



Alvearium

Anno 1 - Numero 1
Settembre 2008

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Giulia Belgioioso
(Direttore)

Massimiliano Savini
(Segretario scientifico)

Jean-Robert Armogathe

Massimo Luigi Bianchi

Carlo Borghero

Marco Brusotti

Claudio Buccolini

Giuliano Campioni

Vincent Carraud

Antonella Del Prete

Marisa Forcina

Maria Cristina Fornari

Francesco Fronterotta

Giovanni Invitto

Jean-Luc Marion

Franco Aurelio Meschini

Peter Reill

Fabio Angelo Sulpizio

Saggi di:

- Massimo Luigi Bianchi
- Stéphanie Vermot
- Nicoletta Sciacaluga
- Siegrid Agostini
- Jean-Robert Armogathe

REDAZIONE:

Francesca Puccini
(Segreteria di redazione)

Igor Agostini

Siegrid Agostini

Agnese Alemanno

Fiormichele Benigni

Silvia Berardi

Claudio Buccolini

Gualtiero Lorini

Emanuele Mariani

Francesco Marrone

Deborah Miglietta

Olivia Pallenberg

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net
Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.
Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviate a massimiliano.savini@unile.it

INDICE

G. Belgioioso PRESENTAZIONE	pag. 5
C. Borghero UN GRUPPO DI RICERCHE SUL CARTESIANISMO A ROMA "LA SAPIENZA"	pag. 7

SAGGI

M. L. Bianchi SEMINARIO SU 'NATURA'	pag. 9
S. Vermot SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOËTIENNE	pag. 21
N. Sciaccaluga POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES ..	pag. 39
S. Agostini I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER	pag. 65
J. R. Armogathe L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XVIIIÈME SIÈCLE: ÉLÉMENTS DE RECHERCHE .	pag. 79

RECENSIONI

G. Lorini BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE	pag. 89
J. R. ARMOGATHE: <i>LA NATURE DU MONDE. SCIENCE NOUVELLE ET EXÉGÈSE AU XVIIIÈME SIÈCLE</i> , Paris, Puf, 2007 (G. Belgioioso).....	pag. 99
C. LA ROCCA: <i>ESISTENZA E GIUDIZIO. LINGUAGGIO E ONTOLOGIA IN KANT</i> , Pisa, ETS, 1999 (G. Lorini)	pag. 103
F. SOAVE: <i>EPISTOLARIO</i> , A CURA DI S. BARELLI, LOCARNO, EDIZIONI DELLO STATO DEL CANTONE TICINO, 2006 (F. Campagnola).....	pag. 107

r'on ne r
tu Chre
mesme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Giulia Belgioioso

PRESENTAZIONE

La rivista on-line «Alvearium» nasce dalle attività seminariali del Dottorato Internazionale in *Forme e Storia dei Saperi Filosofici*, sostenuto dal *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento* e dal *Centro Interuniversitario Colli-Montinari di studi su Nietzsche e la cultura europea*.

A queste strutture scientifiche si è poi associato il *Gruppo di ricerca sul cartesianismo* dell'Università di Roma "La Sapienza", coordinato da Carlo Borghero.

«Alvearium» vuole dare espressione alla qualità delle ricerche e degli studi discussi nei convegni e seminari internazionali organizzati dai centri suddetti, ma vuole anche dare visibilità e corpo alle energie dei giovani che si affacciano alla ricerca.

«Alvearium» accoglie l'idea che la pratica della ricerca storica e filosofica trovi maturazione in una partecipazione corresponsabile alla discussione dei percorsi di studio e delle letture intraprese: in tal senso, il lavoro seminariale del Dottorato ha riscontrato nel corso degli ultimi anni un sempre maggiore coinvolgimento da parte dei dottorandi, che nel settembre 2007 hanno anche proposto un seminario autogestito dal titolo *L'esperienza*.

Nella ferma convinzione che la formazione di nuovi ricercatori sia possibile mediante una sempre più stretta collaborazione e confronto tra le diverse generazioni di studiosi, «Alvearium» è lo strumento per dare visibilità ai numerosi materiali che via via si raccolgono, anche grazie alla disponibilità di colleghi che prendono parte ai seminari e consentono alla pubblicazione delle loro lezioni.

Oltre a ciò, «Alvearium» dà spazio a recensioni, note e rassegne preparate da dottorandi e giovani ricercatori, che in questa prima palestra affinano progressivamente la loro attitudine ad una comprensione critica e ad una prospettiva storiografica matura dei problemi e degli autori studiati.

L'utilizzo dello spazio aperto offerto dal web è particolarmente congeniale ad «Alvearium», sia in termini di dinamicità che in termini di comunicatività: non per questo «Alvearium» deroga in alcun modo alla cura del rigore scientifico. A tal proposito, la rivista si avvale di un Consiglio Scientifico e di una Redazione composta principalmente da giovani ricercatori e dottorandi impegnati fattivamente nella raccolta dei materiali e nella loro preparazione per la pubblicazione, in stretto contatto con gli autori.

A loro va il più sincero augurio, che non è forse qui fuori luogo consegnare ad un famoso motto adottato dal filosofo che ha fatto delle api operose il simbolo dell'impresa scientifica: *multi pertransibunt et augebitur scientia*.

r'on ne r
tu Chre
mesme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Carlo Borghero

UN GRUPPO DI RICERCHE SUL CARTESIANISMO A ROMA “LA SAPIENZA”

Dal 2006 opera presso la cattedra di Storia della filosofia della Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma “La Sapienza” un *Gruppo di ricerche sul cartesianismo*, diretto dal Prof. Carlo Borghero, ordinario di Storia della filosofia. All'attività di ricerca partecipano docenti in organico presso l'Università “La Sapienza”, ricercatori che hanno rapporti di collaborazione con l'Università, nonché dottori di ricerca e dottorandi o giovani studiosi in formazione. Sono coperti alcuni degli ambiti disciplinari più significativi per le ricerche sul cartesianismo, dalla storia della filosofia alla storia della scienza, dalla storia intellettuale alla storia della filosofia del linguaggio. Del Gruppo romano, che comprende docenti di ruolo alla “Sapienza” e in altre Università, dottori di ricerca e laureandi, fanno parte Nunzio Allocca, Fiormichele Benigni, Silvia Berardi, Silvia Berti, Carlo Borghero, Claudio Buccolini, Antonella Del Prete, Angela Ferraro, Emanuele Levi Mortera, Ettore Lojacono, Caterina Marrone, Maria Muccillo, Olivia Pallenberg, Francesco M. Pirocchi, Pietro Secchi, Giorgio Stabile, Riccarda Suitner, Angela Taraborrelli. Alcuni degli studiosi che fanno parte del Gruppo hanno da tempo rapporti istituzionali e di collaborazione con il Centro di studi su Descartes e il Seicento dell'Università del Salento e sono in contatto con le principali istituzioni scientifiche italiane e internazionali attive negli studi su Descartes e sul pensiero moderno. L'unità di ricerca romana si avvale di finanziamenti erogati dall'Università di Roma “La Sapienza” e, in collaborazione con corrispondenti unità di ricerca dell'Università del Salento (diretta da Giulia Belgioioso) e dell'Università di Udine (diretta da Chiara Giuntini), ha presentato nel 2007 un programma di ricerca nell'ambito dei Progetti di ricerca di rilevante interesse nazionale sul tema “Descartes e il paradigma cartesiano. Costruzione e immagini del cartesianismo: fonti, edizioni, studi storici e prospettive storiografiche”. Le principali linee di ricerca sviluppate in questi due anni sono le seguenti: 1) Materialismo, corpuscolarismo e meccanicismo; 2) Mente/corpo e teoria delle passioni; 3) Tra cartesianismo e spinozismo: critica storica, erudizione ed esegesi biblica; 4) Il cartesianismo a Roma: arrivo e circolazione dei testi cartesiani tra Seicento e Settecento; 5) Dal cartesianismo all'illuminismo radicale; 6) Il paradigma cartesiano: immagini, modelli, storiografia.

Parte integrante dell'attività del Gruppo sono i seminari avanzati, intesi come momenti periodici di verifica delle ricerche in corso, avviati nell'anno accademico 2006-2007 e ormai giunti al compimento del secondo ciclo. Nei seminari vengono presentati i risultati parziali del lavoro, nelle sue diverse fasi di realizzazione, in modo da favorire lo scambio di conoscenze e la messa a punto delle prospettive di ricerca, anche alla luce della loro interconnessione, da parte di tutti i ricercatori. I seminari costituiscono pertanto un momento di verifica in vista della pubblicazione dei risultati delle ricerche. Anche se sono stati concepiti pre-

valentemente con una finalità interna al gruppo di ricerca, i seminari sono aperti alla presenza e alla collaborazione di studiosi esterni interessati ai temi trattati. Numerosi i temi affrontati nei seminari dell'a.a. 2006-2007 e 2007-2008:

La corporeità del pensiero in Mersenne e Descartes (Claudio Buccolini), *I cartesiani contro Locke* (Carlo Borghero), *Mente e corpo in Kant* (Chiara Fabbrizi), *Mens in Cusano* (Pietro Secchi), *Le «Passioni dell'anima» in Inghilterra* (Angela Taraborrelli), *Gassendi in Inghilterra* (Silvia Berardi), *Il Quod nihil scitur di Sanchez* (Ettore Lojacono), *I trattati filosofici di Sanchez* (Claudio Buccolini), *Descartes in Kant* (Chiara Fabbrizi), *Lutero dalla teologia alla politica* (Pietro Secchi), *L'opposizione dei cartesiani a Newton* (Carlo Borghero), *L'epicureismo negli «Essais» di Montaigne* (Silvia Berardi), *Atei e deisti nelle diverse stesure del Colophon di Mersenne* (Claudio Buccolini), *La filosofia cartesiana nell'esegesi di Mersenne* (Claudio Buccolini), *Cosmologia cartesiana ed esegesi biblica nei Paesi Bassi: Christophorus Wittich e Lambert van Velthuysen* (Antonella Del Prete), *Immagini di Descartes e del cartesianismo nel Settecento francese* (Carlo Borghero), *Implicazioni anticartesiane della teoria del linguaggio di Vico* (Caterina Marrone), *Arte, erudizione e comparativismo religioso in un testo dell'illuminismo radicale: le Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde (1723-1743) di Bernard Picart e Jean-Frédéric Bernard* (Silvia Berti), *Immagini del cartesianismo nelle Nouvelles de la République des lettres di Pierre Bayle* (Claudio Buccolini), *Verosimiglianza, probabilità e certezza morale. Dislocazioni teoriche e dissoluzione del paradigma cartesiano dell'evidenza* (Carlo Borghero), *Il circolo e la vita: modelli della generazione in Descartes* (Nunzio Allocca), *Teorie sullo spazio nella filosofia della natura tardorinascimentale e la loro fortuna nella filosofia inglese del Seicento* (Maria Muccillo), *Il concetto di mens in Cusano e le sue fonti* (Pietro Secchi), *Verso Boyle e Newton: l'atomismo gassendiano di Walter Charleton* (Silvia Berardi), *Antispinozismi tra Malebranche e Fénelon* (Fiormichele Benigni), *Cervello e visione: la fisiologia della conoscenza in Descartes* (Giorgio Stabile). Il ciclo del 2007-2008 si concluderà con i seminari di Olivia Pallenberg (*Immaginazione e follia nelle memorie accademiche di Louis de Beausobre, 1759-1760*), di Angela Taraborrelli (*Shaftesbury e Descartes*), di Nunzio Allocca (*Teoria della percezione e sensibilità animale in Descartes*) e di Emanuele Levi Mortera (*Thomas Reid e la critica al "sistema" delle idee*). Il calendario dei seminari può essere consultato sia sul sito web del Centro interdipartimentale di studi su Descartes e il Seicento dell'Università del Salento, sia sulla pagina web della Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza".

«Alvearium», del cui consiglio scientifico e della cui redazione fanno parte alcuni dei ricercatori del Gruppo romano, sarà una delle sedi di pubblicazione dei lavori maturati all'interno del Gruppo di ricerche sul cartesianismo.

Per informazioni e contatti rivolgersi a Carlo Borghero (carlo.borghero@uniroma1.it) o a Claudio Buccolini (claudio.buccolini@uniroma1.it).

Massimo Luigi Bianchi

SEMINARIO SU 'NATURA'

In questo mio intervento cercherò di descrivere una delle linee fondamentali di una ricerca che ho in corso da diverso tempo su alcuni autori appartenenti alla filosofia tedesca della prima età moderna, e cioè Theoprast von Hohenheim (meglio conosciuto, già ai suoi tempi, come Paracelso), Valentin Weigel, Jakob Böhme. Si tratta di un campo di indagine al quale si era dedicato, già vari decenni fa, Alexandre Koyré, prima che i suoi interessi si indirizzassero verso un orizzonte intellettuale completamente diverso, anzi addirittura antitetico – per non dire che ne è l'antidoto – che si era aperto in quella stessa età, cioè verso la nascita della scienza esatta della natura, con i suoi studi sulla rivoluzione astronomica, su Galilei e su Newton. Koyré è probabilmente più noto per quanto ha prodotto in questa ulteriore fase della sua attività di storico, ma la sua monografia su Böhme ha tuttora il valore di un classico in questo ambito di studi e anche il volumetto che aveva dedicato, nel 1955, a *Mystiques, Spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand. Séb. Franck, Weigel, Paracelsus*, per quanto sia oggi invecchiato, ha avuto il merito di definire i contorni di un certo campo di indagine. Abbiamo poi qui tra noi, ed è una fortuna, il Prof. Faivre, che si è ripetutamente occupato di questo autore. Più precisamente mi occuperò, collocandomi all'interno del tema fissato per questo ciclo di seminari, di un certo sviluppo interno del concetto di natura, che si verifica nel passaggio da Weigel a Böhme. Cercherò di far vedere come questo concetto, consegnato a Böhme con certi tratti specifici non solo da Weigel, certamente, ma anche da tutta una tradizione che sta alle sue spalle, si ridefinisce all'interno del sistema di Böhme in un modo nuovo, come muti il suo contenuto in modo significativo nell'ingrinarsi in questo sistema.

Chi erano Valentin Weigel e Jakob Böhme? Vorrei arrivare in fretta al punto che ci interessa e quindi, pur essendo consapevole che non si tratta di autori familiari a tutti, soprattutto il primo, sarò piuttosto rapido nel presentarli. Weigel era nato a Hayn, in Sassonia, nel 1533. Era un filosofo e teologo riformato, notevolmente eretico, però, rispetto all'ortodossia luterana, che si rifaceva al pensiero dei riformatori più radicali della generazione precedente, Karlstadt, Denck, Schwenckfeld, Sebastian Franck – la cosiddetta ala sinistra della Riforma – e alla tradizione che stava alle spalle di questi personaggi, tradizione costituita in larga parte dagli insegnamenti della mistica tedesca, cioè dagli insegnamenti di autori come Meister Eckhart, Tauler, l'anonimo della *Theologia deutsch*. Quali erano i punti su cui Weigel soprattutto si distaccava dall'ortodossia luterana allineandosi al pensiero di questi riformatori radicali? C'era innanzitutto il rigetto dell'idea che la pura lettera della Scrittura possa di per sé operare la fede e la Grazia nel credente; c'era la tesi che i sacramenti, battesimo e cena compresi, siano semplici segni, dotati di una funzione unicamente 'commemorativa'; c'era la convinzione che il peccato originale non abbia intaccato l'essenza divina di Adamo e che agli uomini non sia dunque impossibile adoperarsi per la salvezza della loro anima: c'era quindi il sostituirsi di ciò che in ambito riformato si chiama una teologia della rigenerazione spirituale dell'individuo alla dottrina ortodossa di una sua giustificazione operata dalla Grazia attraverso la fede. Tutto questo,

MASSIMO LUIGI BIANCHI

che era molto antiluterano, e l'offrirsi dell'opera di Weigel come un compendio, quasi come il paradigma delle istanze teologiche fatte valere dall'ala dissenziente della Riforma sulla scorta della mistica tedesca, doveva fare sì che l'opera di Weigel, per inciso pubblicata interamente postuma, e alla quale si sarebbe mischiata tutta una vasta letteratura pseudoepigrafica, rimanesse il principale bersaglio polemico del luteranesimo ortodosso ancora fino agli inizi del XVII secolo. La riflessione di Weigel non presenta però un interesse puramente teologico ma anche filosofico, soprattutto per certi aspetti della sua gnoseologia. Gran parte della sua strumentazione concettuale e terminologica è d'altra parte di origine specificamente filosofica. Contribuiscono a costituirla, per citare gli autori esplicitamente citati da Weigel, Aristotele, Boezio, Seneca, Plotino, Proclo, il *Corpus hermeticum*, Origene, Dionigi Areopagita, Ugo di San Vittore, Nicola Cusano. Un'importante componente della sua riflessione è poi costituita dalla concezione paracelsiana del cosmo e dell'individuo. Ci occuperemo di questo aspetto della filosofia weigeliana fra non molto.

Jakob Böhme è un autore generalmente più noto e quindi potrà essere ancora più sintetico nel presentarlo. Era nato nel 1575 a Görlitz in Slesia, faceva il calzolaio, era un autodidatta, ancorché con molte letture, appartenenti a quella stessa tradizione della mistica tedesca cui si rifaceva Weigel e a ciò che costituiva una delle matrici di questa tradizione, cioè il neoplatonismo. Böhme ha lasciato una mole considerevole di scritti, un organismo di pensiero estremamente complesso, non sempre di facile decifrazione, per i cui contenuti comunque anche lui, già durante la sua vita (a differenza in questo di Weigel) era stato oggetto di violenti attacchi da parte del luteranesimo ortodosso.

Avviciniamoci un po' alla volta al punto che ci interessa. Ho detto che Weigel, per certi aspetti della sua opera, è vicino a Paracelso. Di Paracelso Weigel riprende innanzitutto la dottrina dell'uomo come microcosmo e una vasta gamma delle tematiche gnoseologiche e antropologiche che Paracelso aveva affiancato a questa dottrina. Nello *Gnothi seauton*, uno scritto la cui stesura risale al 1571, Weigel spiega, sulla falsariga di Paracelso, come l'uomo sia stato voluto da Dio come la più nobile e completa delle creature e quindi come tale da assommare in sé tutto ciò che era stato prodotto in precedenza: quindi, sia la sostanza corporea del mondo materiale (Weigel parla di *limum terrae*, di *Erdenkloß*), sia gli astri che sono in cielo. Adamo, dice Weigel, prima ancora che giungesse a esistere come individuo, era implicitamente contenuto nel complesso della creazione, nelle stelle, negli elementi, nei metalli, nei vegetali e negli animali. La materia da cui egli è stato generato è la quintessenza, il *fünfftes Wesen*, di ambedue i mondi, quello terreno e quello astrale, ciò che fa dell'uomo un condensato dell'intera natura, il *Zentrum und Punckt*, dice Weigel, in cui sono invisibilmente comprese tutte le cose del creato.

Quindi il mondo è nell'uomo non meno di quanto l'uomo sia nel mondo. Dice Weigel: non diversamente nel seme di una donna è implicitamente contenuto un intero individuo e in un minuscolo granello è racchiuso *complicative* – e qui è un termine specificamente cusano che viene usato – un grande albero, con tutte le sue radici, il tronco, i rami e le foglie.

Tutto ciò risente molto di Paracelso. Ecco però che questo tema dell'uomo come microcosmo va incontro in Weigel a un particolare sviluppo sul piano teologico, sviluppo suggeritogli proprio dagli insegnamenti della mistica tedesca. E cioè: sia Meister Eckhart sia, sulle tracce di Eckhart, Johannes Tauler (siamo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo) avevano insistito nei loro scritti sulla presenza nell'uomo di un princi-

SEMINARIO SU 'NATURA'

pio divino, sul darsi di una componente dell'anima umana creata da Dio a sua immagine e somiglianza, secondo quanto si legge nel *Genesi*. Eckhart aveva designato questo principio in vari modi – fondo dell'anima (*Grund der Seele*), 'castello' o scintilla dell'anima, custodia e luce dello spirito – precisando però che questo principio, proprio perché affine a Dio, anzi identico a esso, deve considerarsi in realtà privo di qualsiasi nome e di qualsiasi forma, «libero – aveva scritto in una delle sue *Predigten*, dei suoi Sermoni – e distaccato come Dio stesso». Sulle tracce di Eckhart, Tauler, suo discepolo e seguace, aveva identificato questo principio con l'«uomo interiore (*innerer Mensch*)», con quella nobile scintilla che ci rende parenti di Dio e ci è più intima di quanto lo siamo a noi stessi, anche se ci è divenuta estranea a causa del nostro orgoglio, quello stesso orgoglio che ha causato la caduta di Adamo.

