sotto diversi profili. La loro emigrazione è innanzi tutto esistenziale: di fronte ad una Germania accademicamente inospitale, essi riversano nelle loro lettere, con scottante attualità, tutta la preoccupazione di chi è costretto a cercare fuori dalla propria patria una collocazione professionale, testimoniando la fatica di destreggiarsi tra borse di studio e incarichi lontani. Alle difficoltà legate a questioni di politica accademica si aggiungono, peraltro, quelle connesse alla precaria condizione degli ebrei-tedeschi, quali sono appunto Strauss e Löwith, all'inizio degli anni Trenta del XX secolo, con l'avvento del Nazismo e la condanna a sentirsi esuli in patria. Itaca sfuma, allora, perde i contorni nitidi della casa e assume i tratti della trappola da cui fuggire. Ma oltre i suoi confini pare non esserci una nuova, definitiva Itaca ad attendere: è necessario ancora una volta, e sempre, andare 'oltre'. Se questo è vero già a livello biografico per i due autori, che giungeranno ad insegnare addirittura in università oltreoceano (Strauss negli Stati Uniti, Löwith anche in Giappone), tanto più la condizione di emigrante si rafforza a livello intellettuale. È forse questo uno degli elementi più interessanti di questo carteggio, che reca non a caso il sottotitolo La filosofia come emigrazione. Come del resto fa notare anche Carlo Altini, nella sua bella e ricca introduzione al volume, quella di Löwith e Strauss è una emigrazione intrinseca alla condizione di filosofo, il quale «è allora uno straniero in patria, colui che interpreta lo stupore, la meraviglia come ricerca della conoscenza» (p. 18). Va aggiunto, tuttavia, che a questa migrazione per così dire 'strutturalmente filosofica' si aggiunge

in questo carteggio quella 'peculiarmente contemporanea', o meglio ancora, 'novecentesca'. Il costante espatrio, cui la riflessione dei due autori sembra costretta, riflette un tratto tipico della filosofia del Novecento: la filosofia che, in realtà già con Nietzsche nel XIX secolo, ma poi soprattutto con Heidegger (non a caso referenti importanti e spesso richiamati in queste lettere), ripensa non solo radicalmente se stessa, ma la propria origine e i propri paradigmi. Su questo piano si ripropone curiosamente lo stesso gioco di origine indefinita e meta mai raggiunta e raggiungibile che i nostri sperimentano nella loro vita concreta: non certo perché manchino nelle loro argomentazioni salde posizioni teoriche, ma perché il gioco di rimpallo cui le lettere costringono il lettore lascia emergere tutta la fatica di questa costante 'emigrazione del pensiero'.

I due filosofi accolgono, pur dalle loro diverse prospettive, i motivi centrali della riflessione a loro contemporanea, e tuttavia vi rintracciano elementi da cui prendono le distanze, cercando esiti che non sanno accontentarsi delle vie autorevolmente indicate dalla filosofia accademicamente incardinata (la figura di Heidegger, per esempio, oscilla sempre più, soprattutto per Löwith, tra quella del maestro e quella del bersaglio polemico). Così i temi dello storicismo, del rapporto natura-cultura, della natura umana, del ritorno alla grecità e della prospettiva escatologica arricchiscono questo epistolario di una densità teorica notevole, attraverso la quale il lettore può seguire gli itinerari speculativi dei due pensatori sviluppatisi negli anni. Gli autori classici, come quelli contemporanei, cui continuamente Löwith e Strauss fanno riferimento (Nietzsche, Kierkegaard, Hegel, ma anche, appunto, Heidegger, Schmitt, Weber) sono costantemente recuperati e originalmente messi in discussione.

Il tema centrale di confronto è quello dello storicismo, rispetto al quale i due si trovano vicini nella prospettiva di una critica alla sua radicalizzazione e al conseguente nichilismo che caratterizza il pensiero e la condizione storica contemporanei. Per Strauss, tuttavia, questa 'deriva' dipende da un certo abbandono del passato, dalla tendenza tardo-moderna a fermarsi all'hic et nunc della storia: in definitiva, dalla radicale cesura aperta dal pensiero moderno rispetto ad Atene e Gerusalemme. Per Löwith il nichilismo, quale si rende peculiarmente visibile nella nietzschiana dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, affonda, invece, le proprie radici nel processo di secolarizzazione della prospettiva escatologica di matrice giudaico-cristiana, la quale è così radicalmente connessa alla storia della modernità occidentale da non poter mai essere semplicemente scavalcata. Su queste basi Strauss giunge ad accusare Löwith di rimanere intrappolato nella tradizione antiumanista dello storicismo tedesco:

> trovo in lei tutti gli elementi di un umanismo, di una filosofia umana dell'uomo; questi elementi, tuttavia, non si congiungono tra loro perché lei si orienta troppo verso l'eredità della nostra tradizione antiumanista, così da non poterne uscire (lettera del 30 dicembre 1932)

Ma Strauss fraintende, secondo il suo interlocutore, la posizione di Löwith: questi insiste per rifarsi alla storicità contemporanea e contesta la fiducia straussiana nel ritorno ad una natura originaria rintracciabile nella grecità. La modernità non può essere semplicemente superata e il cristianesimo ne è l'ineludibile presupposto. Non si tratta di decostruirlo, ma

di imparare a pensare all'interno di esso. Il nichilismo, in altri termini, non può trovare soluzione in alcun baluardo a-temporale eletto come assoluto. Löwith non si mette in cerca di una patria perduta, o meglio ancora, di una età dell'oro sulla cui base fondare un riparo dal relativismo storicistico. È nella storia stessa, piuttosto, che questo va confutato. La nichilistica frattura che ha separato l'io dal mondo non è ricomponibile appellandosi a un che di a-storico, ma acquisendo coscienza sempre maggiore della storia medesima. È per questo che

> il superamento del relativismo storico, dal quale io sarei secondo lei "condizionato", non mi sembra possibile se non partendo dalla situazione contemporanea, necessariamente polemica (lettera dell'8 gennaio 1933).

In quest'ottica si spiega la critica di Löwith allo sguardo nostalgico di Strauss verso l'antica Grecia. Non esiste, infatti, una natura greca 'anteriore' alla deriva storicistico-nichilistica: la natura dell'uomo è già sempre 'compromessa' con la storia, ed è questo che va autenticamente pensato. Il confronto si infittisce a partire da qui, appunto, sulla questione della nozione di natura, e della natura dell'uomo in particolare, che per Löwith non può essere pensata se non in una costante mediazione storica, non per cancellarla in un nichilismo storicistico, ma proprio per salvarla da questa caduta; d'altra parte Strauss non vuole ipostatizzare la 'natura' greca, ma mira a cercarvi un'alternativa al vuoto normativo di cui soffre la contemporaneità.

> La modernità non si può superare con mezzi moderni, ma solo in quanto noi siamo ancora esseri naturali con un intelletto naturale (Lettera di Strauss a Löwith del 15 agosto 1946).

Löwith risponde riconfermando la compresenza nell'uomo di elementi naturali e innaturali e sottolineandone la sostanziale inscindibilità:

> In un gatto o in un cane la "natura" torna di certo sempre a galla, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau, o a Nietzsche o al suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali, possa riuscire di ripristinare qualcosa di già esaurito nella tarda antichità (Lettera di Löwith a Strauss del 18 agosto 1946).

Pur nelle evidenti differenze, i due pensatori rivelano nel loro scambio epistolare le istanze comuni che li hanno resi colleghi e amici per anni, le quali muovono da un'esperienza che si potrebbe definire 'emigrazione del soggetto', quel soggetto che, nella modernità, compie il proprio strapotere, scoprendovi, paradossalmente, la propria nichilistica sconfitta.

La tarda modernità è luogo di questo emigrare, di questa oscillazione tra mondo e uomo, tra natura e storia, e pare incapace di attestarsi su di un equilibrio definito e definitivo, dovendosi sempre di nuovo ripensare.

Il tratto di maggior forza che accomuna i due pensatori è quello per cui, seppur in modo diverso, di fronte a questo migrare, essi non accettano un passivo e nichilistico abbandono, ma si mettono in viaggio, nell'incertezza che ne contraddistingue la condizione, ma con tutta la forza delle proprie idee.

È doveroso segnalare che questo volume è dedicato al collega Giandomenico Bonanni, il quale insieme a Manuel Rossini iniziò a lavorare al carteggio Leo Strauss-Karl Löwith, consegnando, in queste pagine, parte del suo lascito, un ulteriore contributo con cui ci piace ricordarlo.