Ora, questa dottrina costituiva una base molto solida per la ripresa di un concetto tematizzato in ambito cristiano soprattutto da Agostino, ma di origine neoplatonica, e cioè quello della riconversione dell'anima a sé come via di accesso al divino. Cioè: la ricerca di se stessi, la discesa nelle profondità dell'anima fino all'incontro con questo suo nucleo riposto, il castello o la scintilla dell'anima, veniva presentata dalla mistica tedesca come ciò che assicura la conoscenza della divinità al tempo stesso che quella di sé. Conoscendo se stesso è in realtà Dio che l'individuo conosce. Aveva scritto Eckhart: «chi vuole penetrare nel fondo di Dio, in ciò che ha di più intimo, deve prima penetrare nel fondo proprio, in ciò che ha di più intimo, giacché nessuno conosce Dio se prima non conosce se stesso». L'intuizione della divinità che si offriva in questo modo all'individuo arrivato in presenza del fondo della sua anima veniva descritta da Eckhart come il fondersi e l'immedesimarsi dell'individuo stesso con la divinità: si tratta dell'esperienza dell'*unio mystica* con Dio, esperienza nella quale l'anima, dice Eckhart, «si vedrà come Dio, perché in questa unione Dio e lei sono una cosa sola».

Osserviamo di passaggio che nella visione di Eckhart questo rendersi presente della divinità all'anima umana è qualcosa di non diverso dall'autoconoscersi e pervenire all'essere della divinità stessa – dottrina che Eckhart aveva affidato all'immagine, che l'avrebbe resa celebre, di una «nascita perenne» di Dio nell'uomo. Nascita perenne di Dio nell'uomo che viene intesa, nello stesso tempo, come una rinascita dell'uomo in Dio: per Eckhart come per Tauler l'aver ritrovato il contatto con quel principio divino dell'anima, creato da Dio a sua immagine e somiglianza, comporta infatti una rigenerazione spirituale dell'individuo tale da renderlo esso stesso divino o deiforme. Precisamente questa è la fonte dottrinale della dottrina, alla quale abbiamo accennato parlando di Wegel e dei riformatori radicali contemporanei di Lutero, della rigenerazione spirituale dell'individuo come alternativa alla dottrina luterana ortodossa di una giustificazione operata dalla Grazia attraverso la fede.

Ora, e qui siamo arrivati in prossimità di uno dei concetti fondamentali che stiamo cercando di mettere a fuoco, questa conversione, questa rinascita dell'individuo, è descritta nella mistica tedesca come la morte di tutto ciò che appartiene al lato naturale dell'uomo, come una vittoria dello spirito sulla natura, sulla carne e sui sensi. Un tipico motivo di questa tradizione è quindi la ripulsa della natura sensibile, che viene contrapposta al divino e giudicata pura negatività. Questa ripulsa è particolarmente netta in Tauler, il quale scrive, ad esempio: «a ogni morte della natura certissimamente Dio sarà là, vivo e vero». Quindi, in questa tradizione di pensiero l'unificazione con Dio si subordina alla rinuncia da parte dell'individuo a tutto ciò che

MASSIMO LUIGI BIANCHI

è natura: non solo quindi a ogni bene terreno ma anche a ogni suo pensiero e volizione: proprio perché la divinità è la perfezione dell'essere, proprio perché è, come dice Eckhart, «al di sopra di ogni modo, di ogni essenza, di ogni bene», l'uomo è nelle condizioni di immedesimarsi con la divinità solo quando «è completamente vuoto di se stesso», non è più «nulla di tutto ciò che puoi conoscere e dire di lui». Come si legge nella *Theologia deutsch*, uno scritto anonimo composto nella seconda metà del XIV secolo e pubblicato per la prima volta proprio dal giovane Lutero – inconsapevole, in quegli anni, che stava per rimettere in circolazione una delle maggiori fonti di ispirazione per quei teologi che più tardi avrebbe chiamato dispregiativamente *Schwärmer*, cioè fanatici, e su cui si sarebbero accaniti i luterani ortodossi, e cioè i Karlstadt, i Denck, i Sebastian Franck, i Weigel – l'uomo deve aver cessato di essere «qualche cosa» e un «io», deve «aver fatto svanire ogni qualità di creatura». Una volta che la creatura si è resa simile a Dio, annullando se stessa, e divenendo simile a quel nulla di tutto che è la divinità, la creatura attira Dio a sé e si confonde con Dio. Scrive Tauler: «allora un abisso fluisce nell'altro abisso e diventano un unico Uno, un nulla nell'altro Nulla». Eckhart, per designare il comportamento di passiva ricettività richiesto per la fusione mistica con la divinità, aveva coniato il termine di *Gelassenheit*, termine familiare a chi tra noi si occupa di Heidegger.

Ora, come dicevo, la dottrina dell'uomo come microcosmo, che Weigel riprende da Paracelso, viene a saldarsi in questo autore al tema, trasmessogli dalla mistica tedesca, di quella componente divina dell'anima che fa di questa un'immagine, un *Bildniß*, della divinità stessa. Dice Weigel: a costituire il microcosmo non sono solo gli elementi e il firmamento ma anche una sostanza immortale, lo *spiraculum vitae* che Dio ha insufflato ad Adamo all'atto della sua creazione e per il quale Adamo è un'immagine, un *Bildniß* di Dio stesso. E Weigel fa suo anche l'altro insegnamento che nella mistica si legava a questo motivo, e cioè quello della conoscenza di sé come via che conduce al divino. Questo porta la dottrina del microcosmo a superare in Weigel i confini della filosofia naturale e a espandersi sul piano teologico. E cioè: mentre Paracelso, da medico e da studioso della natura, aveva insegnato come solo la conoscenza del macrocosmo renda possibile quella del microcosmo, come solo il sapere riguardante la natura esterna renda possibile quello riguardante l'essere umano, Weigel non solo insiste ora sul converso di questa relazione, osservando come l'uomo, contemplando se stesso secondo il suo lato terreno e caduco, possa conseguire ogni sapienza relativa alle cose del mondo, ma mette anche in rilievo come l'uomo, elevandosi dal piano della natura a quello della Grazia e rivolgendo lo sguardo a quel versante di sé per il quale è un essere divino un *Kind und Erbe Gottes*, otterrà la visione di Dio stesso e del mondo angelico. E allora gli si faranno chiari, dice, i motivi della creazione, della caduta di Adamo e della redenzione dell'umanità operata da Cristo; gli si faranno chiari l'origine della Sacra Scrittura e il senso dei riti descritti dall'Antico e dal Nuovo Testamento; comprenderà quale sia la sua origine e la sua destinazione e quale tipo di vita debba condurre in questo mondo. La tesi che la conoscenza di sé rappresenti il più alto dei compiti cui può tendere l'essere umano, fondata sull'assunto che esso, in quanto analogo non solo al mondo ma anche al suo creatore, trova in sé la visione di Dio, è uno dei punti fondamentali della filosofia di Weigel, cui rimanda il titolo stesso dello *Gnothi seauton*. Scrive Weigel: «Colui che conosce se stesso secondo la natura e la Grazia conosce ogni cosa, e quanto maggiore è la sua conoscenza di sé secondo questi due modi tanto maggiore è anche la sua sapienza. Costui vede sopra di sé l'eterno Dio, suo creatore, accanto a sé gli angeli, suoi compagni, sotto di sé questo intero mondo».

SEMINARIO SU 'NATURA'

Ricapitolando: per Weigel l'uomo, in quanto microcosmo comprende in sé l'intera natura, ogni entità che si trovi in terra o in cielo. Ecco perché gli è dato conoscere tutto ciò che si trova in questo mondo: perché l'ha già in sé. E questo è però solo il versante naturale dell'uomo. Infatti l'uomo possiede anche una componente sovranaturale, che costituisce ciò per cui è un'immagine di Dio e che gli dischiude la conoscenza del divino. Naturale e divino vengono quindi a individuare in Weigel due dimensioni, due piani dell'essere del tutto distinti e anzi contrapposti, oggetto di due forme di conoscenza altrettanto distinte: una sapienza terrena, che si volge alle cose del mondo e che trattiene l'individuo entro il recinto della natura, una *natürliche Weisheit*, un sapere naturale condiviso anche dagli animali; e una più alta forma di sapienza, una *göttliche Weisheit*, una sapienza divina che gli consente di elevarsi dal piano del terreno e del temporale, cioè dal piano della natura, fino a congiungersi con Dio stesso, secondo gli insegnamenti della mistica tedesca e a liberarsi da ogni condizionamento derivante dal suo lato naturale.

E' significativo a questo proposito quanto Weigel afferma a proposito delle capacità predittive dell'astrologia. Certamente, dice Weigel, questa scienza, quando si applica alla componente naturale dell'uomo, al *natürlicher Mensch*, completamente calato nella dimensione del vivere e del conoscere terreno, è in grado di cogliere nel segno ed è di grande utilità. L'astrologia, infatti, può rivelare tutto ciò che una persona racchiude nascostamente nel suo cuore, così come individuare, fin dalla nascita, le sue attitudini naturali. Anzi, dice Weigel, l'aver ignorato le indicazioni degli astrologi ha spesso condotto a un'errata scelta di vita, facendo sì, ad esempio, che un individuo intraprendesse l'attività di calzolaio quando la stella sotto cui era nato lo destinava a divenire uno spaccapietre o si desse alla tessitura delle stoffe quando il destino prescritto dalle stelle era quello di orefice. Ma, appunto, il potere degli astri non si estende oltre la componente naturale e terrena dell'essere umano, quindi Weigel assume che una persona che si sia ricongiunta a quell'elemento soprannaturale che in lei è nascostamente presente si sia procurata con ciò anche una nuova nascita (una *neue Geburt*, dice Weigel, riprendendo una tipica espressione della mistica tedesca), non più segnata dall'impronta di questa o quella stella. Così, in generale, tutto ciò che ha un'origine divina è anche svincolato dal fato astrologico. Dice Weigel: gli astrologi si sforzerebbero inutilmente di ricondurre a questa o quella configurazione astrale le vicende della storia sacra, l'operato dei profeti e degli apostoli, di Davide o di Salomone. Proprio la prevedibilità o meno di un evento in base ai calcoli astrologici è anzi il criterio in base al quale si può stabilire se esso dipende da Dio o da cause puramente naturali. Così, il fatto di aver pronosticato con successo la nascita di una nuova setta o di una nuova concezione teologica è un segno sicuro del fatto che questa setta e le sue concezioni non sono divinamente ispirate e sono quindi false, dal momento che la vera teologia trascende il piano della natura e non rientra tra le scienze che hanno la loro origine negli astri.

In questo contesto si colloca la ripresa da parte di Weigel del tema mistico della *Gelassenheit* quale via per ricongiungersi all'Uno divino. E cioè: spogliandosi di ogni desiderio, di ogni possesso, di ogni contenuto di conoscenza, rinunciando a essere questo o quello, ad affermarsi come questo o quello, l'individuo si omologa a quel nulla di ogni cosa particolare che è Dio e lo obbliga a donarsi, in quanto, come avevano insegnato i teurgi neoplatonici, è proprio del simile essere attratto dal simile. Ricordiamo quello che aveva detto Tauler: «un abisso fluisce nell'altro abisso e diventano un unico Uno, un nulla nell'altro Nulla».

MASSIMO LUIGI BIANCHI

Ora, questa rinuncia a se stesso dell'individuo è tutt'uno con la rinuncia alla propria natura, a tutti quegli impulsi che costituiscono la sua natura sensibile e che si compendiano nel concetto di amore di sé, di *amor sui*, *Selbstliebe*. Già in una delle sue prime opere, il *Vom Gesetz oder Willen Gottes* (ca. 1570), Weigel aveva spiegato come la volontà di Adamo, nella sua condizione di innocenza precedente la caduta, fosse tutt'uno con la legge di Dio e come obbedire a questa legge non costasse ad Adamo alcuno sforzo ma Adamo vi si conformasse spontaneamente, ricavandone gioia, beatitudine. Adamo possedeva quella che Kant più tardi avrebbe chiamato una volontà santa, una volontà cioè nella quale la legge morale si impone spontaneamente senza che si debbano fare i conti con gli impulsi della natura sensibile, cioè dell'*amor sui*, che vanno in direzione contraria. Adamo, dice Weigel, era in perfetto accordo con se stesso, la sua carne, l'elemento naturale, non confliggeva con il suo spirito e non vi era bisogno di alcun comandamento o di alcuna legge scritta che gli imponesse questa o quella condotta dall'esterno. Adamo non conosceva il male e il bene e non doveva decidere tra essi perché non poteva fare che il bene. Poi, una volta assaggiato il frutto proibito, una volta resosi indipendente dalla volontà divina, ogni azione di Adamo avrebbe richiesto una faticosa decisione fra il male e il bene, gettandolo in una condizione di perenne inquietudine, di dissidio interiore. E l'imposizione di comandamenti scritti ne sarebbe seguita necessariamente, come contromisura all'essere Adamo continuamente tentato dal male, cioè da se stesso e dalla propria carne, e al poter scegliere di darsi a esso piuttosto che al bene. Adamo, dice Weigel, si sarebbe scoperto intimamente scisso (*getheilet in ihm selber*). Ora, questa condizione tragica in cui Adamo ha precipitato se stesso e l'intera umanità va attribuita proprio alla pretesa di Adamo di rendersi simile a Dio e di sottostare anch'egli unicamente alla propria volontà. La colpa di Adamo è stata quella di andare in cerca di sé, differenziando la propria volontà da quella divina. Come si legge in uno scritto weigeliano che oggi si sospetta inautentico, l'*Einfeltige Übung zur Bereitung des inneren Menschen mit Gotte*, ma che si inserisce in un corso di pensieri indubbiamente weigeliano, l'allontanarsi di Adamo da Dio mediante la contrapposizione della propria volontà alla sua gli ha fruttato il costituirsi della sua stessa identità personale, della sua *Ichheit, Meinheit, Selbheit*; questo acquisto ha avuto però per conseguenza un destino segnato dall'angoscia, da una perenne afflizione.

L'unica via percorribile per giungere all'*adunatio cum Deo*, per tornare a far coincidere la volontà propria con quella divina, è quindi quella della *Gelassenheit*, cioè la rinuncia dell'individuo alla volontà propria, a ogni suo agire – rinuncia a quella componente di sé che è pura natura. Dice Weigel nel *Von warer Armut der Geistes oder gelassene Gelassenheit* (1570), parafrasando Tauler: «Non appena cessa la creatura assieme al suo agire ha inizio Dio ed è esso che comincia a operare». E spiega ancora in questo scritto, sulla traccia del sermone *Beati pauperes spiritus* di Eckhart: *Gelassenheit* significa sostanzialmente tre cose: nulla volere, nulla sapere, nulla avere. Il non voler nulla non può semplicemente consistere nella rinuncia a qualsiasi oggetto del volere parziale e limitato ma comporta che si tenga lontano da sé lo stesso desiderio di Dio, perché il permanere di questo desiderio significherebbe che dopo tutto l'amor proprio non si è completamente spento e si desidera ancora qualcosa per sé. Veramente povero in spirito è quindi chi non solo ha dimenticato se stesso e si è distaccato da tutte le cose ma lui neppure sa più perché se ne è distaccato. Non sapere nulla vuol dire sospendere ogni attività del giudizio e dei sensi, rimanere indifferenti nei riguardi di ogni possibile conoscenza, sgombrare l'animo da ogni contenuto della ragione e dalla stessa consapevolezza

SEMINARIO SU 'NATURA'

di sé. Nulla avere significa essersi spogliati, prima ancora che dei propri beni materiali, di qualsiasi possesso spirituale e ciò, ancora una volta, spingendo la rinuncia fino al rigetto del suo stesso scopo: quell'uomo che sia pervenuto all'indifferenza nei riguardi di tutte le cose, compresi se stesso e Dio, e però ancora conservi nel suo animo un luogo in cui Dio possa far ingresso e operare, costui ancora non è pervenuto alla vera *Gelassenheit* perché ancora possiede qualcosa. Viceversa, a chi sia veramente *gelassen* e abbia fatto il vuoto anche nell'angolo più riposto della sua coscienza neppure possedere un intero regno sarebbe di ostacolo nella sua ascesa a Dio. La *Gelassenheit* si configura quindi come un difficile percorso di autotrascendimento, un percorso nel quale elevarsi alla sommità dell'essere coincide con il precipitarsi nell'abisso del nulla. Da un lato la *Gelassenheit* è una dura pratica di mortificazione che investe sia la sfera affettiva sia quella teoretica dell'individuo, imponendogli di recedere da tutto ciò che lo costituisce come tale fino all'odio e alla ripulsa di sé; dall'altro come il cammino che dalle sofferenze, dalle angustie della vita terrena lo conduce fino in presenza di Dio, anzi ad avvertirsi tutt'uno con esso, procurandogli il più ineffabile dei godimenti. Nelle pagine di Weigel il concetto di *Gelassenheit* si presenta quindi in tutta la sua paradossalità, come una sublime strategia del volere, con cui si mira al sommo bene con il rinunciarvi in piena sincerità, si ricerca la conoscenza più alta spregiando con tutto il cuore il conoscere stesso, si vuole il tutto impedendosi di volere alcunché.

Nella visione di Weigel il ritorno al divino coincide dunque con la ripulsa di tutto ciò che nell'essere umano si fa ricondurre al principio della natura: nella fede, scrive Weigel nello *Gnothi seauton*, l'uomo dipende da Cristo e si ciba dall'albero della vita, nell'empietà (*Unglaube*) dipende dalla natura e dal vecchio Adamo; non appena la natura cessa, viene detto ancora in questo testo, subentra Cristo ovvero la Grazia, come nei fanciulli, i quali sono capaci di uno spontaneo abbandono a Dio; e ancora, scrive Weigel nel *Vom Ort der Welt*: là dove agisce e regna la natura non possono agire e regnare né Cristo né la Grazia.

All'interno di questa concezione, quindi, naturale e divino individuano due piani dell'essere nettamente distinti e anzi contrapposti, fra i quali l'individuo deve fare una scelta: aderire alla propria natura sensibile rinnovando il peccato di Adamo e destinandosi all'infelicità e all'angoscia oppure rinunciarvi, cioè rinunciare all'amore di sé in cui si compendia tutto ciò che in noi è natura, e immedesimarsi con Dio, risolvere la propria volontà nella sua, raggiungendo la beatitudine.

Fin qui Weigel e la tradizione da cui Weigel dipende: da un lato il divino, dall'altro il naturale, come due dimensioni dell'essere nettamente distinte e contrapposte.

Veniamo a Böhme, ora. Nel momento in cui Böhme, attraverso le sue letture, accede a questa concezione che abbiamo trovato in Weigel, vi apporta una trasformazione che da un punto di vista teologico è abbastanza sconvolgente. E cioè: se per Weigel e per la tradizione che gli sta alle spalle Dio e natura sono termini antitetici, divino e naturale sono due dimensioni tra loro separate e contrapposte dell'essere, tra le quali non vi è alcun passaggio, Böhme ora ci viene a dire che anche Dio ha una natura, anche se si costituisce come Dio, nasce eternamente come Dio, proprio nel momento in cui rinuncia a questa sua componente naturale, perviene al suo superamento, alla sua *Überwindung*, attraverso un processo che non è altro che la trasposizione nella sfera del divino di quel percorso di superamento della propria componente natu-

MASSIMO LUIGI BIANCHI

rale che Weigel e la tradizione alla quale Weigel si rifà avevano indicato come la via che l'individuo deve percorrere per giungere alla beatitudine. Per Böhme, cioè, la natura è una componente necessaria sia dell'uomo sia di Dio. E sia l'uomo sia Dio si realizzano nella loro essenza più vera nel momento in cui si lasciano alle spalle questa loro matrice originaria, la loro natura, che è però al tempo stesso una condizione ineliminabile, proprio perché deve necessariamente pensarsi come la base e il puntello di questa ascesa verso un piano superiore di esistenza. E cioè: la novità di Böhme, la sua cifra teologica, consiste nell'aver trasposto sul piano del divino quel percorso di autotrascendimento che Weigel e la mistica tedesca avevano descritto sul piano dell'umano, cioè nell'aver teorizzato come la *Gelassenheit* sia un'esperienza che si richiede a Dio non meno che all'uomo. Consiste in questo e nell'aver messo in rilievo come il momento della natura sia sì, per l'uomo come per Dio, negatività, ma non pura negatività, perché il darsi di una natura è la condizione ineliminabile per transitare verso un piano più alto di esistenza. Se il momento della natura non si desse neppure potrebbe prendere avvio il processo che conduce al suo superamento.

Il percorso che in Böhme conduce a questa concezione è un percorso molto complesso, che francamente dispero di riuscire a descrivere in modo soddisfacente nel tempo che mi rimane. Cercherò di indicare le svolte fondamentali di questo percorso, tenendo presente più l'intenzione di fondo dell'autore, la direzione verso cui tende la sua riflessione, piuttosto che il modo in cui la sua visione si precisa nei particolari.

Il punto di partenza della teosofia böhmiiana è costituito dal concetto del nulla divino. E cioè: considerata in se stessa, «*ausser aller Natur*», al di fuori della natura, cioè a prescindere dalla natura che si darà nel corso del suo autosviluppo, la divinità, la *Gottheit*, è il Nulla, è il «Nulla di tutto» della tradizione neoplatonica, e il «*Deus absconditus*» di quella cristiana. La divinità, infatti, in quanto è l'origine e il principio esplicativo del tutto, non può identificarsi con alcuna cosa in particolare e venir pensata come essere essa stessa. È quindi un né questo né quello, né bene né male, né luce né tenebre.

In mancanza di alcunché che la divinità già non sia e verso cui possa mettersi in movimento Böhme la descrive come una quiete eterna, una *ewige Ruhe*, esente da ogni inquietudine e intenzionalità o anche come un puro chiarore, una luminosità che ancora non si potrebbe definire luce, dal momento che la luce già comporta una direzionalità, un punto di diffusione nello spazio distinto dall'ombra che lo circonda e quindi un'interna differenziazione. Il termine con cui Böhme nei suoi scritti più maturi sistematicamente la designa è quello di *Ungrund*, il senza causa o senza fondamento, a significare il suo essere incondizionatamente per sé, il suo non derivare da nulla. Ora però, dice Böhme, descrivendo la realtà divina in questi termini puramente negativi si opera un'astrazione, si isola ciò che è solo un aspetto del suo essere. Il Nulla divino è infatti tutt'uno con un'altrettanto incondizionata volontà di manifestazione e automanifestazione, una «volontà eterna – dice Böhme – di condurre il nulla a essere qualcosa». Bisogna cioè pensare che a Dio in quanto Nulla eterno sia connaturata una tensione verso l'essere e che il Nulla eterno sia anzi tutt'uno con l'aspirazione a condurre se stesso all'essere e a rivelarsi. Scrive Böhme nel *De electione gratiae*: «Nella divinità increata e priva di natura non vi è nulla più se non una sola Volontà, la quale anche si chiama il Dio unico. Tale Volontà vuole unicamente questo: trovare e afferrare se stessa, uscire da se stessa e, con questo suo uscire, giungere a essere contemplabile». Osserviamo che ritorna in Böhme, proprio al punto di avvio della sua teosofia, il concetto di volontà divina che era già al centro della teologia di Weigel, nella quale il

SEMINARIO SU 'NATURA'

singolo era chiamato a rinunciare alla volontà propria e a dissolverla in quella di Dio.

Ora, per venire all'essere e costituirsi come un'autentica realtà, la divinità «*ausser aller Natur*», la divinità fuori della natura, deve darsi una base su cui edificare se stessa, una matrice da cui emergere: deve darsi, cioè, una natura. La teoria della «*ewige Natur*» di Dio, della natura eterna di Dio, teoria estremamente complessa su cui Böhme ritorna continuamente nei suoi scritti, descrive appunto il processo atemporale e perennemente rinnovato attraverso cui la pura essenza della divinità, la *Gottheit* – termine che Weigel riprende da Eckhart – che in se stessa non è ancora ente ma solo forza di porlo, perviene a dotarsi di una natura, per trascenderla nel momento stesso in cui la pone e realizzarsi in tal modo come Dio .

La volontà di affacciarsi all'essere, di manifestarsi, è quindi ciò che dà avvio al processo attraverso cui Dio genera se stesso, al ciclo della «*ewige Natur*», che si articola in sette figure o *Gestalten*, come le chiama Böhme.

Prima *Gestalt*: questa volontà, dal momento che non sussiste altro al di fuori di lei, non può avere che sé come oggetto; la volontà divina quindi si volge a sé, si cerca, si ottiene, ma come desiderio (*Begierde*), come fame insaziabile, forza che attrae incessantemente a sé, qualità amara e astringente. Questa volontà attira dunque se stessa in sé, implode, si coagula, si sovrappone a se stessa rendendosi in questo modo opaca e tenebrosa. (Se in queste espressioni qualcuno può cogliere un eccesso di *pathos*, va detto che sono un tentativo di tradurre il tipico linguaggio di Böhme, che nel descrivere questo processo di autosviluppo del nulla divino non parla il linguaggio di altri filosofi che si sono assegnati questo tipo di compito, dai neoplatonici a Scoto Eriugena, un linguaggio che rimanda a puri concetti, ma parla il linguaggio dell'affettività, dell'emotività, perché è una vicenda in primo luogo emotiva questa dell'autorealizzazione di Dio).

La volontà divina diviene quindi tenebra (*Finsternis*). Ora, in quanto tenebra, questa volontà non è già più un puro nulla; l'oscurità è infatti una qualità e dove vi è una qualità vi è comunque un qualcosa. Quindi, introducendosi in questa prima figura del ciclo, l'essenza della divinità, dapprima evanescente, assume durezza, compattezza, sostanzialità – determinazioni che non vanno naturalmente intese in senso materiale, dal momento che ci si muove qui nell'ambito della natura divina, non di quella materiale di questo mondo e qualsiasi riferimento sensibile vale solo in senso spirituale. Attraverso il desiderio Dio si conferisce quindi, dice Böhme, «*Substanz und Wesenheit*», sostanza ed essere, dal Nulla che era assume spessore e concretezza spirituali, arrivando in questo modo a cogliere se stesso nella dimensione dell'*Ichheit* o *Selbheit*, cioè in quella stessa dimensione di affermazione della propria individualità che in Weigel e nella mistica tedesca era propria dell'uomo non *gelassen*, dell'uomo che si chiude nel recinto della natura, della propria individualità. «Comprendiamo – dice Böhme a proposito di questa prima *Gestalt* del processo di autopoiesi divina – che il desiderio è il fondamento dell'*Ichheit*», cioè ciò che conduce Dio ad affermare la propria individualità, il proprio Io. *Ichheit*, *Selbheit* erano i tipici termini attraverso cui Weigel e la mistica tedesca avevano designato la dimensione spirituale e psicologica dell'uomo che ancora non ha rinunciato all'affermazione egoistica della propria individualità, che non è ancora un uomo senza qualità come avrebbe detto, molto più tardi, Musil. E' comunque questo il primo fuoriuscire di Dio da sé verso di sé, il passo iniziale che Dio compie verso l'autorealizzazione della sua essenza.

Questa prima figura o *Gestalt* della *ewige Natur* conferisce dunque concretezza e lineamenti all'Un-

MASSIMO LUIGI BIANCHI

grund dapprima impalpabile, ineffettuale, della divinità.

Ecco però che, di fronte alla forza centripeta di questa prima *Gestalt*, ne sorge un'altra, anch'essa implicita nel desiderio, radicata nel desiderio, ma di direzione contraria. E cioè: dal momento che l'*Ungrund* è, per essenza, totale indeterminazione, negazione di ogni limite finito – è in una parola *Freiheit*, libertà dall'essere questo o quello – la sua volontà di automanifestazione non si appaga nel rendersi concreto, avvertibile, *empfindlich*, come gli succede nella stretta della prima *Gestalt*, la qualità astringente e tenebrosa, ma il suo desiderio ora è, simultaneamente, quello di sfuggire a questa stretta e far ritorno alla sua libertà e indeterminazione originarie. Quindi, ciò che la prima forza addensa e aggrega questa seconda forza si adopera a scomporre, a frammentare e questo è ciò che introduce nel pleroma germinale della divinità la separazione, il movimento, la vita. E' un fattore di interna articolazione della sostanza compatta uscita dalla prima *Gestalt*. Un passaggio dell'Uno nel molteplice. Ora, questo conflitto che si determina tra la prima e la seconda *Gestalt* ha le sue radici nella medesima volontà di automanifestazione divina ed è quindi un'intima scissione di questa volontà, un suo dissidio interiore, che come tale produce angoscia. Non meno dell'uomo, quindi, Dio fa esperienza dell'angoscia sulla strada della realizzazione di se stesso, di quella stessa angoscia che in un Weigel era la condizione spirituale di Adamo, dopo la sua caduta, e della sua progenie.

Le due forze in contrasto tra loro danno quindi luogo alla terza *Gestalt*, che ha appunto nome Angoscia (*Angst*) e che Böhme rappresenta con l'immagine di una ruota trascinata in un moto vorticoso. E' da essa che ha origine ogni contrasto cui, dopo la Creazione, si assisterà in natura ed è anzi il fondamento stesso del «Grimm der Natur», della collera della natura, di quel cieco avvicinarsi di generazione e distruzione che caratterizza il «*natürliches Leben*», il vivere nella natura.

Ora, bisogna immaginare che nel suo rivolgersi vorticoso la ruota dell'angoscia si arroventi e cominci a bruciare, produca una fiamma, un fuoco spirituale che non cessa di imperversare nella ricerca famelica di qualcosa da distruggere e incorporare. L'essenza di questo fuoco spirituale è la dissipazione di tutto ciò che sussiste nell'essere e la cieca distruttività. Costituisce la quarta *Gestalt* della *ewige Natur*, nella quale tutto il movimento fin qui descritto si compendia sotto il segno dell'ira divina (*Gottes Zorn*). E' da questa figura che ha origine il Dio collerico e vendicativo del Deuteronomio. Nelle prime quattro figure del ciclo si rivela il lato terribile e collerico di Dio, l'energia e l'impeto vitale della sua *Allmacht*, che si traduce in un mondo di tenebre e di fuoco. Questo complesso di forze ignee e oscure costituisce la vera e propria componente naturale della divinità, il principio che Böhme designa come «*Centrum der Natur*». E' ad esso che più precisamente ci si riferisce quando si parla di una *Natur* dell'essere divino.

Questa quarta *Gestalt* è però anche una figura di passaggio, che contiene in sé il germe dialettico capace di dischiudere l'accesso a una nuova dimensione di Dio. La fiamma, infatti, non è solo un ardore divorante ma è, nello stesso tempo luce, rischiaramento dell'oscurità, vittoria sulle tenebre. E però questa luce non potrebbe apparire se non vi fosse quello che Weigel descrive come l'operare impetuoso e dissolvente del fuoco. Ecco quindi che in questo chiarore spirituale originato dalla quarta *Gestalt* l'essere della divinità trova la via per conciliare la spinta a rendersi reale e sostanziale, concretamente sussistente, con quella a preservare la sua indipendenza e immunità da ogni determinazione particolare. Questa fuoriuscita dal conflitto è l'amore, quinta *Gestalt* della «*ewige Natur*». Perché la conciliazione è possibile grazie al-

SEMINARIO SU 'NATURA'

l'amore? E' possibile, pensa Böhme, perché l'amore è unità che si diffonde nel molteplice e molteplice armoniosamente raccolto in unità. E' quindi ciò che compone il dissidio tra l'uno e i molti, tra la spinta ad affermarsi come individuo e quella a permanere liberi, indeterminati, senza qualità.

In questa quinta figura del ciclo Dio si scopre quindi come luce e come amore, forza di sintesi e conciliazione delle differenze, ma per rivelarsi a se stesso in questa forma è dovuto necessariamente passare attraverso l'esperienza tormentosa del fuoco e dell'angoscia. Senza le tenebre – scrive Böhme – la luce non avrebbe potuto essere, né senza il dolore sarebbe stata possibile la gioia. Era quindi inevitabile ai fini dell'autorealizzazione della divinità che Dio si desse una *Natur*, mettesse in moto il turbine violento ma vitale delle sue forze per elevarsi al di sopra di esso e affermarsi come *Geist*. Scrive Böhme: «E' in tal modo dato comprendere come la santa vita di Dio non sarebbe manifesta (*offenbar*) senza la *Natur*, ma vi sarebbe solo un perenne silenzio, nel quale non potrebbe esistere nulla [...]. La santità e l'amore di Dio non sarebbero manifesti; se devono esserlo o diventarlo deve darsi qualcosa di cui l'amore e la Grazia non possono fare a meno e che non è uguale all'amore e alla Grazia. E questo è il *Wille der Natur*, (la volontà della natura) il cui corso vitale consiste nel conflitto (*Wiederwärtigkeit*): di questo necessitano l'amore e la Grazia perché la pena possa trasformarsi in gioia».

Ecco, quindi, per concludere – perché ai fini del discorso sulla natura che volevo fare non è necessario seguire l'autosviluppo dell'essenza divina fino al suo compimento nella settima *Gestalt* – che la natura, come dicevo all'inizio, diviene in Böhme una condizione formale dell'essere con cui deve fare i conti non solo l'uomo, secondo quanto insegnavano Weigel e la mistica tedesca, ma Dio stesso. Naturale e divino non sono più pensati come due dimensioni dell'essere nettamente distinte e in conflitto l'una con l'altra ma come due termini di un rapporto dialettico che si richiedono vicendevolmente. Dio stesso ha una natura cui deve rinunciare per divenire Dio, ma in assenza della quale neppure potrebbe avere inizio il processo che conduce alla sua divinizzazione.

Fino alla fine del '700 inizi dell'800, quando Böhme è stato rilanciato da Baader, la sua fortuna in ambito tedesco era stata scarsa. Poi è cominciato un vero e proprio *revival* böhmiaco e sappiamo con quanto entusiasmo Schelling si sia dedicato alla lettura delle sue opere. Si sarebbe anche tentati di vedere nella dottrina böhmiaca della *ewige Natur* una sorta di prefigurazione visionaria della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, di quella storia dettagliata della *Bildung* della coscienza che la *Fenomenologia* ricostruisce. Forse non è un caso che le forme del divenire divino in Böhme e quelle della coscienza autocriticantesi in Hegel siano designate con lo stesso termine: *Gestalten*. E forse altrettanto poco casuale è il ricorrere sia in Böhme sia in Hegel del concetto di *Begierde* (desiderio) che ha un ruolo centrale in ambedue: come impulso iniziale del processo di autoindividuazione divina in Böhme, come determinazione essenziale della coscienza in marcia verso l'autocoscienza in Hegel.

Spero anche di essere stato convincente nel mostrare come a questo riposizionamento del concetto di natura, che costituisce uno dei tratti più originali e anche più dirompenti del suo pensiero, Böhme arrivi partendo dagli assunti della mistica tedesca e di chi, come Weigel, nella generazione precedente li aveva nuovamente portati alla ribalta. La vicenda dell'autosviluppo della divinità ripete infatti, nei suoi tratti fondamentali quella, tematizzata in questa tradizione, dell'individuo umano avviato alla *Gelassenheit*.

r'on ne r
tu Chre
lesme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Stéphanie Vermot

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOÉTIENNE

Introduction

Le concept boétien de nature, défini dans le *Contra Eutychen et Nestorium*, est, avec la définition de la personne et de la substance, que l'on trouve dans le même traité, l'un des nombreux vecteurs de la fortune de Boèce au Moyen-Âge.

Bien plus, alors que, au XIII^e siècle, Boèce est de moins en moins étudié et cité au profit de la ou des philosophies aristotéliennes, sa définition de la nature trouve, chez saint Thomas, un certain écho, non pas seulement en vertu de quelques citations dans les parties «pro» ou «contra» d'une dispute, mais d'un véritable travail analytique.

Tout au long de son œuvre, saint Thomas fait en effet des références régulières à la quadruple définition boétienne de la nature d'une part, utilisant surtout la quatrième, de la nature comme la «différence informant toute chose».¹

Fréquemment utilisée et dans des contextes variés, la définition de la nature telle que la propose Boèce dans le *Contra Eutychen et Nestorium* connaît, dans l'œuvre de saint Thomas, une évolution qui va du commentaire des *Sentences* (1254-1256) à la *Somme théologique* (1266-1273), en passant par le commentaire de la *Métaphysique* aristotélienne (1270-1271).² Dans chacun de ces ouvrages, nous avons relevé, parmi les lieux où saint Thomas fait mention de la définition boétienne de la nature, quatre passages particulièrement représentatifs de son analyse du concept, et qui en sont comme autant d'étapes.

En présentant, dans son évolution, une certaine construction du concept de nature par saint Thomas et d'après Boèce, ce choix de textes offre parallèlement la possibilité de considérer la problématique de la réception de Boèce par saint Thomas sous une lumière plus générale.

En effet, l'utilisation du concept boétien de nature effectuée par saint Thomas pourrait bien être symptomatique de sa réception de Boèce en général, dans le sens où il le lit toujours, semble-t-il, en même temps qu'Aristote. Dans les passages que nous avons retenus, précisément, saint Thomas utilise tour à tour les définitions de la nature de Boèce et celles d'Aristote. Celles-ci entrent d'ailleurs parfois en collusion à partir du moment où Boèce lui-même emprunte à Aristote la définition de la nature comme «principe de mouvement par soi, non par accident», ainsi que sa méthode de définition, qui consiste à établir d'abord toutes les acceptions possibles d'un terme avant d'en déterminer le concept (texte 1).

¹ Cf. S. BOÈCE, *Traité théologiques*, introduction, traduction et notes par A. Tisserand, Paris, G. F. Flammarion, 2000, p. 69.

² Pour la question de la datation des ouvrages de saint Thomas, cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Cerf, 1993, pp. 485-524.

STÉPHANIE VERMOT

Or, à propos du concept qui fait l'objet de notre étude, cette double prise en considération redouble d'intérêt dans le sens où saint Thomas, au fil de ces quatre textes, établit, à travers l'analyse de la nature chez Aristote, la genèse du même concept chez Boèce, afin de lui donner une signification définitive. Saint Thomas décrit ainsi, dans sa propre définition de la nature, un cercle qui va de Boèce à Aristote et qui, d'Aristote, retourne à Boèce.

A partir de là, il deviendrait donc possible de tirer des conclusions, même sommaires, sur la genèse de la pensée de saint Thomas elle-même, en fonction de cette double source, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans son œuvre,³ et ce sur deux plans:

- Sur le plan des sources de la pensée de saint Thomas, et de leur perpétuelle double dimension: d'une part les «philosophes» (Aristote, Avicenne, Averroès, Maïmonide) et de l'autre les «Pères» (saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, Denys l'Aeropyte, pour n'en citer que quelques-uns, mais aussi Boèce, qui occupe, semble-t-il, une place intermédiaire, à la fois comme chrétien et comme aristotélicien). Ainsi, dans le cas présent, saint Thomas utilise, pour un même thème, à la fois les définitions de la nature aristotéliennes (figurant dans la *Physique* et la *Métaphysique*, donc dans un contexte purement philosophique, dans le sens où on l'entendait à l'époque), et les définitions de la nature boétienne, établies, cette fois, dans un contexte de controverses religieuses, et à des fins dogmatiques.

- Ce premier plan nous amène au second, qui concerne la variété des thèmes abordés par saint Thomas sous l'angle de la problématique de la nature: le péché (2 *Sent.* d 37, q1, a1), l'Incarnation (3 *Sent.* d 5, q 1, 2 et 3), la connaissance propre à Adam (2 *Sent.* d 23, q2, a2), le mode de l'activité volontaire (I-II, q 10, a 1). Un même concept de nature, défini par Boèce ou défini par Aristote, est établi pour penser la diversité de ces problématiques, ainsi que l'union, par extension, de la philosophie et de la théologie dans la pensée thomiste.

Il deviendrait également possible, à partir de cette étude, d'apporter des conclusions nouvelles sur le sens de la lecture de Boèce par saint Thomas et de revoir sous un autre angle la problématique de la réception de Boèce au XIIIe siècle, considérée comme quasi inexistante à cause de l'engouement suscité, parmi les philosophes comme parmi les théologiens, par l'introduction du corpus aristotélicien en Occident. Le fait que la lecture de Boèce par saint Thomas soit, ici comme dans bien des lieux de son œuvre, inséparable de celle d'Aristote, nous amène ainsi à modifier, peut-être, la grille interprétative qui accompagne généralement les descriptions de la réception boétienne pendant «l'âge d'or de la scolastique».⁴

³ Et dont le point central est, bien entendu, le *Super Boetium de Trinitate*, où saint Thomas consacre une grande partie de ses développements à Aristote, bien que commentant Boèce.

⁴ Cf. G. FRITZ et A. MICHEL, in *Dictionnaire de théologie catholique*, art. «Scolastique», col. 1696.

I) La définition boétienne de nature

En premier lieu toutefois, il importe d'examiner brièvement en quoi consiste la définition de la nature donnée par Boèce dans le *Contra Eutychen et Nestorium*, ainsi que d'en rappeler le contexte.

1) Le contexte de la définition de «natura»

Le *Contra Eutychen et Nestorium*, daté de 512, est généralement considéré comme le premier des traités théologiques de Boèce.⁵ Il est rédigé, comme le seront par la suite le *De Trinitate* et *L'Utrum Pater...* (520), dans un contexte politique et religieux marqué par la diffusion des hérésies christologiques et trinitaires. En 421, le concile de Chalcédoine distingue dans le Christ deux natures et une personne, contre les nestoriens, selon lesquels le Christ est composé de deux natures et de deux personnes, et contre les eutychiens, selon lesquels il consiste au contraire dans une seule nature et une seule personne. Or, en 512, dans une lettre envoyée au pape Symmaque et lue lors d'un synode auquel assistait Boèce, des évêques orientaux demandent à ajouter, à la formule *in duabus naturis* de Chalcédoine, la précision suivante: *ex duabus naturis*. Dans l'introduction de son traité, Boèce rappelle donc les circonstances de sa réflexion, en exprimant sa stupeur face à l'ignorance de l'assemblée cléricale, qui déclare la question parfaitement claire.⁶ Dès lors, la démarche de Boèce consiste à redéfinir les concepts sur lesquels porte la discussion, afin de résoudre le problème proposé, le doute portant avant tout sur les concepts de nature et de personne⁷ puisque c'est leur confusion qui provoque l'hérésie. A partir de leur définition, il sera ensuite facile de réfuter les hérésies d'Eutychès et de Nestorius, et de donner une juste formulation de la nature du Christ.

La question de la nature se pose donc, pour Boèce, dans un contexte religieux de lutte contre les hérésies, et est destinée à résoudre une complexité terminologique, visant elle-même, non l'éclaircissement du dogme mais, plus fondamentalement, sa formulation. Comment, en effet, une seule personne peut-elle résulter de l'union de deux natures? L'étude du concept de personne repose donc sur celle du concept de nature: comment la personne du Christ est-elle à la fois divine et humaine?

b) La quadruple définition

A l'exemple d'Aristote lorsqu'il recherche la définition d'un concept, mais aussi lorsqu'il définit lui-même la nature, Boèce commence par énumérer quatre acceptions du concept, à partir desquelles il établit quatre définitions (texte 1).

- On peut parler de nature d'une façon générale, c'est-à-dire à propos de toutes les choses «qui, du moment qu'elles sont, peuvent être saisies, selon un mode quelconque, par l'intellect»⁸ on parlera donc de «natura»

⁵ Cf. A. TISSERAND, in *Traité théologiques*, introduction, p. 22.

⁶ Cf. S. BOÈCE, *op. cit.*, p. 64: «Hic omnes apertam esse differentiam nec quicquam in eo esse caliginis inconditum confusumque strepere nec ullus in tanto tumultu qui leviter attingeret quaestionem, nedum qui expediret inventus est».

⁷ Ivi, p. 66: «Quoniam vero tota in questione contrarium sibi met de personis dubitatur atque naturis, haec primitus definienda sunt et propriis differentiis segreganda».

⁸ «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt»: ivi, pp. 68-69, trad. A. Tisserand.

STÉPHANIE VERMOT

à propos des substances comme des accidents, de Dieu comme de la matière. Le non-être, cependant, n'a pas de nature, puisque chaque nature «est».⁹

- On parle de nature à propos des seules substances, corporelles ou incorporelles: la nature serait alors «ou ce qui peut faire ou ce qui peut pâtir».¹⁰ En outre, si la «natura» désigne la «substantia», déterminer le sens de la première revient à déterminer le sens de la seconde.
- Mais si «natura» désigne seulement les substances corporelles, alors la nature n'est autre que «le principe de mouvement par soi, non par accident»¹¹ (cf. Aristote).
- Enfin, une quatrième façon de désigner la nature d'une chose consiste à indiquer ce qui en fait la différence spécifique par rapport à une autre: la nature est ainsi «la différence spécifique informant toute chose».¹²

Cette quatrième définition, qui n'était pas annoncée au départ, est celle à partir de laquelle Boèce réfute l'hérésie. L'humanité et la divinité sont, en effet, des différences spécifiques.

Boèce définit donc la nature en fonction d'un processus de réduction du signifié de «natura». «Natura» désigne d'abord les accidents et les substances, puis les substances seules, corporelles et incorporelles et, enfin, les substances corporelles seulement. La «substantia» apparaît donc comme la clé du concept de nature, comme le rappelle Boèce lui-même dans la seconde définition, ainsi que le fil conducteur qui structure le processus de définition.

c) L'application de la définition

Le problème qui se pose à Boèce est donc le suivant: comment distinguer le concept de «nature» de celui de «personne»? Puisque «une personne habite toute nature», comment délimiter le champ d'application de «personne»? Le fait qu'il y ait deux natures dans le Christ implique-t-il qu'il y ait deux personnes? Comment éviter l'écueil de l'hérésie?

Il importe donc, avant tout, d'opérer une «sélection» dans le champ d'extension du concept de nature, pour savoir quelle nature peut être une personne. Pour cela, Boèce reprend les quatre définitions qu'il a données de la nature et les analyse une par une en relation au concept de personne.

On peut parler de personne à propos d'une substance, mais non d'un accident (puisque la noirceur, par exemple, ne peut être une personne), pas plus que d'une substance universelle (l'espèce homme n'est pas une personne, au contraire de Cicéron, homme singulier). La personne sera donc «une substance individuelle de nature rationnelle», «prosopon», le masque qui fait de chacun un personnage individuel, dont on a une connaissance précise en raison de son aspect. La nature est donc bien comprise, ici, comme «ousia», différence spécifique, qui «informe» la substance, et qui participe à la définition de personne, à distinguer des accidents, sous lesquels se trouve la substance comme hypostase.

⁹ «Idcirco vero adiunximus “quae cum sint”, quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid, sed non naturam»: *ibid.*

¹⁰ «Natura est vel quod facere vel quod pati possit»: *ibid.*

¹¹ «Natura est motus principium per se non per accidens»: *ivi*, pp. 70-71.

¹² «Natura est unam quamque rem informans specificata differentia»: *ibid.*

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOÉTIENNE

Il y a bien une différence, donc, entre «ousia» (nature, définie comme propriété spécifique de toute substance) et «hypostase» (personne, substance individuelle de nature rationnelle): l'erreur de Nestorius vient de son manque de distinction entre ces deux définitions, peut-être parce que l'Eglise latine rend synonymes les termes de substance (l'hypostase grecque) et d'essence et de nature (l'ousia).

L'application des définitions de la nature au problème christologique permet donc à Boèce de développer la signification de la quatrième définition, et de la resituer dans le fil conducteur de son raisonnement. La nature est, ainsi 1) substance et accident 2) substance corporelle ou incorporelle 3) substance corporelle, et enfin, 4) la différence spécifique informant la substance. En dernière instance, «natura» n'équivaut donc plus à «substantia», mais à l'essence («essentia» ou «ousia»), c'est-à-dire à ce qui donne son caractère spécifique à la substance conçue comme «hypostase», sujet des accidents.

II) La genèse du concept de nature chez Saint Thomas: Boèce, Aristote

1) Première étape: le commentaire des *Sentences*,¹³ 2, d 37, q 1, a 1

Dans le livre 2 du commentaire des *Sentences*, saint Thomas utilise la définition boétienne de nature pour se demander si «le péché est une substance ou une certaine nature».¹⁴ La réponse est établie en fonction de la définition du concept de nature. La démarche rappelle donc celle de Boèce, puisque la résolution d'un problème théologique en passe par une entreprise d'éclaircissement conceptuel.

Pour répondre à la question de savoir, donc, si «le péché est une substance ou une certaine nature», saint Thomas reprend exactement les quatre définitions énoncées par Boèce, bien que dans un ordre différent (la 1 est intervertie avec la 3), et résout le problème en fonction d'elles, par élimination. Aucune mention n'est faite d'Aristote en ce qui concerne la définition de la nature.

Saint Thomas énumère donc les diverses acceptions de la nature comme 1) le principe du mouvement ou du repos (Aristote, dont Boèce a repris la définition, n'est pas cité) 2) ce qui peut agir ou pâtir; 3) tout ce qui peut être saisi par l'intellect; 4) la différence spécifique informant toute chose.¹⁵ De ces quatre définitions, saint Thomas commence par éliminer la 1 et la 3, puisque le péché n'appartient pas au genre de la substance, et n'est pas non plus principe de mouvement mais, plutôt, en lui-même une certaine action.

Quant aux modes 2 et 4, ils peuvent s'appliquer aux péchés, mais dans une certaine mesure seulement: en effet, d'une part le péché, en tant qu'acte, est bien un étant pouvant être saisi par l'intellect, et dont l'es-

¹³ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, con testo originale a fronte, 10 voll., Bologna, Ed. Studio domenicano, 2000-2002.

¹⁴ *Op. cit.*, Libro secondo (vol. 3), d 37, q1, a1, p. 759: «Utrum peccatum sit substantia vel natura quaedam».

¹⁵ *Op. cit.*, p. 760: «Similiter etiam nomen naturae multipliciter dicitur, ut Boetius dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantiis convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura».

STÉPHANIE VERMOT

pèce est, en outre, déterminée par une certaine différence. D'autre part cependant, le péché, comme privation, n'est pas un étant, et n'a donc pas de différence, puisqu'il est tel par privation de sa forme. Comme tel, il ne peut donc pas être considéré comme nature (puisque, selon Boèce, toute nature est).

Ainsi l'application de la quadruple définition de Boèce permet à saint Thomas d'envisager la question sous un angle multiple, jusqu'à une restriction de la définition de nature appliquée au concept de péché, afin d'établir en quoi le concept de nature peut correspondre à celui de péché.

On peut voir ici un premier stade de l'utilisation du concept boétien de nature par saint Thomas, indépendamment d'Aristote, qui se passe d'un approfondissement conceptuel pour résoudre le problème, mais applique fidèlement les définitions de Boèce telles qu'elles apparaissent dans son traité.

2) Deuxième étape: le commentaire des *Sentences*, 3, d 5, q 1, a2

Dans le livre 3 des *Sentences*, cependant, alors même que saint Thomas reprend la question que se posait Boèce dans le *Contra Eutychen et Nestorium*, du mode de l'union christologique,¹⁶ il utilise tour à tour Boèce et Aristote.

Dès l'objection 2, saint Thomas précise que, pour le problème qui l'intéresse, la nature dont il est question n'est autre que «la différence spécifique informant toute chose», donc la nature telle que la concevait Boèce (puisque cette définition chez Boèce consiste, en quelque sorte, dans l'acception définitive du concept) et, en outre, la définition utilisée par Boèce lui-même, pour établir que le Christ est composé d'une seule personne, mais de deux natures.

Dans la réponse, saint Thomas commence par poser la nécessité de définir le concept de nature. Ce qu'il fait donc, en utilisant, cette fois, les éclaircissements conceptuels donnés par Aristote dans la *Métaphysique*.

La démarche de saint Thomas est donc la suivante:

- 1) Dans la seconde objection, il pose la définition boétienne de nature (comme «la différence spécifique informant toute chose») comme adéquate au problème posé, c'est-à-dire, de savoir «*utrum unio sit facta in natura*».
- 2) Mais, dans la réponse, il exprime la nécessité de définir le concept de nature.
- 3) Dans ce but, il reprend les acceptions de «*natura*» telles que les développe Aristote dans la *Métaphysique* (et non, donc, celles exposées par Boèce dans son même traité).
- 4) Enfin, ses éclaircissements terminés, il reprend la définition boétienne initiale de la nature comme «différence spécifique informant toute chose», donc celle-là même qu'il avait énoncée dès le départ, et l'applique à la question posée, à savoir, si le Christ est composé d'une seule ou de plusieurs natures.

La question que nous nous poserons est donc la suivante: pourquoi ce «détour», en quelque sorte, par Aristote? Quels éclaircissements pouvait apporter Aristote au concept de nature boétien et, par extension,

¹⁶ Ivi, Libro terzo (vol. 5), d 5, q1, a2, p. 311: «*Utrum unio sit facta in natura*».

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOÉTIENNE

à la définition de la nature selon saint Thomas? Entre le moment où la nature, «différence spécifique», est présentée comme la définition adéquate à la résolution du problème, et celui où cette même définition est effectivement utilisée pour résoudre le problème, que s'est-il passé?

Selon Aristote (cf. texte 2), dans sa première acception, la nature est la «nascantium generatio», c'est-à-dire le premier-né dont procède tout ce qui existe. C'est bien cette première définition que reprend saint Thomas dans la suite de son exposé, au moment de définir le concept de nature, qu'il rattache à son étymologie, «nascor». La «natura» désigne donc, comme la «physis» chez Aristote, la génération des êtres vivants, qui produisent des êtres semblables à partir d'êtres semblables dans l'espèce; soit, donc, la «nativitas», la nature envisagée comme «naissance» et, par extension, le principe actif de la génération; le principe actif du mouvement naturel; le principe matériel de chaque génération; et enfin, le principe formel, qui est le terme de la génération.¹⁷

La boucle est ainsi bouclée entre la nature conçue à la fois comme origine et comme fin de la génération. Or, poursuit saint Thomas, le terme de la génération consistant dans la substance composée, la «natura» désigne, par extension, toute substance: telle est bien, en effet, la troisième définition de la nature selon Aristote dans le même passage de la *Métaphysique*, comme «prima materia»: première par rapport à quelque chose d'autre, comme le bronze est premier par rapport à la statue, ou première en général, comme le sont la forme et la substance. On a vu que la «substantia» est, de même, au fondement de la définition boétienne de nature, ce que ne manque pas de rappeler saint Thomas, en citant Boèce au côté d'Aristote, en vertu d'une équivalence établie entre la «substantia» aristotélicienne et l'«ens» boétien.¹⁸ La nature est donc définie, d'après Aristote, comme le terme de la génération, c'est-à-dire comme substance (Aristote) ou étant (Boèce). Si la nature est une substance, cependant, qu'entend-on par substance?

Selon Aristote, toujours, la substance s'entend de deux façons:

- Comme sujet, qui est dit de «ce quelque chose» et qui ne se prédique pas d'un autre (comme «cet homme»). Dans ce sens, la substance n'est autre que l'hypostase grecque, et elle est dite «natura» dans le sens où la nature est «ce qui peut agir ou pâtir».¹⁹ A nouveau, à partir de la définition aristotélicienne de substance, saint Thomas est retourné à Boèce, et à sa seconde définition de la nature. Mais il a, apparemment, le besoin de remonter à la source aristotélicienne pour comprendre Boèce. C'est donc Aristote qui

¹⁷ *Op. cit.*, p. 314: «Respondeo dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire, quid nomen naturae significet. Natura autem a nascendo nomen accepit; quae proprie dicitur generatio viventium ex similibus similia in specie producentium; unde secundum primam sui institutionem natura significat generationem ipsam viventium, scilicet nativitatem. Item translatum est nomen naturae ad significandum principium activum illius cuiuslibet motus naturalis: et ulterius ad significandum principium formale, quod est terminus generationis».

¹⁸ *Ibid.*: «Sed quia non solum generatio terminatur ad formam, sed ad substantiam compositam; ideo translatum est ad significandum quamlibet substantiam, secundum quod dicit Philosophus in *V Metaph.*, ed ad significandum etiam quodlibet ens, sicut dicit Boetius».

¹⁹ *Ivi*, p. 314: «Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hoc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit Boetius in praedicto libro».

STÉPHANIE VERMOT

explique pourquoi la nature, selon Boèce, se dit «des seules substances» («de solis substantiis») et donc désigne «ce qui peut agir ou pâtir».

- Selon le second mode, «substantia» se dit de «ce qui était l'être», et désigne donc la quiddité ou l'essence, en tant qu'elle indique «chaque chose exprimée par le nom d'*ousia*». Dans cette acception, la substance est dite nature selon Boèce, comme «la différence spécifique informant toute chose».²⁰

(Troisième retour à Boèce, qui se couronne par un retour à sa définition de la nature, initialement posée par saint Thomas; la boucle est bouclée).

Dernière étape du raisonnement: c'est bien dans cette acception qu'on se demande si le Christ a une ou plusieurs natures. A partir de là, saint Thomas applique la définition de nature comme «la différence spécifique informant toute chose» à la question posée, et la résout sous cet angle, comme d'ailleurs l'a fait Boèce dans le *Contra Eutychen et Nestorium*.

Le parcours d'Aristote à Boèce est le suivant: 1) la nature est définie comme le principe et le terme de la génération; 2) le terme de la génération n'est autre que la substance, ou l'étant (et l'on retrouve alors la définition 3 de Boèce); la substance est elle-même «natura», selon l'acception établie par Boèce (définitions 1, 2 et 3), mais aussi, en second lieu, selon la propre interprétation de saint Thomas, à partir d'Aristote, qui assimile la substance à l'essence («ousia»).

Ici, le «medium» entre les définitions n'est donc autre, comme chez Boèce lui-même, que la définition de la substance, qui permet de faire le lien entre l'établissement de la substance comme nature par Aristote et de la nature comme «différence informant toute chose» de Boèce. Trois des définitions de Boèce apparaissent dans le raisonnement, et se rétrécissent jusqu'à l'établissement de la dernière, qui est aussi la principale. Tout se passe comme si saint Thomas utilisait Aristote pour faire la genèse de la définition boétienne de nature, expliquer et justifier conceptuellement son aboutissement, d'une définition à l'autre, comme «différence spécifique informant toute chose».

Cependant, aucune mention n'est faite de la troisième définition boétienne de nature comme «le principe de mouvement par soi et non par accident» pas plus que de cette même définition chez Aristote (elle est évoquée par saint Thomas dans la «chaîne» des significations comme «principe actif du mouvement naturel»,²¹ mais non analysée). Était-ce qu'à l'époque du commentaire des *Sentences*, la lecture de la *Physique* n'avait pas particulièrement «marqué» saint Thomas? Mais la citation figurait de toutes façons chez Boèce. Pourquoi saint Thomas n'a-t-il pas jugé opportun de la retenir?

²⁰ *Ibid.*: «Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine "usiae"; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: quia ultima differentia est quae definitionem complet».

²¹ *Ivi*, p. 314: «Inde ulterius procedit nomen naturae ad significandum principium activum cuiuslibet motus naturalis...».

3) Troisième étape: la *Somme théologique* (III-III, q 2, a1)²²

De même que dans le commentaire des *Sentences*, saint Thomas se demande si l'union du Verbe incarné s'est faite dans la nature, autrement dit, si le Christ est composé d'une ou de deux natures. Il est intéressant d'étudier ici la forme du raisonnement de saint Thomas par rapport à ses développements précédents, le changement apporté dans la *Somme* consistant dans l'introduction de cette même définition de la nature comme principe du mouvement dont on vient de signaler l'absence.

La *Sententia Super Physicam* datant apparemment du début du second enseignement parisien de saint Thomas, donc de 1268-1269,²³ et se situant donc entre le commentaire des *Sentences* et la *Somme*, l'on peut supposer que, d'un ouvrage à l'autre, saint Thomas a assimilé la définition de la nature telle que la propose Aristote dans la *Physique* et, surtout, en a saisi les enjeux.

Dans la réponse, saint Thomas commence directement par la définition étymologique de «natura» reprise d'Aristote, comme provenant du latin «nascor», et il enchaîne, à partir de là, sur la nature comme «génération des vivants», «principe de cette génération» et, encore par extension, «principe intrinsèque de mouvement».

Cette dernière acception de «natura» renvoie donc à Aristote, qui définit la nature comme «principe et cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident».²⁴ Mais elle renvoie aussi indirectement à Boèce dans le *Contra Eutychem et Nestorium*, où la définition aristotélicienne de nature comme le «principe de mouvement par soi, et non par accident» est la troisième de la série. D'Aristote on retourne à Aristote, mais en passant par Boèce puisque Boèce a repris à son compte cette définition de la *Physique*.²⁵

Alors que, dans les textes précédents, saint Thomas est passé directement des définitions 1 et 2 à la définition numéro 4 (plaçant même, dans le texte 1, comme on l'a fait remarquer, la définition 3 de Boèce à la première place, comme si elle n'était pas à la bonne place dans son traité et empêchait le passage, en quelque sorte, de la 2 à la 4), il prend donc en compte, chez Boèce, la mention aristotélicienne de la nature comme «principe de mouvement». Il commence par la rattacher à sa source, la définition de la nature établie par Aristote lui-même.

²² *Op. cit.*, vol. 4, pp. 25-27.

²³ Cf. J. P. TORRELL, *op. cit.*

²⁴ *Physique*, Livre 2, §1, t I, Budé, Belles-Lettres, p. 58.

²⁵ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, con il testo latino dell'Edizione leonina, vol. XIII, Roma, Adriano Salani, 1969, p. 67: «Rispondeo dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet considerare quod sit natura. Sciendum est igitur quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum (Metaph. IV). Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur: ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus: secundum quod Philosophus dicit, in II Physic., quod "natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens"».

STÉPHANIE VERMOT

A ce stade de la recherche, la «natura» est donc établie par saint Thomas comme «principe de mouvement par soi et non par accident». Il s'agit donc maintenant pour lui de savoir quel est ce principe, forme ou matière. Mais puisque la fin de la génération n'est autre que l'essence de l'espèce, signifiée par la définition, la «natura» désignera donc cette essence elle-même, comme «différence spécifique informant toute chose» puisque c'est bien la différence qui achève la définition de l'espèce. La nature ne sera donc autre que l'essence, ou quiddité de l'espèce.²⁶ De même que dans le commentaire des *Sentences*, c'est à l'aune de cette définition de nature que l'on juge si l'union du verbe incarné s'est faite dans la nature.

Mais aussi, de même que dans le commentaire des *Sentences*, Boèce est l'aboutissement de l'entreprise de définition, à la différence près que saint Thomas est parti directement d'Aristote pour arriver à Boèce. (Bien que l'on puisse évidemment supposer que saint Thomas avait déjà en tête la définition de Boèce au début de son raisonnement). Sa démarche, ici, est non seulement plus synthétique (comme le veut, de toutes façons, l'esprit même dans lequel la *Somme théologique* a été rédigée), mais, de plus, bien que l'aboutissement soit le même, le passage d'Aristote à Boèce diffère de celui du commentaire des *Sentences* où, on le rappelle, c'est le concept de substance qui sert de «medium» d'une définition à l'autre.

La *Somme théologique* témoigne de l'effort d'intégrer la définition aristotélicienne de la nature au raisonnement. Là, le parcours est le suivant: 1) saint Thomas utilise une méthode «générationnelle» pour définir la nature: en fonction de son étymologie, dont découlent les acceptions aristotéliciennes énoncées dans la *Métaphysique*, une acception dérivant de l'autre. La nature étant le principe de la génération, elle est aussi le principe intrinsèque du mouvement de cette génération. A partir de là, saint Thomas cite la même définition qui se trouve dans la *Physique*. 2) Définition de ce principe, soit comme forme soit comme matière; 3) Assimilation de la fin de la génération à l'essence de l'espèce et, donc, de la nature à la quiddité de l'espèce, comme «différence spécifique informant toute chose».

Ici, le «medium» fourni par Aristote n'est donc autre que la définition de la nature comme principe de mouvement, qui est, en outre, on le rappelle encore une fois, la troisième définition de la nature selon Boèce. Toutefois, pour l'établir, saint Thomas a remonté la chaîne aristotélicienne (puisqu'il s'agit d'une définition d'Aristote, il la fonde en fonction de la genèse du raisonnement d'Aristote lui-même).

Mais, ce qui est plus intéressant, saint Thomas, dans la *Somme*, approfondit la genèse de la pensée de Boèce de lui-même. Tout se passe comme s'il cherchait, à travers Aristote, à sonder, non le rapport de Boèce à Aristote, comme on pourrait être porté à le croire, mais le fil de la réflexion boétienne. C'est-à-dire, en d'autres termes, comme si saint Thomas cherchait à comprendre quel est le cheminement du raisonnement de Boèce lorsqu'il expose ses quatre définitions de la nature, quel est le lien logique entre elles, qui permette d'aboutir à la synthèse donnée par Boèce de la nature comme «différence spécifique informant toute

²⁶ *Ibid.*: «Unde quandoque natura dicitur: quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, "essentia speciei, quam significat definitio" (II *Phys.*), inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, in libro De duabus naturis, dicens: "Natura est unamquamque rem informans specifica differentia", quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei».

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOÉTIENNE

chose». Surtout, l'introduction de la nature comme «principe de mouvement» permet à saint Thomas de corriger l'interprétation qu'il avait donnée de la quatrième définition de Boèce dans le commentaire des *Sentences*, et qui ne le satisfaisait sans doute pas complètement, peut-être justement en vertu de cette définition qui reste «en trop» dans le raisonnement boétien.

Or, dans la *Somme*, ce n'est pas tant le concept de substance qui forme le véritable lien entre les quatre définitions de Boèce, mais bien cette troisième définition que saint Thomas avait jusqu'à présent écartée. Elle lui permet en effet d'aboutir à la définition de la nature comme l'essence de l'espèce, et de rejoindre ainsi la quatrième définition boétienne, de la nature comme différence spécifique, et, la différence spécifique étant ce qui achève la définition de l'espèce, comme essence.

4) Quatrième étape: le commentaire de la *Métaphysique*

Le raisonnement de la *Somme* est repris, à une année ou deux de distance, dans le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote, pour aboutir, définitivement semble-t-il dans l'œuvre de saint Thomas, à la même définition de la nature de Boèce comme «différence spécifique informant toute chose», mais en intégrant, cette fois, les quatre définitions ensemble. En effet, si le raisonnement de saint Thomas dans la *Somme* permet de faire le lien entre les définitions 3 et 4 de Boèce, il fait toutefois abstraction des deux premières, donc de la nature conçue comme substance. Il n'établit pas, du moins, de lien explicite entre elles, pas plus qu'entre la substance et l'essence.

De même que dans les passages précédents, saint Thomas distingue quatre définitions de la nature chez Aristote et les reconduit à une synthèse (texte 2). Cette distinction existait déjà dans les œuvres précédentes mais elle semble ici plus assurée, surtout dans le sens où saint Thomas approfondit le rôle de la définition de la nature comme principe du mouvement par rapport aux autres acceptions, y compris celles qu'il avait analysées au début de son parcours (dans le commentaire des *Sentences*) puis laissées de côté dans la *Somme*.

Désormais fidèle à sa méthode, il expose la quadruple définition aristotélicienne en retraçant la genèse de la pensée d'Aristote, qui lui permet d'établir les liens logiques entre chacune des définitions, l'une engendrant l'autre: puisque la nature est la génération de ce qui est engendré, elle est donc le principe de la génération lui-même, et, par analogie entre la naissance et les autres mouvements, elle donc «ce qui contient le principe de mouvement non accidentellement». Ce mouvement des choses naturelles pouvant être la matière, comme principe des choses par rapport à l'être et au devenir, la nature est donc conçue comme matière. Mais le mouvement des choses naturelles étant davantage causé par la forme que par la matière, la nature n'est alors autre que «la forme des êtres existant dans la nature».

Cependant, les choses n'ont une nature que parce qu'elles possèdent une forme qui leur confère l'espèce comme forme substantielle. C'est à partir de cela que Boèce affirme que la nature est «la différence spécifique informant toute chose» puisque la différence spécifique, en effet, n'est autre que celle qui complète la substance de la chose et lui confère l'espèce. Puisque donc, récapitule saint Thomas, on appelle «natura», comme principe de la génération, aussi bien la forme que la matière, l'espèce et la substance sont,

STÉPHANIE VERMOT

de même, appelées «natura», comme la fin de la génération.²⁷ En outre, c'est parce, fondamentalement, la nature est d'abord conçue comme le principe du mouvement qu'elle est, dans un second temps, la différence spécifique conférant l'espèce et, par là même, substance, dans le sens d'«ousia».

A partir de là, par métaphore, chaque substance est une nature, puisque la nature qui est le terme de la génération n'est autre qu'une substance. C'est bien parce que, de même que dans les passages précédents, le composé de matière et de forme, dans les substances composées, s'appelle «ousia», donc «essentia», que le passage des deux premières définitions de Boèce à la quatrième est possible, mais c'est aussi parce que la forme et la matière ne sont autres que le principe de mouvement que la troisième définition est au fondement de toutes les autres.

La définition boétienne finale de la nature comme différence spécifique, à laquelle saint Thomas revient sans cesse, consiste donc, non plus dans l'aboutissement de la définition de nature, comme le voulait Boèce, mais dans son pivot. Puisque, donc, «originellement et au sens propre, la nature s'appelle substance»,²⁸ et que la substance n'est autre que «la forme des choses qui ont en elles-mêmes le principe du mouvement en tant que tel» et, par là même, la différence spécifique informant toute chose, la synthèse est effectuée entre le commentaire des *Sentences* et la *Somme théologique*, entre Aristote et Boèce, mais aussi, plus profondément, entre Boèce et Boèce lui-même.

En effet, le lien est désormais établi avec la troisième définition, reprise d'Aristote, qu'avait donnée Boèce de la nature comme le «principe du mouvement par soi, et non par accident». Dans ses deux premières tentatives de retracer la genèse de la conception boétienne de nature, c'est-à-dire dans les deux passages du commentaire des *Sentences* que nous avons examinés, saint Thomas fait pratiquement abstraction de cette définition. Il la cite dans le passage numéro 1, sans s'y étendre ni se référer à Aristote, et n'en fait aucune mention dans le passage numéro 2, s'attachant aux trois autres définitions de Boèce sans parvenir à inclure la première dans sa synthèse. Dans la *Somme théologique*, bien plus tard, la définition apparaît mais, là encore, est écartée de la synthèse au profit du concept de substance, qui assure la liaison d'une définition à l'autre. Le commentaire de la *Métaphysique*, lui, couple le résultat de la *Somme* (l'importance de la nature comme principe du mouvement pour la définition du concept) à celui du commentaire des *Sentences* (le rôle central, voire fondamental, de la nature comme substance). Mais encore, la définition de la nature de Boèce trouve son fondement dans la définition maîtresse de la nature aristotélicienne (puisque la nature comme substance ayant en soi son principe de mouvement est établie par saint Thomas comme la synthèse des diverses acceptions énoncées par Aristote).

²⁷ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, 3 voll., traduzione a cura di Lorenzo Perotto, Bologna, Edizioni studio domenicano, 2005, vol. 2, p. 72: «Secundus modus adiacet quinto modo praedicto quo forma dicebatur natura. Et secundum hunc modum non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa est forma totius. Ut si dicamus quod hominis natura non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa est forma totius. Ut si dicamus quod hominis naturae non solum est anima, sed humanitas et substantia quam significat definitio. Secundum hoc enim Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Nam specifica differentia est quae complet substantiam rei et dat ei speciem. Sicut autem forma vel materia dicebatur natura, quia est principium generationis, quae secundum primam nominis impositionem natura dicitur; ita species et substantia dicitur natura, quia est finis generationis. Nam generatio terminatur ad speciem generati, quae resultat ex unione formae et materiae».

²⁸ *Ibid.*: «Primo et proprie natura dicitur substantia».

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOËTIENNE

Ainsi le parcours boétien de la définition de nature trouve-t-il ici son terme, avec sa reconstitution définitive. La troisième des quatre définitions, la définition aristotélicienne, est le fondement de la quatrième, ou définition principale, recoupant toutes les autres, de Boèce, et permet d'aboutir à la définition thomiste de la nature conçue fondamentalement comme substance. La véritable synthèse, effectuée par saint Thomas, consiste donc dans la «natura» définie comme «substantia» mais en passe par la nature comme «principe de mouvement par soi, non par accident» impliquant la nature comme «différence spécifique informant toute chose». La substance, comme «la forme des choses qui ont en elles-mêmes le principe du mouvement» est bien à la fois principe de mouvement par soi et différence spécifique.

Si l'on récapitule les étapes du parcours, l'on a donc: 1) (2 *Sent.*): saint Thomas définit la nature, puis la substance, mais sans mettre en évidence leur corrélation; 2) (3 *Sent.*): saint Thomas effectue cette corrélation entre la nature et la substance, mais laisse de côté la définition de la nature comme principe de mouvement; 3) (IIIe *Pars*): saint Thomas introduit la nature conçue comme principe de mouvement dans sa réflexion, et en montre la liaison conceptuelle avec la quatrième définition de Boèce mais, cette fois, c'est la définition de la nature comme substance qui est laissée de côté; 4) (*Comm. Métaph.*): saint Thomas arrive au terme de sa recherche en effectuant la synthèse entre la nature conçue comme substance et la nature conçue comme principe du mouvement, c'est-à-dire, la synthèse entre les quatre définitions de Boèce, ainsi qu'entre Boèce et Aristote.

L'ordre même qu'avait donné saint Thomas des définitions de Boèce dans le premier texte trouve ainsi son sens, puisque les deux caractéristiques essentielles de la nature (comme principe de mouvement et différence spécifique) ensèrent donc définition de la nature comme substance (puisque nature se dit «des seules substances» et - ce que saint Thomas a posé comme synonyme - «de quelque chose qu'on dit être sous un mode quelconque»). La nature comme «substantia» ou mode d'être, «ens», constitue bien le cœur de l'élaboration du concept puisque la «natura» est, «originellement et au sens propre» donc, fondamentalement, «substantia». Mais cette «substantia» implique d'être, en amont, ce «principe du mouvement par soi et non par accident» et, en aval, une forme qui soit une «différence spécifique».

Conclusion

Nous sommes donc à présent en mesure de conclure brièvement sur les motifs de cette tendance que nous avons soulignée dans l'introduction, c'est-à-dire que la présence de Boèce est toujours sous-tendue, chez saint Thomas, par celle d'Aristote. Serait-ce que Boèce ne se suffit pas à lui-même, qu'il soit, dans l'esprit de saint Thomas, indissociable d'Aristote et, si oui, pourquoi? Il semble que la présente analyse apporte divers éléments de réponse, et tout d'abord démente une certaine tradition interprétative qui veut que, à travers Boèce, ce soit Aristote qui fasse l'objet du véritable intérêt de saint Thomas. Mais pourquoi alors, saint Thomas aurait-il besoin d'en passer par Boèce? Il ne semble pas que, lorsque saint Thomas a véritablement l'intention d'analyser Aristote, il se serve de Boèce comme «prétexte». Le commentaire de la *Métaphysique*,

STÉPHANIE VERMOT

notamment, contient très peu de références à Boèce, et il semble qu'elles soient toujours faites à propos: la plupart du temps, saint Thomas commente Aristote pour lui-même.

L'analyse du concept de nature le montre, il arrive au contraire, non pas tant que saint Thomas s'intéresse à Boèce à travers Aristote, comme si, de temps en temps, un concept aristotélicien en appelait à un concept boétien mais, bien plutôt, que *saint Thomas ait régulièrement besoin d'Aristote pour penser Boèce*. Il est évident ici que la définition qui fait l'objet de l'intérêt central de saint Thomas est bien la définition boétienne de la nature comme «différence spécifique informant toute chose». S'il fait appel à Aristote, et s'il va jusqu'à utiliser cette même définition de Boèce dans le commentaire même d'Aristote, jusqu'à en reconstruire la genèse, c'est bien parce que c'est la définition boétienne qui apparaît centrale dans sa propre réflexion sur le concept de nature (et non la définition aristotélicienne).

Saint Thomas ne veut pas commenter Aristote à travers Boèce, pas plus, d'ailleurs, qu'il ne veut commenter Boèce à travers Aristote. Mais il apparaît clairement que le mécanisme de pensée propre à Boèce est, pour saint Thomas, indissociable de la source aristotélicienne. C'est pourquoi saint Thomas, pour penser Boèce, est obligé de faire appel à Aristote. On le voit ici, ce sont bien les développements d'Aristote sur le concept de «natura» qui permettent à saint Thomas de reconstituer la genèse du concept de nature boétien dans sa totalité, et, bien plus, de penser lui-même la nature comme synthèse des acceptions exposées par Boèce - à partir, toutefois, et l'analyse de saint Thomas le met en évidence, d'une profonde imprégnation de Boèce de la pensée aristotélicienne.

Texte 1.

Boèce, *Contra Eutychen et Nestorium*, éd. G-F.,²⁹ pp.66-70

La définition de la nature

A) Les quatre acceptions de la «natura»

Natura igitur aut **de solis corporibus** dici potest aut **de solis substantiis**, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur. Cum igitur tribus modis natura dici possit, tribus modis sine dubio definienda est.

B) Les quatre définitions

1) Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: **«natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modu intellectu capi possunt»**. In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur: haec enim omnia intellectu capi possunt. Additum vero est «quoquo modo», quoniam deus et materia integro perfectoque intellectu non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur. Idcirco vero adiunximus «quae cum sint», quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid, sed non naturam. Neque enim quod sit aliquid sed potius non esse significat; omnis vero natura «est». Et si de omnibus quidem rebus naturam dici placet, haec sit naturae definitio quam superius proposuimus.

2) Sin vero de solis substantiis natura dicitur, quoniam substantiae omnes aut incorporeae, dabimus definitionem naturae substantias significanti huiusmodi: **«natura est vel quod facere vel quod pati possit»**. Pati quidem ac facere ut omnia corporea atque corporeorum anima: haec enim in corpore et a corpore et facit et patitur. Facere vero tantum ut deus ceteraque divina. Habes igitur definitionem eius quoque significationis naturae quae tantum substantiis applicatur. Qua in re substantiae quoque est reddita definitio. Nam si nomen naturae substantiam monstrat, cum naturam descripsimus substantiae quoque est assignata descriptio.

3) Quod si naturae nomen relictis incorporeis substantiis ad corporales usque contrahitur, ut corporae tantum substantiae naturam habere videantur, sicut Aristoteles ceterique et eiusmodi et multimodae philosophiae sectatores putant, definiemus eam ut hi etiam qui naturam non nisi in corporibus esse posuerunt. Est autem eius definitio hoc modo: **«natura est modus principium per se non per accidens»**. Quod «motus principium» dixi hoc est quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum. Item

²⁹ Texte établi par A. Tisserand in *op. cit.*, pp. 68-70.

STÉPHANIE VERMOT

quod «per se principium motus» naturam esse proposui et non «per accidens», tale est quoniam lectum quoque ligneum deorsum ferri necesse est, sed non deorsum per accidens fertur. Idcirco enim quia lignum est deorsum cadit, sed quia terra est, id est quia terrae contingit ut lectus esset. Unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum vero artificialiter.

4) Est etiam alia significatio naturae per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes. Quae significatio naturae definietur hoc modo: «**natura est unam quamque rem informans specificata differentia**».

Texte 2: Aristote, *Métaphysique* 1014b-1015a19³⁰

La définition de la nature (selon le découpage du texte de saint Thomas)

A) Les quatre définitions de la nature

1) Natura vero dicitur uno quidem modo **nascentium generatio**, ut si quis porrigens dicat Y.

2) Uno vero modo, ex quo generatur primum generatum inexistente. Amplius unde **motus primus in quolibet natura entium**, et est in eo in quantum id existit. Nasci vero dicuntur quaecumque augmentum habent per alterum in tangendo et simul et aliquid esse apte, ut embryo. Differt autem connoſcentia a tactu. Hic enim nihil praeter tactum diversum esse necesse est. Inſimul vero apte existentibus est aliquid unum idem in ambobus, quod facit pro tactu simul apte esse, et unum esse secundum quantitatem et continuitatem, sed non secundum qualitatem.

3) Amplius autem natura dicitur **ex quo primo aut est aut fit aliquid entium natura**, cum informe sit et immutabile a sua propria potestate, ut statuae, et vasorum aereorum, aes natura dicitur, et ligneorum, lignum; similiter autem in aliis: ex his enim unumquodque, salvata prima materia. Hoc enim modo et existentium natura elementa dicunt naturam, alii ignem, alii terram, alii aquam, alii aërem, alii aliquid aliud tale dicentes, alii quaedam horum, alii omnia ea.

4) Amplius alio modo dicitur natura, **existentium natura substantia**, ut dicentes naturam primam esse compositionem, ut Empedocles dicit, quod natura nullius est entium, sed solum mixtio et permutatio permixtorum natura in hominibus nominatur. Quapropter et quaecumque natura sunt, aut fiunt, iam existente ex quo apta nata sunt fieri aut esse, non dicimus naturam habere, si non habent speciem et formam. Ergo natura, quidem quod ex utrisque est, ut animalia et eorum partes.

³⁰ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 56-70. La version latine du texte d'Aristote est celle de l'édition Marietti, *In 12 libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino 1950, établie par M. R. Cathala et R. Spiazzi.

SAINT THOMAS ET LA DÉFINITION DE LA NATURE BOÉTIENNE

B) Les deux définitions complémentaires

1) Natura autem **prima materia**; et haec dupliciter: aut quae ad id prima, aut ex toto prima: ut operum aereorum, ad ipsa quidem primus aere: totaliter vero forsitan aqua, si omnia liquescentia aqua. Et species et substantia.

2) Haec autem finis generationis. Metaphora vero iam et ominino omnis **substantia** natura dicitur propter hanc, quia et natura substantia quaedam est.

C) La synthèse des cinq définitions

Est dictis igitur prima natura et proprie dicta est **substantia, quae principium motus habentium in se in quantum ea**. Materia namque, quia huius est susceptibilis, esse dicitur natura. Et generationes et generari, quia sunt ab ea motus. Et principium motus natura existentium id ipsum est existens, aut potestate, aut perfectione.

Bibliographie

S. BOËCE, *Traité théologiques*, traduction et présentation par A. Tisserand, Paris, G. F. Flammarion, 2000.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, con testo originale a fronte, 10 voll., Bologna, Ed. Studio domenicano, 2000-2002.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, con il testo latino dell'Edizione leonina, 6 voll., Roma, Adriano Salani, 1969.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, 3 voll., traduzione a cura di Lorenzo Perotto, Bologna, Edizioni studio domenicano, 2005.

r'on ne r
tu Chre
lesme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Nicoletta Sciacaluga

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

1. Il problema del ruolo della *potentia naturalis* in Descartes

Nella *Regula VIII* Descartes richiama l'attenzione sulla necessità che tutti i passaggi appartenenti a una serie indagativa siano oggetto di una chiara intuizione, anche qualora essa riguardi un solo esempio di ciò che in tale passaggio deve essere compreso, se si vuole raggiungere la pienezza della conoscenza certa resa accessibile dal suo metodo. In mancanza di questo, ogni tentativo di procedere oltre rappresenterebbe unicamente uno spreco di lavoro. Egli coglie questa occasione per mostrare un esempio di applicazione del suo metodo in una questione di fisica che gli stava molto a cuore, ovvero il problema dell'anaclastica. Contestualmente, egli sostiene esplicitamente un modello di conoscenza dei fenomeni naturali che non si ferma al reperimento delle relazioni matematiche vigenti fra grandezze misurabili, ma che indica le cause fisiche da cui quelle sono deducibili, cioè le connessioni fra corpi naturali e loro proprietà in grado di produrre il fenomeno conformandosi alle condizioni imposte dalla sua matematizzazione. In pratica, si tratta di trovare, del fenomeno in questione, le condizioni che sono riconducibili alla definizione di alcuni elementi semplici e dei loro comportamenti, fino ad arrivare al termine *maxime absolutum* della serie, cioè all'elemento primo che può chiarire tutti quelli successivi e che sembra in grado, nel campo della scienza della natura, di darci una conoscenza conforme all'ordine reale delle cose, quantunque tale conformità non sia qui chiaramente giustificata.¹ Il termine cui si giunge, in questo caso, è quello di *potentia naturalis*, che viene proposto come *ratio cognoscendi* della natura dell'illuminazione.

Ora, sebbene questo brano sia centrale nei tentativi di ricostruzione dell'effettiva pratica metodica cartesiana, sorprendentemente il sintagma in sè e per sè ha riscosso poca attenzione, e questo nonostante l'evidente anomalia della sua situazione. Infatti la *potentia naturalis* non compare nell'elenco di *res simplices* proposto nelle *Regulae* (*Reg. XII*, AT X 419), nè è possibile identificarla completamente con il movimento locale, perchè la successiva *Regula IX*, in cui Descartes ci dice qualcosa di più sulla potenza naturale illustrando in che modo il processo di enumerazione sia utile per ricavare le leggi che essa osserva, propone il movimento solo come il caso più conoscibile ai sensi del genere più largo costituito appunto dalla potenza naturale, che dunque dovrebbe trovarsi a un livello più fondamentale del movimento stesso.² Nè si può dire

¹ Che il termine *maxime absolutum* della serie debba avere una presa di tipo realistico sembra suggerito nella *Reg. VI*, AT X 382 e 383, soprattutto se messa in contrasto con la *Reg. VII*, laddove negli artifici il cui metodo di invenzione consiste tutto nell'ordine, non si fa differenza fra assoluto e relativo perchè lì tale differenza non sussiste (AT X 391). Cfr. D. GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1992, cap. 2. Si segnala che per i riferimenti alle opere di Descartes si utilizza la classica edizione delle *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, J. Vrin, 1964-1965, abbreviato AT; per quel che riguarda le lettere, si rimanda anche a *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, abbreviato B, seguito dai numeri di pagina sia dell'originale che della traduzione, separati da /.

² Su questo punto la lettura delle Regole VIII e IX da parte di Garber, pur ben consapevole della presenza di una profondità ontologica da esplorare all'interno del movimento, sembra suggerire uno schiacciamento troppo rapido della potenza naturale sulla natura semplice movimento, di cui sembra sottinteso che consista nella sola traslazione, senza riconoscere che anch'essa potrebbe preten- dere a questo titolo (D. GARBER, *op. cit.*, cap. II, p. 35).

NICOLETTA SCIACCALUGA

che, dopo i pochi accenni ed esemplificazioni qui presentati, l'essenza di questa natura semplice sia più chiara: sebbene l'intuito della mente con cui la si coglie o con cui se ne ha esperienza sembri dover implicare un'immediatezza senza incertezze, quest'ultima, come è implicito nel fatto che si ricorra all'enumerazione, non si dà in questo caso. Descartes, inoltre, non prova neppure a fornirne una definizione, se non per genere e differenza, di carattere operativo, sul modello di quella data del movimento, e non importa qui con quali differenze fra *Monde* e *Principia*, in opposizione alla definizione classica di Aristotele.

Perciò la potenza naturale può essere accostata a quegli altri termini che coinvolgono ugualmente il movimento e sembrano insistere sullo stesso ambito semantico, quali *puissance*, *force-vis*, *action-actio*, *agitation-agitatio*, *inclination*, *propension-propensio*, *impression*, anch'essi in genere esclusi sintomaticamente da tutti gli elenchi, sebbene incompleti, delle nozioni semplici essenziali alla concezione cartesiana della conoscenza e della realtà, nonostante l'uso costante e talora centrale che ne viene fatto.³ Di fatto, nonostante il suo evidente applicarsi in campo fisico, non sappiamo se la potenza naturale appartenga alla zona dei corpi, a quella dell'intelletto oppure a quella, così ambigua, comune ad entrambi. Ciò vale anche per la pura e semplice «potenza» (che fino al 1637 è senz'altro presente nella fisica, ma dopo viene usata specialmente in metafisica e teologia), e può essere esteso anche alla «forza»; ugualmente indeterminato rimane il loro statuto (modi o attributi?) all'interno della più assestata metafisica cartesiana posteriore ai *Principia*. Questa situazione non è casuale: la potenza, ancor più della forza, si colloca nel punto nevralgico della definizione del rapporto fra Dio e mondo, con tutti i rischi impliciti di scivolare verso il panteismo o verso lo svuotamento della natura.⁴ Ma proprio per questo, perchè trascurare questa nozione che forse può darci qualche indizio sulla nascita e l'evoluzione delle idee di Descartes sul movimento e soprattutto sulle sue cause? Gli spunti che seguono, parti di un più ampio lavoro di tesi in elaborazione, rientrano appunto fra i risultati che si sono potuti ottenere in risposta agli interrogativi aperti da questa domanda.

L'appartenenza della nozione a questo ambito (il movimento e le cause del movimento) era stato già segnalato da Pierre Costabel, fra i pochi a dedicarle un'analisi più approfondita: egli riconosce, infatti, nella potenza naturale lo strumento che ha permesso a Descartes non solo di sostenere l'istantaneità della penetrazione della luce nei suoi vari mezzi quando essa si trasmette all'interno dei corpi o fra corpo e corpo senza bisogno di alcuna traslazione di corpi, ma anche di utilizzare la legge di inerzia come modello della penetrazione stessa, e questo in quanto la potenza naturale è causa di un ben determinato effetto, cioè il

³ Per una versione definitiva di tali elenchi, si veda per esempio *Principia Philosophiae*, I, 47 e 48, AT VIIIa 22-24; a Elisabetta, 21 maggio 1643, AT III 665-666 (B, 1748/1749) in cui Descartes colloca la forza sotto la nozione primitiva di unione dell'anima e del corpo, che è di per sé dominio delle percezioni oscure e confuse e non la rende applicabile alle interazioni fra corpi estesi, cioè proprio il campo della potenza naturale.

⁴ Un'ampia discussione sulla posizione delle forze nella filosofia di Descartes, che si interseca in parte con il problema della potenza, è testimoniata dalle proposte che si sono susseguite: per citare solo i momenti più essenziali, si tratta di M. GUEROUlt, *Metaphysique et Physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*, RMM, 1954 (59), pp. 1-37 e 113-134; A. GABBEY, *Force an Inertia in XVII century dynamics*, *Studies Hist. Philos. Science*, 1971-72 (2), pp. 1-67; G. C. HATFIELD, *Force (God) in Descartes' physics*, *Studies Hist. Philos. Science*, 1979 (10) pp. 113-140; D. GARBER, *op. cit.*, cap. 9; D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelianism and Cartesian Thought*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1996, cap. 8.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

movimento di un corpo a una data velocità, e, soprattutto, con la propria costanza, della costanza di quest'ultimo.⁵ Se il pieno sviluppo di quest'ordine di idee si ha nel Discorso II della *Dioptrique* (e ne è protagonista solo la «puissance qui fait continuer le mouvement»), esso perviene al suo momento più alto quando la potenza naturale si incarna nella virtù o potenza di muovere se stesso che non viene mai meno nel mondo e spiega la permanenza dei movimenti pur nel loro trasferimento di soggetto in soggetto (*Monde*, AT XI 11). Tuttavia questo stadio finale è condizionato da quel che avviene al livello della composizione delle *Regulae* VIII e IX, che di questi testi rappresentano la preparazione.

Qui le altre potenze naturali recensite, la forza magnetica e l'influsso degli astri, sono qualificate come *actiones* che devono essere riportate al movimento locale dei corpi, e questo a sua volta è esemplificato con il movimento di una pietra. Anche se Descartes non ci dà ulteriori specificazioni, ci sono varie ragioni per intendere questo movimento come il moto di un proiettile, quindi considerato a prescindere dall'effetto del peso, e non come un moto di caduta, di cui le più importanti sono le seguenti: 1) se anche nella lettera del 1631 in cui Descartes riutilizza la nozione di potenza naturale secondo un tipico modulo neoplatonizzante (A Mersenne, ottobre o novembre 1631, AT I 230, B 214/215-216/217: «...toutes les puissances naturelles agissent plus ou moins, selon que le sujet est plus ou moins disposé à recevoir leur action...»), la riferisce alla gravità, e cioè a qualcosa che oramai secondo lui consiste in una spinta dall'esterno, spiegare il magnetismo o l'influsso astrale con la gravità avrebbe significato spiegare *obscura per obscuriora*, data la natura non evidente e complessa della gravità stessa nell'ottica cartesiana; al limite questa lettera ci segnala che nel 1631 Descartes è ancora sotto il dominio del tema della potenza naturale, che è alle spalle della potenza senza ulteriori aggettivi; 2) l'uso del movimento di un proiettile sarebbe risultato del tutto in linea con la tradizione ottica, seguita anche da Kepler nei *Paralipomena*, che istituiva una analogia fra la luce e il movimento violento, il quale per altro in Descartes era soggetto a leggi fisiche molto diverse anche da quelle tradizionali dell'impetismo (GW II, cap. I, prop. XVIII, 25).⁶

Comunque sia, la potenza naturale è fatta intervenire come ciò che muove la pietra, con un ruolo causale analogo a quello dell'*impetus*: «Et advertam, lapidem quidem non posse in instanti ex uno loco in alium pervenire, quia corpus est; potentiam vero, similem illi quae lapidem movet, non nisi in instanti communicari, si ex uno subjecto ad aliud nuda perveniat» (*Reg. IX*, AT X 402, ll. 18-22). Se ne può concludere che ciò che muove un corpo è la stessa cosa che gli permette di agire sugli altri corpi trasferendosi dall'uno all'altro:⁷ poichè questo principio di movimento non trova all'interno dei corpi alcun genere di resistenza che gli imporrebbe un ritardo nell'esercitarsi, è istantaneamente efficace, fatto salvo che quando la sua efficacia è contestuale al transito del corpo interessato in vari luoghi si sviluppa nel tempo, mentre quando

⁵ P. COSTABEL, *Demarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, 1982, p. 73.

⁶ Per i riferimenti alle opere di Kepler si utilizza *Johannes Kepler Gesammelte Werke*, 22 voll., München, Beck, 1937– in corso, abbreviato GW, seguito dal numero del volume in caratteri romani e da quello delle pagine in caratteri arabi.

⁷ Come nota R. WESTFALL, *Newton e la dinamica del XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1982, cap. 2, a proposito della forza di un corpo di continuare a muoversi.

NICOLETTA SCIACCALUGA

la potenza passa pura questo passaggio in quanto tale non richiede alcun tempo. L'unica conseguenza, qualora un movimento consegua al passaggio stesso, è allora una sua redistribuzione nella materia coinvolta che comporta una variazione della velocità del movimento in ragione della quantità di quella, tale che il valore totale di questo parametro in tutti i corpi sia lo stesso prima e dopo. L'agnosticismo di Descartes nei riguardi della potenza nel secondo discorso della *Dioptrique* non sarebbe, perciò, la conseguenza di una concezione della legge di inerzia in linea con una forma di geometrismo a oltranza che impone la riduzione dei movimenti a puri e semplici stati ed eventualmente a mere traiettorie,⁸ ma della volontà di non impegnarsi in quell'occasione nell'esposizione precisa delle leggi del movimento e della loro fondazione divina che erano contenute in un'altra opera, elaborata più o meno contemporaneamente e che Descartes, sia allora sia in seguito, poteva sperare di pubblicare a parte e con la dovuta completezza.

2. Le fonti di ispirazione della scelta cartesiana: il dibattito a distanza fra Beekman e Kepler nel 1628

La domanda che mi sono posta con più precisione a questo punto è: come è avvenuto l'adattamento dell'impetismo alla fisica cartesiana, e soprattutto, perché esso è passato attraverso la potenza naturale? Questa domanda è tanto più interessante in quanto, come lo stesso Costabel ha avvertito, il sintagma appartiene in pieno alla costellazione concettuale dell'aristotelismo (è infatti recensita come secondo genere di qualità in *Categorie*, 8, 9 a14-28) e delle sue propaggini scolastiche. Sembra essere questo il motivo per cui egli finisce per leggere il movimento come «potenzialità»;⁹ tuttavia la potenza-potenzialità in Aristotele è piuttosto legata alla passività e recettività della materia, che appartiene allo stesso ambito di significato secondo cui anche le disposizioni (*exeis*) dei corpi sono stati di inattività-inattualità in attesa di essere messi in atto da altro per diventare eventualmente produttive, ciò che sembra del tutto alieno al ruolo di principio di movimento che essa svolge qui.¹⁰

Ora, come è possibile che Descartes abbia scelto questa espressione per designare il concetto centrale della sua teoria del movimento proprio nel momento in cui comincia ad avere chiaro di volere costituire la propria fisica e la propria filosofia in esplicita e consapevole opposizione a quelle aristoteliche, cioè alle teorie della materia, della qualità reale e della forma sostanziale, e in particolare alla costituzione dei poli concettuali di potenza e atto come quadro di comprensione del movimento stesso che ne dipende (come si vede dall'irrisione della tradizionale definizione datane da Aristotele in *Reg. XII*, AT X 426)? Si può ammettere una resa di Descartes all'aristotelismo per mezzo della riammissione della nozione di potenza-potenzialità, come fanno Shea e, talora, anche Garber?¹¹ A questa strada mi sembra preferibile l'alternativa

⁸ Secondo la posizione che ha il suo rappresentante più noto in A. KOYRÉ, *Studi galileiani*, Torino, Einaudi, 1979. Ma si può vedere anche W. R. SHEA, *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Torino, Boringhieri, 1994, cap. 11.

⁹ P. COSTABEL, cit., p. 145, ove lo definisce anche energia potenziale e potenza. L'idea ha, evidentemente, un certo corso storiografico: segnalo infatti che anche J. BARBOUR, *Absolute or Relative Motion? The discovery of dynamics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, cap. 2, pp. 74-7, interpreta sia la potenza del moto inerziale (in Newton) che l'energia potenziale come filiazioni aristoteliche.

¹⁰ Si rimanda a D. DES CHENE, *Physiologia ...*, cit., cap. 5, per una trattazione particolareggiata del destino dell'idea di disposizione nella Scolastica secondo cui era stato educato Descartes.

¹¹ W. R. SHEA, *op. cit.*, cap. 9, p. 254 e cap. 11, p. 280; D. GARBER, *op. cit.*, cap. 7, p. 220.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

di ipotizzare una mediazione, specie nel campo della teoria del movimento, che potesse avere trasformato questa nozione in modo tale da contribuire a renderla accettabile nel nuovo contesto cartesiano, in cui si riconosce ai corpi una potenza di muovere se stessi che li libera della ricerca di un motore immobile ed esterno. Questa mediazione, e la eventuale tradizione in cui si inseriva, andava d'altronde precisata, e la direzione più promettente era di ricercarla nell'immediato *entourage* della formazione cartesiana: l'esplorazione di questo campo, attuata per mezzo del *Journal* di Isaac Beeckman,¹² con il quale Descartes era in contatto proprio nelle fasi iniziali della sua attività, credo mi abbia fornito i mezzi per indicare il modo e forse anche il momento che hanno scatenato la coagulazione delle concezioni fisiche di Descartes.

Ammettendo infatti l'ipotesi di Costabel, che la sua interpretazione fisica della legge dei seni non fosse ancora determinata al momento del suo secondo incontro con Beeckman, dato che quest'ultimo riporta un tentativo di renderne conto con un modello statico poco funzionale, ritengo che si possa sostenere con un buon margine di certezza quel che è successo. L'analisi dei testi lasciatici da Beeckman mostra che la scelta di Descartes deve essere avvenuta all'interno di un percorso di presa di posizione sulla natura del movimento, dei suoi principi e delle sue leggi, intervenuta nel corso della definizione della spiegazione fisica della rifrazione e quindi dell'essenza della luce, e ispirata da una sorta di dibattito a distanza fra Beeckman e Kepler in cui egli si dovette trovare coinvolto fra la fine del 1628 e la prima metà del 1629, al momento di ritrovare il vecchio amico e ispiratore. Sono infatti proprio i testi di Kepler quelli in cui la *potentia naturalis* (o la versione alternativa di *facultas naturalis*) trova un ampio utilizzo nel campo dell'«eziologia» che questi aveva da sempre desiderato porre come base delle leggi del movimento planetario da lui man mano scoperte al fine di permettere una lettura risolutamente realistica del Copernicanesimo.

La mia tesi è che Descartes abbia probabilmente visto nell'appropriazione del termine *potentia naturalis* il metodo per ottenere una felice sintesi fra i due contendenti. All'interno di questa, alcune proprietà che la *potentia naturalis* aveva in Kepler, e che richiamavano altri utilizzi del sintagma o di nozioni simili in contesti di meccanica e di filosofia naturale noti a Descartes, una volta separate dalla concezione della materia e del ruolo motore dell'anima di quello e adoperate invece per la realizzazione di una modifica della teoria impetista, potevano contribuire alla soluzione di alcuni problemi che la particolare teoria dell'inerzia di Beeckman lasciava aperti. In particolare si riusciva così a rendere quest'ultima più comprensiva e soddisfacente per la costituzione di una nuova scienza della natura, basandola sulla garanzia di una vera automotricità dei corpi espressa nella persistenza e nella conservazione del movimento.

La conoscenza di questo dibattito da parte di Descartes è deducibile dal fatto che esso preoccupava Beeckman al punto tale da essere stato uno dei momenti salienti dei colloqui svoltisi durante la pur breve

¹² Isaac Beeckman conobbe Descartes nel 1618 e rimase in contatto con lui fino al 1637, anno della sua morte; egli di fatto si legò con Descartes, in genere piuttosto freddo, di un'amicizia profonda interrotta da un litigio per motivi di paternità intellettuale nel 1630. Tutto questo ci è noto a causa del fortunoso ritrovamento da parte di Cornelis de Waard dello zibaldone che lo stesso Beeckman compose durante quasi tutta la sua vita, e che si è dimostrato un testo ricchissimo sia per la ricostruzione delle vicende biografiche di Descartes sia per il suo valore intrinseco. Lo stesso de Waard ne è stato l'editore sotto il titolo di *Journal tenu par I. Beeckman, 1604-1634*, La Hague, M. Nijhoff, 1939-1945.

NICOLETTA SCIACCALUGA

visita di Gassendi (due giorni) durante l'estate del 1629:¹³ dobbiamo quindi ritenere che sia stato a maggior ragione al centro degli scambi intellettuali fra Beeckman e Descartes, molto più frequenti e verosimilmente così stretti da prevedere una totale apertura reciproca, come si vede dalle ampie comunicazioni dell'usualmente cauto Descartes. Beeckman aveva iniziato a leggere intensivamente Kepler a partire dall'estate del 1628, partendo dall'*Harmonices Mundi*, che doveva apparirgli interessante sia dal lato della teoria musicale, sia in quanto dava una soluzione a un problema che Beeckman si era già posto autonomamente, cioè quello della distribuzione dei pianeti nel sistema solare. Probabilmente l'impatto era stato tale da indurlo a procurarsi in rapida successione, forse attraverso prestiti, le opere più fondamentali di Kepler (*De Motu Martis seu Astronomia Nova*, *Ad Vitellionem Paralipomena*, che conosceva già da prima, *Mysterium Cosmographicum* ed. altera, *Epitome Astronomiae Copernicanae*). Descartes certo conosceva Kepler a causa della sua opera ottica, ed è possibile che conoscesse anche alcune delle opere astronomiche;¹⁴ sicuramente, quindi, il contatto con Beeckman gli ha fornito l'occasione o per un primo contatto, o per una rinnovata attenzione.

Le discussioni su Kepler potevano così ampliarsi in una doppia direzione, che coinvolgeva, oltre l'ottica, forzatamente anche la messa in questione della validità della sua 'eziologia' fisica e dunque della sua concezione delle forze motrici e della natura stessa del movimento, delle sue leggi e del modo di trattarlo. Di fatto, Kepler risultava così interessante per Beeckman (e doveva risultarlo quindi anche per Descartes) proprio perchè era estremamente vicino alla saldatura fra fisica e matematica che egli stesso perseguiva, essendo per di più dotato della solida cultura matematica necessaria a governare secondo leggi le proprie osservazioni (condotte inoltre ingegnosamente) e della creatività fisica capace di proporre delle spiegazioni che seguissero tutte le particolarità della descrizione matematica.

3. La *potentia naturalis* e l'astronomia fisica di Kepler

Procedendo alla costruzione dei concetti che definiscono il suo mondo fisico, quasi immediatamente Kepler ci dà delle indicazioni dirette e indirette delle fonti da cui ha tratto la sua nozione di *facultas naturalis*, che di quei concetti fa precocemente parte: si tratta di Jean Fernel¹⁵ e per via sua del Galeno del *De*

¹³ I. BEECKMAN, *Journal...*, cit., III, p. 123: "Ostendi quoque illi Keplerum frustra laborare, ut inveniat punctum, ad quod planetae respicientes semper eundem situm retinent, ac demonstravi id per se necessarium esse; Keplerum etiam multo melius scripturum fuisse, si lumen et vires magneticas corpora esse statuisset".

¹⁴ Una tale conoscenza è sostenuta da E. MEHL, *Descartes en Allemagne. 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001. Forse non tutti gli argomenti sono sicuri, ma indicano certo una grande probabilità.

¹⁵ Fernel viene citato direttamente nei *Paralipomena* del 1604 (GW II, Cap. I, prop. 32, p. 35) per il suo paragone fra il cuore e una fiamma, che sostiene la successiva attribuzione di una *facultas naturalis* nel senso dei medici anche alla Terra, a causa del calore che è al suo interno: il riferimento, piuttosto libero, è al sesto libro dei *Physiologiae libri VII*, edito separatamente per la prima volta nel 1542, ma più spesso diffuso come prima parte di una raccolta complessiva dei trattati medici ferneliani intitolata *Universa medicina*, che avrà parecchie riedizioni e una grandissima fortuna nel corso del XVI e del XVII secolo (nell'ottava edizione, Lugduni, apud Claudium Morillon, 1615, il punto preciso si trova a p. 195). J. Fernel è inoltre molto probabilmente l'origine dell'idea che questa facoltà sia occulta, divina, spirituale, tutte aggettivazioni che compaiono nel *De Stella Nova* del 1606 (GW I, cap. 24, p. 267, cap. 10, p. 195, cap. 8, p. 185 e cap. 10, p. 192) e che richiamano posizioni sostenute da Fernel nel *De Abditis rerum causis*, Parisiis, Ch. Wechel, 1548.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

Naturalibus Facultatibus, che nella traduzione latina di Thomas Linacro (quella contenuta nelle edizioni latine di Basilea del 1549 e di Venezia del 1565) era spesso reso con *potentiae naturales*. Se dietro tutto questo c'è naturalmente ancora una volta Aristotele, Fernel ci rimanda, però, anche al neoplatonismo, in specie quello rinascimentale mediato da Ficino: anche se non c'è spazio qui per ulteriori approfondimenti, tutto ciò ci porta verso una determinata linea di filiazione.

Concentrandomi su Kepler, la storia del sintagma che ci interessa mostra che egli ha utilizzato la *potentia naturalis* come parte saliente del suo tentativo di allontanarsi da un'iniziale adesione a un animismo neoplatonico più classico, nella direzione di una maggiore centralità del corpo e della necessità meccanica delle sue leggi, frutto dell'interazione fra forze costanti, geometriche e 'cieche', e dunque ben differenti da quelle della biologia. Tuttavia in pratica questo allontanamento non è mai riuscito pienamente, e l'animismo ha continuato a improntare tutta la sua teoria fisica in modo più forte di quanto generalmente riconosciuto e certo di quanto sopportabile da Descartes, a causa di una particolare caratteristica del suo sistema di fisica. Il fallimento del tentativo kepleriano di «in-corporare» (rendere corporee) le forze agenti in natura dipende, infatti, dal suo modo di intendere la materia, che del corpo è in qualche modo l'essenza, modo che esclude che essa possa essere il soggetto e la fonte di qualunque tipo di attività all'interno o all'esterno e rende quasi contraddittorio il nesso di *vis materialis* (che pure, anche se raramente, si trova negli scritti kepleriani). Questo fattore, inoltre, rende difficile e ambiguo il rapporto delle facoltà-potenze naturali con il corpo, la forma e l'anima, gli altri protagonisti della «fisica metafisica» di Kepler.¹⁶

I fatti a sostegno di queste affermazioni sono i seguenti. Nei *Paralipomena* e nel *De Stella Nova*, la *facultas naturalis* è essenzialmente una facoltà formatrice interna, come la principale delle facoltà naturali prevista da Galeno; è lei che opera sul corpo planetario quando è impressionata sensibilmente dagli aspetti celesti, scuotendone le parti con una specie di impeto (*De Stella Nova*, GW I, cap. 9, p. 190), suscitandone i movimenti («ciere motus»: ivi, p. 191) e generando quindi vari fenomeni con una vera e propria somatopoesi (ivi., p. 193). Perciò Kepler vede nella facoltà naturale una componente importante della sua giustificazione dell'astrologia e una conseguenza dell'assegnazione, funzionale a quella, di un'anima a ogni corpo celeste; ne consegue che chiamare le facoltà naturali o animali è del tutto equivalente, ed è difficile separare le facoltà dall'anima. Infatti non è il corpo o la materia il soggetto di questa attività: le facoltà vengono sempre ricondotte a un'anima, sebbene man mano si abbandoni l'idea che essa sia diffusa direttamente in tutto il corpo planetario (cfr. ivi, cap.9, p. 192, e cap. 24, p. 269); d'altra parte neppure i caratteri geometrici dei corpi (cause formali) sono sufficienti a rendere conto delle proprietà delle cose naturali senza una causa efficiente del movimento nel corpo, che è la facoltà naturale che fa da architetto (cap. 9, p. 191). Come diventerà più evidente negli scritti successivi, ciò dipende dal fatto che la materialità in senso stretto

¹⁶ Un tentativo di tenere conto degli aspetti meno ortodossi della mentalità kepleriana dal punto di vista della scienza, mostrando i motivi della plausibilità dell'animismo kepleriano e della sua convivenza con una fisica quantitativa e meccanica, lo ha fatto G. SIMON in *Kepler. Astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, che così integra, tenendo presenti anche le fonti neoplatoniche, l'impostazione di A. Koyré in *La rivoluzione astronomica*, Milano, Feltrinelli, 1966, o di J. L. DREYER, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Milano, Feltrinelli, 1970. Tuttavia anche Simon tende infine ad ammettere che il modello magnetico delle forze è alternativo a quello psichico (cap. VII, pp. 343 sgg.).

NICOLETTA SCIACCALUGA

coincide con la proprietà di tendere alla quiete o di resistere al movimento che le viene impresso (per una formulazione classica, si veda *Astronomia Nova*, GW III, *Introduzione*, p. 25; *Epitome*, GW VII, I, Pars IV, p. 75): di per se stessa quindi la materia sembra non avere alcuna attività, ma piuttosto una *adunamia* (anche se talora Kepler chiama questa proprietà *vis materialis*: *Astronomia Nova*, cit., GW III, Pars III, cap. 34, p. 244), nonostante il ruolo che essa assume nella fissazione del movimento nei corpi nel caso dei proiettili, ruolo che, però, nei pianeti Kepler preferisce attribuire alle fibre (*Epitome*, GW VII, I, Pars V, p. 91).¹⁷

Questa resistenza della materia al movimento dipende chiaramente dalla quantità di materia, misurata dalla densità per il volume; spesso tuttavia Kepler la assegna direttamente alla densità, sottintendendo il riferimento al volume (*Epitome*, ivi, I, Pars V, p. 88). Si ha anche il caso in cui la materia coincide con la sua estensione o corpulenza, e allora sembra che egli si riferisca tacitamente a una materia uniformemente compatta in ogni zona dello spazio che occupa;¹⁸ non è per altro chiaro come, in assenza di vuoto (negato in *Epitome*, ivi, Pars III, I, p. 54), ci possano essere differenze fra le densità dei vari corpi (a meno di ammettere una pervasione della materia più solida da parte di quella eterea fluida e mobile, ma non ci sono indicazioni di questo tipo). Sebbene di per se stessa la materia non sia né pesante né leggera, nel senso che non ha alcuna inclinazione a un luogo specifico, la sua resistenza è equiparabile al peso (*Paralipomena*, GW II, cap. I, prop. 3, p. 20, e prop. 5, p. 21; *Epitome*, GW VII, IV, Pars III, p. 330) per quanto si richiede l'esercizio di una forza, con la quale si va già oltre la materia, perché la materia esca dal suo luogo:

Etsi globus aliquis coelestis non est sic gravis, ut aliquod in Terrae saxum grave dicitur, nec sic levis, ut penes nos ignis: habet tamen ratione suae materia naturalem *adunamian transeundi de loco in locum*, habet naturalem inertiam seu quietem, qua quiescit in omni loco, ubi solitarius collocatur. Inde vero ex situ et quiete sua ut moveatur, opus est illi *potentia aliqua, quae sit amplius quippiam, quam sua materia et corpus nudum*, quaeque inertiam hanc ejus naturalem vincat (*Epitome*, ivi, IV, Pars II, p. 296).

Inoltre non basta una forza qualunque (c'è a dire il vero qualche raro segnale che le cose potrebbero essere diverse nel vuoto o nell'etere), ma essa deve superare il valore della resistenza della materia; questa non è in tal senso intrinsecamente diversa dalla resistenza che viene opposta sulla bilancia alla potenza motrice, o dalla resistenza opposta dall'attrito di un corpo esterno.¹⁹

Questa concezione della materia imporrà i cambiamenti maggiori a livello cosmologico nel momento in cui Kepler si dedicherà all'impresa centrale della sua astronomia, poiché essa concorre probabilmente all'abbandono dell'idea che sia l'anima planetaria o una *vis insita* da lei dipendente a provocare il movimento di rivoluzione dei pianeti, come sembrava ancora ammissibile nel *Mysterium Cosmographicum*. Per fare

¹⁷ Le fibre stesse sembrano essere più adatte a spiegare ogni tipo di quiete o di permanenza che assume un valore positivo, per esempio perché impone un ordine, come la fissazione degli assi di rotazione planetari: *Epitome*, GW VII, IV, Pars III, p. 334-335. In questo caso la *adunamia* è convertibile con una *dunamis*.

¹⁸ «Vere enim in quantitibus solidis, interna corpulentia, quaquaversum patens aequaliter, nec seipsa cujusquam figurae particeps, genuina est imago materiae in rebus physicis; externa vero corpulentiae figura ex superficiebus certis composita, terminantibus soliditatem, repraesentat in rebus physicis formam», *Epitome*, GW VII, IV, Pars I, p. 263.

¹⁹ «Tantum impedimentum motus, tantulam scilicet resistentiam aetheris largiri possumus mobilibus sine incommodo, ut quibus antea etiam propter propriam corporum materiam, aliqua resistentia largienda est, ut infra patebit», *Epitome*, GW VII, IV, Pars I, p. 261.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

questo, ci vorrebbe un punto di appoggio e degli organi per sfruttarlo, come negli animali (o come può avvenire fra le parti degli astri), cose entrambe assenti nel caso dei pianeti svincolati dalle sfere solide; la causa del loro movimento deve risiedere quindi in un ente esterno, cioè il Sole, che è oltretutto fondamentale nel disegno delle traiettorie planetarie. Questo punto è di importanza strategica, perchè implica che l'anima non possa, in quanto tale, causare un movimento di traslazione della totalità del proprio corpo, considerato che questo movimento, anche se uniforme, equivale sempre a un mettere in movimento e quindi richiede una spinta (*nisus, niti et reniti*), spinta che può essere data solo per mezzo di un corpo: così si estende anche a questo caso il principio che non ci possono essere *virtutes motrices* naturali, agiscono a distanza o per contatto, senza un *subjectum* originario ovvero senza materia e corpo (*Astronomia Nova*, GW III, Pars I, cap. 2, p.10). Se ciò in parte risolve il problema del modo in cui l'anima immateriale può spostare il corpo materiale (appunto servendosi di un altro corpo, o eventualmente di parti del proprio), sbarra la strada verso la facile soluzione di rendere un ente ontologicamente ed essenzialmente separato causa diretta dello spostamento.

Nell'*Astronomia Nova*, quindi, la principale forza motrice viene trasferita all'esterno della maggioranza dei corpi, e sembra contestualmente perdere la sua 'animalità', mentre si trascura di esibire il meccanismo secondo cui si produce l'automovimento di rotazione (ma senza traslazione) del motore primo. La necessità secondo cui essa agisce e il ritrovamento delle origini di questa necessità nelle leggi della statica, capaci di generare effetti variabili con forze costanti e non finalizzate in ragione del cambiamento delle distanze fra corpi, spingono Kepler ad eliminare, oltre alle forze animali, anche l'intervento di qualunque mente o intelligenza a esclusione di quella divina, che ha imposto il proprio ordinamento al mondo nell'atto creativo. In quest'opera Kepler sviluppa nel modo più radicale l'idea che il Sole muova attraverso l'azione di una *vis corporea* di tipo magnetico. Questa scelta a favore del corporeo ha, però, forti limiti, in quanto la forza è corporea, o anche materiale, non bisogna dimenticarlo, solo in senso equivoco, cioè perché condizionata per la sua intensità dalle dimensioni o dalla mole/densità del corpo in cui risiede (*Astronomia Nova*, cit., Pars III, cap. 34, p. 245), per la temporalità della sua azione è condizionata dal muoversi anche di questo corpo (ivi, p. 243) e per la sua diffusione e azione dalle caratteristiche geometriche dello spazio, del tempo, del moto e dei corpi che la ricevono.²⁰ Quindi in un certo senso essa esce o deriva dal corpo, ma resta pur sempre saldamente immateriale, poichè è una *species*, e una *species* effluente o emanata dall'anima che si trova nel corpo del Sole (*Astronomia Nova*, cit., Pars III, cap. 33, p. 240: la *species* in questione è quella della virtù che si trova nel corpo del Sole, atto primo di tutti i movimenti). Quest'ultima rimane necessaria per garantire la continuità e l'esistenza stessa del suo moto di rotazione su di sé, e dunque di tutti

²⁰ I corpi delle cose da muovere sembrano far sì che questa *virtus motrix* venga considerata come un corpo geometrico, visto che tutto intero il *corpulentum* termina o riceve il suo *defluxus*. ...«quamvis virtus motrix non sit materiale quippiam, quia tamen materiae hoc est corpori Planetarum vehendo destinatur, non liberam esse a legibus geometricis, saltem ob hanc materialem actionem transvectionis. Nec opus est multis. Videmus enim motus istos perfici in loco et tempore, et emanare atque diffundi virtutem hanc a fonte per spacia mundi; quae sunt omnia res Geometricae. Quin igitur et caeteris Geometricis necessitatibus obnoxia sit haec virtus». (*Astronomia Nova*, GW III, Pars III, cap. 33, pp. 240-241). Questo brano non fa che riportare le stesse tesi dei *Paralipomena*, composti contemporaneamente, che addirittura chiamano materiali le *virtutes*: GW II, cap. I, prop 18, p. 25. Cfr. *Mysterium Cosmographicum*, GW VIII, cap. XX, nota 3, p. 113

NICOLETTA SCIACCALUGA

i movimenti in senso lato: evidentemente, di nuovo, l'origine di una forza motrice non può essere nella materia.²¹

Non è quindi sorprendente che la *facultas naturalis*, mantenendo la funzione di motrice senza quella più biologica di conformatrice, ricompia al momento della spiegazione delle particolarità del moto planetario, specie della modalità della librazione lungo il diametro di un epiciclo immaginario che permette di generare l'orbita ellittica. Allora, sebbene Kepler tenti di ricondurre anche lei nell'ambito delle forze corporee, o magnetiche (la similitudine fra forze magnetiche e potenze naturali era un *topos* galenico), o addirittura materiali, poiché non prevede una mutazione del proprio sforzo, ma solo una diversa interazione magnetica con il Sole, l'ombra della sua origine nell'anima si riflette nel fatto che essa tende a mantenere, di contro alla *vis motrix* solare, il carattere di causa interna della librazione stessa (*Astronomia Nova*, cit., Pars IV, cap. 57, p. 348). Pur essendo simile alla forza che agisce nell'attrazione magnetica orientata secondo i due poli, infatti, essa è capace di spostare il pianeta in cui risiede invece del corpo esterno, come fanno normalmente le forze di attrazione kepleriane, in cui il consenso fra due corpi non è il concorso o atto reciproco invocato da Gilbert (*De Magnete*, Londini, P. Short, 1600, Liber II, cap. 4, p. 68), ma il risultato di due trazioni. Per ovviare a questo problema, che ripropone l'impossibilità per un'anima di spostare il suo corpo senza un appoggio esterno, fin da ora Kepler cerca di sostenere che questa forza planetaria viene attivata dalla presenza del corpo esterno del Sole, o forse da una forza magnetica da lui proveniente, (*Astronomia Nova*, cit., GW III, Pars IV, cap. 57, pp. 355, 361 e 363), cosa che avrà il suo sviluppo finale nell'*Epitome*.

Inoltre la fissità dell'asse magnetico, che impone una sorta di sdoppiamento di questa *facultas naturalis* in una *virtus annutus* e in una *virtus retentrix* molto più forte della prima per impedire che il pianeta si volga verso il Sole e vi cada infine sopra (*Astronomia Nova*, cit., pp. 350-1), permette un altro tentativo di riduzione alla corporeità o alla materia, per via del fatto che la permanenza del parallelismo dell'asse è più una quiete che un moto. Ma in realtà la preoccupazione maggiore di Kepler è l'esclusione dal meccanismo planetario di menti dotate di ragionamento e discorso, più che delle anime; ciò è evidente nel momento in cui egli discute i problemi nascenti dalla difformità fra il meccanismo esplicativo creato sulla base delle ipotesi fisiche e il moto reale della Terra, e mostra come l'intervento di una mente sia quanto meno superfluo. Ciò non toglie che l'eliminazione delle menti sembri implicare quella delle anime, e la separazione della *facultas naturalis* da quelle animali nel momento in cui viene proposta come causa del movimento globale di un corpo semplice: perciò essa assume qui un caratteristico aspetto ibrido, a cavallo fra una vecchia intuizione e un nuovo bisogno di gestione scientifica.

Kepler ha cercato di dare una sistemazione più coerente a tutto il retroterra fisico della sua astronomia

²¹ *Astronomia Nova*, GW III, *Introduzione*: «tota ratio motuum coelestium facultatibus mere corporeis, hoc est, magneticis administratur, excepta sola turbinatione corporis Solaris in suo spacio permanens: cui vitali facultate opus esse videtur», (p. 35); Pars III, cap. 34, pp. 242 sgg.: «Videri namque possit in corpore Solis latitare divinum quippiam, et comparandum animae nostrae, ex quo effluit species ista Planetas circumagens, uti ex anima jaculantis lapillos species motus in lapillis adhaerescit, qua provehuntur illi, etiam cum qui jaculatus est manum ab illis reduxit».

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

nel momento in cui ha scritto l'*Epitome*, che per la sua forma di manuale spingeva a una maggiore chiarezza. Qui egli ha colto l'occasione non solo per fondere in una sintesi più armonica le leggi dei moti planetari e per presentarne delle dimostrazioni o delle ipotesi esplicative più precise e più rispondenti alle osservazioni, ma anche per fornire una teoria fisica unificata del movimento di rotazione di tutti i corpi celesti e di rivoluzione dei pianeti, derivata, quest'ultima, da un'unica azione contemporaneamente di attrazione, repulsione e ritenzione trascinante che ha per fonte il Sole. Il fatto interessante è che protagonista di questa unificazione è la *potentia naturalis*, la quale ora raccoglie sotto di sé tutte queste forze motrici operanti nel cosmo kepleriano, mentre il suo ruolo formatore viene meno. L'*Epitome* può ritornare inoltre alla larga coincidenza fra *potentia naturalis* e *animalis* che era propria delle altre opere kepleriane, rispetto al divorzio profondo dell'*Astronomia Nova*, perché, ampliando un breve cenno precedente,²² presenta una modalità di impressione del movimento di rotazione al proprio corpo da parte dell'anima compatibile con la fisica di Kepler, dando in questo modo anche una certa impressione di collocazione interna del principio di movimento più universale, cioè quello solare. Quindi, anche se non è chiaro come la forza motrice dell'anima possa avere un valore quantificabile, che sembrava dover sempre dipendere da una dimensione materiale o corporea che essa non può avere, essa è fonte di ogni altra specie o forza che opera all'esterno del suo corpo e muove ciò che si trova nella sua sfera di influenza.

Tuttavia questa visione coerente si appoggia sempre sulla convinzione dell'esistenza di una profonda ostilità fra materia corporea e forma/anima, ovvero sull'assunto fondamentale che, in realtà, nessun movimento appartiene veramente alla materia corporea. Per questo motivo, anche il movimento che deriva da una sorgente o da una forza apparentemente interna è impresso sul corpo ed è quindi una sua passione che richiede un motore differente, come si vede prima di tutto nella spiegazione del movimento di rotazione della Terra (che d'altra parte è il modello di quello del Sole) da parte della sua anima. Se quindi le potenze naturali sono l'entità fisica usata per rendere ragione in prima istanza dei movimenti, questo avviene sempre in un contesto di totale assenza di qualunque idea di spontanea dinamicità o anche solo persistenza del movimento, cosa che è per altro del tutto coerente con il fatto che esso è il fluire continuo di una passione subita da un ente riluttante. Per questo motivo il caso del movimento conferito da un altro corpo e il caso del movimento proveniente dalla propria anima seguono esattamente le stesse leggi, ovvero, con più chiarezza che nell'*Astronomia Nova*, quelle della dinamica aristotelica derivata dalla statica, in cui la velocità dipende dal concorso del rapporto e della differenza fra forza movente e resistenza («Oritur enim celeritatis hujus modulus ex proportionem, quae est inter vires motoris et inter inertiam seu resistentiam materiae, nimirum ex illarum excessu super hanc seu victoria»: *Epitome*, GW VII, I, Pars V, p. 91, applicata al movimento della Terra da parte della propria anima; si veda, per un'applicazione al caso del movimento dei pianeti da parte del

²² Un'eventuale anima «ad hunc motum ab animalis facultate sat est instructa, cum sit motus, non totius corporis, de loco in locum, (qui motus supra cap. XXXIX causae motrici Planetis insitae recte ademptus fuit) sed partium, circa centrum totius, quasi quiescentis». *Astronomia Nova*, cit., GW III, Pars IV, cap. 57, p. 350.

NICOLETTA SCIACCALUGA

Sole, *Epitome*, cit., IV, Pars II, p. 296).²³ In più, in entrambi i casi è sempre necessario un punto di appoggio.

Nel caso della rotazione, spiegata secondo lo stesso modello a proposito della Terra e del Sole, il punto di appoggio usato dall'anima per muovere il corpo celeste è prima di tutto l'asse di rotazione, che si trasforma da ente matematico in ente reale e corporeo, una fibra o un fascio di fibre parallele centrali, su cui si appoggiano tutte le altre fibre che informano gli astri: che il ruolo del punto immobile sia soltanto formale, data l'assenza di articolazioni mobili nel corpo stesso che permetterebbero di fare leva, e per l'impossibilità, comunque, di dare una spinta continua a qualcosa che cerca costantemente di fermarsi senza sfruttare un corpo esterno, non preoccupa affatto Kepler. La *potentia naturalis motrix intrinseca*, che fonda il moto naturale di rotazione, quindi le cui cause si trovano nelle parti essenziali di una cosa (secondo la definizione di «naturale» data in *Epitome*, cit., I, Pars V, p. 88), non comporta l'estensione dell'anima, contratta in un punto come vuole la sua natura spirituale, e sembra coincidere con una forma di *species* emanante dall'anima stessa ma preposta al movimento, per effettuare il quale usa delle fibre corporee come strumenti per spingere le altre parti del proprio corpo:

Cum non terra tantum, sed etiam coelum ex materia sit, Mose nos contra Aristotelem obfirmante: neutrum corpus seipso aptum est ad motum. Omne enim materiatum, quatenus tale, aptum est ibi quiescere, ubi solitarium ponitur, de quo plura in doctrina Theorica. Oportet igitur motum primum ascribere vel alicui facultati animali, subjectum motus informanti, aut eidem assistenti, vel alicui POTENTIAE NATURALI MOTRICI INTRINSECAE. Atqui talis facultas motrix seu animalis seu naturalis, facilius in terra ponitur, quam in coelo: terra enim globosa est et intus plena et angusta, speciemque quandam cordis habet; coelum amplissimum et excavatum, per quod hanc facultatem diffundi oportet circulariter; cum e contrario possit anima aliqua in Terrae centro poni radicata, secundum naturam suae essentiae spiritualis indivisibilis; indeque velut e corde humano per speciem sui continuata excurrere in omnes globi sui partes; vel si facultas motui praeficitur, ea potest in axem terrae (solidae quippe existentis) aut in lineas axi parallelas, aut circa axem circumductas exporrigi, suumque corpusculum comminus urgens movere, sine debilitatione ex longissima virium diffusionem (*Epitome*, cit., I, Pars V, p. 83)²⁴.

La possibile obiezione che, data l'inerzia della materia, questo movimento non sarebbe veramente naturale, provoca una serie di approfondimenti a proposito delle sue possibili cause, in cui se ne fa il repertorio passando dalla più estranea alla più interna; il procedimento porta Kepler a ricorrere alla teoria dell'impeto, pietra di paragone e termine di assimilazione di tutta la discussione, ma anche causa per eccellenza non-naturale. L'interpretazione che egli ne dà nell'*Epitome*, molto lontana da quella propria degli impetisti tradizionali e del suo stesso ispiratore Cusano, anche se si ritrova identica in Bacone (*Cog. De Nat. Rerum*,

²³ Si veda anche *Epitome*, GW VII, IV, Pars II, pp. 302 e 304, conforme a *Astronomia Nova*, GW I, Pars III, cap. 34, p. 244, più vago: alcune ambiguità sembrano dipendere dal fatto che si può fare una differenza fra la resistenza esercitata dal corpo proprio, che impedisce una rotazione a velocità infinita, e quella esercitata dal pianeta esterno, che serve solo a rallentarlo rispetto alla velocità di rotazione della *species* solare, resa già finita dall'opposizione del corpo solare.

²⁴ Che le fibre facciano da punto di appoggio emerge con più chiarezza poco dopo: «Nam volutionis facultas nidulatur in his ipsis totius globi filamentis, circa axem circulariter, aequali undique pondere, circumjectis, quibus innixa corpus torquet», *Epitome*, cit., GW VII, I, Pars V, p.87

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

III, pp. 30-31),²⁵ diventa perciò esemplare; essa esclude il reale insediamento di un principio di movimento nel corpo che riceve l'impressione, proponendo come causa della continuazione del movimento una serie di spinte successive, come quelle di una serie di archi che vengono allentati, esercitate dalle particelle del corpo mosso l'una sull'altra, particelle che si comportano reciprocamente come motori esterni appoggiati l'uno all'altro.²⁶ Non è quindi strano che la teoria dell'impeto sia il tipo su cui si modella tanto la spiegazione del movimento di rotazione su se stessi dei corpi celesti, quanto l'azione del Sole nello spingere i pianeti, e che l'aderenza della specie motoria nel caso del proiettile non sia diversa dalla presa esterna a distanza che esercita quella del Sole sui pianeti. Si comprende dunque che se la potenza naturale è come un impeto, questo paragone gioca a favore della trasformazione di ciò che doveva essere naturale in violento, piuttosto che viceversa.

Passando poi per il richiamo alla funzione della materia per la fissazione dell'*impetus* nei movimenti violenti, e nonostante gli ostacoli al suo permanere derivino dal corpo proprio più che dall'esterno, Kepler arriva a mostrare come il movimento di rotazione non sia avventizio perchè è impartito al proprio corpo dalla forma, termine che viene equiparato alla facoltà, a sua volta identificata all'anima, per cui questo movimento ha la stessa naturalità di quello degli animali, in cui facoltà, forma, anima risultano difficilmente distinguibili a causa della loro comune dimensione attiva (*Epitome*, cit., I, Pars V, p. 89).²⁷ Egli conclude prospettando un vero e proprio collasso delle cause estrinseche su quelle intrinseche, cioè potenza naturale e anima, per evitare conclusioni troppo materialistiche. Infatti se qui la potenza naturale viene letta come *facultas corporea*, di fatto essa coincide con la forma corporea speciale in cui si trasforma la *species motus* impressa da Dio nel corpo della Terra, ovvero con la *informatio circularis* che gli conferiscono le fibre. La facoltà sarebbe allora una proprietà delle fibre in grado di dominare la materia degli astri. Questo non significa, però, che qualcosa di materiale possa muoversi da solo: Kepler, che sa di essere arrivato molto vicino a questa conclusione, si difende con una distinzione fra la forma corporea in senso proprio, cioè la struttura fibrosa

²⁵ «Quod ut fiat cioè la liberazione dalla pressione esterna], *partes singulae, facto principio a parte pulsata, se invicem non secus ac vis externa protrudunt ac urgent; et fit continua et intensissima (licet minime visibilis) partium trepidatio et commotio. Atque hoc videmus fieri in exemplo vitri, sacchari et hujusmodi rerum fragilium; quae si mucrone aut ferro acuto secentur aut dividantur, protinus in aliis partibus, a tractu mucronis remotis, quasi in instanti dirumpuntur. Quod evidenter demonstrat communicationem motus pressurae per partes succedentes [...]. Neque tamen ipse motus, quando per omnia turbat et percurrit, sub aspectum venit, donec aperta fiat effractio sive continuitatis solutio [...]. Evidentissimus autem hujusce motus effectus cernitur, in perpetuis conversionibus sive rotationibus corporum missilium dum volant. Siquidem ea procedunt utique, sed progressum suum faciunt in lineis spiralibus, hoc est procedendo et rotando [...]. Namque pressura corporis affatim motum in partibus sive minutis ejus excitat, ut se quacunque via expediant et liberent. Itaque corpus non solum in linea recta agitur et provolat, sed undequaque experitur, atque ideo se rotat; utroque enim modo ad se laxandum nonnihil proficit. Atque in rebus solidis subtile quidam et abditum; in mollibus evidens et quasi palpabile est. Nam ut cera vel plumbum, et hujusmodi mollia, malleo percussa cedunt, [...] eodem modo et corpora dura sive renitentia fugiunt». Cfr. *Novum Organum*, II, 36, I, 301-302 e II, 48, I, 332; *Sylva Sylvarum*, I, 9, II, 341-2.*

²⁶ «si species motus ab extra illati, potest abstrahi a causa movente, imprimique in corpus Turbinis mobile, per quassationis seu fluctus vim (durch den Schwung) et in eo durare aliquamdiu, non obstante, quod in eo tantum est hospes; sic ut corporis partes in motu constitutae alia aliam incitet, veluti motrix existeret ipsa: donec continuis offensionibus Turbinis, haec species motus victa, temporisque diuturnitate debilitata, paulatim emoriatur», *Epitome*, GW VII, I, Pars V, pp. 88-89.

²⁷ Si confronti con *Epitome*, GW VII, IV, Pars III, p. 331, in cui si sostiene che i movimenti dei corpi non sono *opus* della mente, ma della natura, cioè della «naturalis potentia corporum, aut animae secundum illas corporales potentias uniformiter agentis».

NICOLETTA SCIACCALUGA

del corpo, e la forma della circolarità, la sola dotata di una facoltà motrice. Ma le forme geometriche nude e crude non sono soddisfacenti come cause, anche se il concetto di forma mostra qui ancora tutti i suoi legami con quello aristotelico; per fondare un'azione non si può che risalire ancora a un'anima, la quale sola può veramente distinguersi dalle fibre e dall'*informatio corporea* che esse rappresentano e usarne come punto di appoggio per muovere. In definitiva, contro l'azione nullificatrice della materia, solo l'anima può garantire fino in fondo la costanza nel tempo e nell'intensità del movimento della Terra, «quia anima quidem de sese secundos emittit actos sine damno fontis, cum sit Entelechia seipsam continenter reficiens: forma vero corporea temporibus subjecta est, nec sine detrimento perennat ne ipsa quidem, licet insensibiliter marcescat, ob temporis diurnitatem; secundum illud, Mors etiam saxi marmoribusque venit» (*Epitome*, cit., I, Pars V, p. 91).

La convergenza fra anima e potenza naturale fa sì che comprendiamo come dietro la nozione di potenza usata da Kepler non stia certo la potenzialità nel senso di passività o di latenza, tipica dell'aristotelismo, ma piuttosto la fusione neoplatonica fra potenza ed *energeia* che consiste in una forma di predominanza dell'agire. Essa è dunque una potenza il cui atto (*energeia*) è ciò di cui lei stessa ha il potere di per sé (PLOTINO, *Enneadi*, II, 5, 25), una specie di attualità che è potenza di tutti gli atti possibili e che sta dentro ogni atto senza esaurirvisi,²⁸ nella particolare versione secondo cui essa non procede al proprio atto con uno sforzo più o meno intenso, ma è infissa in esso, e dunque il mutamento presuppone la molteplicità. Sulla stessa linea, coerentemente, si pongono i passi in cui la forza con cui il Sole trascina i pianeti, che dopo verrà compresa fra le potenze naturali, viene chiamata *actio seu energeia naturalis* (*Epitome*, GW VII, IV, Pars II, pp. 302 e 333), o altre facoltà (di riscaldare: *Epitome*, cit., IV, Pars I, p. 259) o azioni o movimenti (nelle parti del corpo del Sole)²⁹ vengono detti energie. Kepler cerca talvolta di mantenere una distanza fra le forze e le potenze naturali e l'anima, che ne è la fonte, ricordandosi che l'anima è connessa con delle mutazioni spontanee (*Epitome*, IV, Pars II, p. 299)³⁰, ma l'esigenza di costanza che essa deve soddisfare sul piano della fisica astronomica è più forte rispetto a quella di originalità di manifestazioni. Specialmente per quel che riguarda le forze elementari, non sussistono i motivi (intermittenza di esercizio) che imponevano una separazione fra atto primo e atto secondo; la loro continuità fondata sulla circolazione di una attività originaria mostra quel che potrebbe rappresentare la saldatura di quest'ultima con una concezione diversa di materia, sostegno e non più ostacolo di tale attività. La trasformazione della materia porterebbe all'eliminazione del bisogno dell'intervento di qualcosa di immateriale e trascendente nello svolgimento delle azioni

²⁸ Si veda al proposito J. M. NARBONNE, *Plotin, Descartes et la notion de causa sui*, «Archives de philosophie», 56, 1993, pp. 177-195, 183-185. Quel che distingue il neoplatonismo da Kepler è che in quello la quantità del corpo in genere non partecipa positivamente alla definizione del valore della potenza, ma solo alla sua attenuazione.

²⁹ Un uso già presente in vari luoghi nei *Paralipomena*.

³⁰ Dove si afferma che macchie solari e facule mostrano che nel Sole c'è un'anima, non una *forma inanima*, poiché «non unam continuam et perpetuo uniformem esse *energiam* in omnibus corporis Solaris partibus, sed admittere motum et variationem et vicissitudines, fierique talia in globo Solis, qualia in globo Telluris, mutatis mutandis [...] quae vicissitudines cum sint perennes, sapiunt animae potius praesidium, quam formae simplicis».

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

naturali, soprattutto tenuto conto che l'*energeia* rappresenta il compimento dell'essenza o della natura di ciò di cui è *energeia*. Di conseguenza, i corpi possederebbero una natura autonoma e attiva di per sé: il problema rimarrebbe la singolarità di tale natura, particolarmente incompatibile con il fenomeno dell'urto.

Comunque possano andare le cose a questo proposito, la natura, che rimanda al corpo e alla materia, rimane inferiore alla forma e alla vita.³¹ Kepler, quindi, sviluppa il tema dell'attivazione della potenza a proposito della sola anima, per quanto la sua sostanza concreta sia una fiamma materiale senza cui pare non possa essere un individuo. Oltre a ciò, egli introduce ancora un *décalage* che separa il suo essere *energein* dall'*energeia* autosussistente di livello superiore da cui defluisce o viene irradiata continuamente, cioè Dio, e in questo scarto si apre lo spazio ontologico per la posizione della materia come resistenza, del movimento come passione e del tempo come dispersione ontologica (*Harmonices Mundi*, GW VI, Liber IV, cap. 7, p. 271).³² Proprio questi ultimi fattori fanno sì che il non esaurimento delle forze dell'anima sia una ricostituzione continua che imposta il problema di una specie di creazione dal nulla delle forze stesse, e nello stesso tempo riporta in primo piano la questione della somiglianza fra il movimento della Terra e quello degli animali. Kepler sa bene che il movimento di questi ultimi genera una fatica; tuttavia egli ritiene sorprendentemente che le vicissitudini dei corpi animali producano una fatica che non si proporrebbe in seguito alla perpetua tendenza alla quiete del globo terrestre:

Animalia defatigationis suae causas habent evidentes in conditione suorum corporum, quae suas habent vicissitudines, non vero in Anima motrice: tales / vero causae desunt in globo Telluris, qui ad motum, vel quietem potius, est perpetuo dispositus aequaliter. Nam privativae habitudines in materia, durabiliores sunt quam positivae, formarum soboles, quae expirare possunt. (*Epitome*, cit., GW VII, I, Pars V, pp. 91-92).

Quando si arriva a trattare del Sole, la *potentia naturalis* con cui agisce la sua anima si trasferisce automaticamente dall'interno all'esterno, e diviene la causa che conduce in giro i corpi planetari lottando contro la loro inerzia materiale, proprio come in primo luogo lotta contro quella del proprio corpo. In questo estendersi al di fuori del proprio corpo, essa genera per mezzo di un misto di attrazione, repulsione e semplice trattenimento, le orbite ellittiche in seguito al variare delle distanze fra Sole e pianeta (*Epitome*, cit., IV Pars II, p. 302). La *potentia naturalis*, quindi, comprende la *vis versoria* magnetica del Sole, cioè quella che

³¹ Si ricordi il brano già citato a proposito dell'inerzia materiale: esso si conclude così: «Inde vero ex situ et quiete sua ut emoveatur, opus est illi *potentia aliqua*, quae sit amplius quippiam, quam sua materia et corpus nudum, quaeque inertiam hanc ejus naturalem vincat. Nam talis facultas jam est supra naturae ingenium, formae soboles, aut vitae index», *Epitome*, GW VII, IV, Pars II, p. 296.

³² «Relucet igitur in Anima Telluris, imago quaedam circuli Zodiaci sensibilis, totiusque adeo firmamenti, vinculum sympathiae rerum coelestium et Terrestrialium; relucet multo maxime in illa Archetypi omnium ipsius muniorum, omniumque motuum, quibus corpus suum quocumque sensu moveat: quam alii *dunamin*, ego *energeian* lubentius nominaverim. Est enim *animarum essentia* haec, est *veluti rusis quaedam hujus flammae ista*, quod semper ita sunt comparatae secum Animae ipsae intus, ac si agerent id, cui peragendo factae sunt, sive actu potiantur instrumentis corporis, sive impediuntur. Deus quippe est substantialis Energia, et ipsa hac energia subsistit (ut de divinis humano more balbutiam): et *imaginis igitur divinae essentiae en to energein consistit, ut flammae en to ruen*: ut nisi Deus aeternum illam sustentaret, irradiando ejus *veluti materiam, subito desitura extinguendaque fuerit*. Quamquam ad individuationis suae principium non tantum corpus, cui regendo praeficitur, sed etiam haec ipsa materialis (quam prius descripsi) particula sui requiratur, distinguens illam a caeteris Animabus».

NICOLETTA SCIACCALUGA

nell'*Astronomia Nova* era una *vis corporalis*, se non *materialis*, e il rinnovarsi della polemica contro l'intervento di una mente nell'amministrazione della forza stessa richiama la separazione fra naturale e corporeo da una parte e animale dall'altra (*Epitome*, cit., p. 298). Le stesse *potentiae naturales* sono allora qualificate di *materialis*, nonostante qui, dopo la discussione a proposito della rotazione della Terra, tale separazione sia poco sostenibile.

Tuttavia la particolare origine della nozione di *potentia naturalis*, cioè il suo ruolo di facoltà propria di un organo e in questo senso a lui interna, fa sì che Kepler parli equivocamente di *vis insitae* e di potenze naturali dei corpi, specie planetari, come cause dei loro movimenti anche quando ci aspetteremmo una loro negazione, poichè sappiamo che i pianeti si muovono solo perchè spostati dal Sole. E' interessante notare che l'esempio più evidente di tale ambiguità si trova paradossalmente proprio nella polemica contro l'animismo dei pianeti, in cui alle anime motrici vengono contrapposte delle potenze naturali come principi di traslazione.³³ In base a ciò si potrebbe sospettare che il trasferimento di ogni forza capace di traslazione nel Sole non fosse ancora un fatto compiuto e che si trovino qui i riflessi della posizione dell'*Astronomia Nova*, ma è più probabile che il verbo che indica il movimento nel testo considerato e trascritto in nota sia passivo non a caso. In questo modo esso sarebbe indice del fatto che una parte delle potenze naturali rientra fra le potenze passive che stanno dalla parte della materia, riconoscibili come configurazioni dei corpi in grado di generare la *cognatio* globale e l'amicizia o inimicizia particolare fra quelli, presentate in contrapposizione alla potenza attiva, che muove effettivamente ed è più simile alla forma e all'energeia, laddove Kepler cerca di illustrare meglio uno degli aspetti della forza con cui il Sole muove i pianeti in analogia alla simpatia magnetica:

Sicut duo sunt corpora, movens et motum, sic sunt etiam duae *potentiae*, quibus motus administrantur, altera est *passiva et magis ad materiam vergens*, similitudo scilicet corporis planetae cum corpore Solis, in forma corporea; et pars quidem corporis planetarii, amica Soli, pars opposita inimica: altera potentia est *activa et magis formam sapiens*, scilicet quod corpus Solis vim habet attrahendi planetam parte ejus amica, repellendi parte inimica, retinendi denique, si fuerit sic situs, ut neque amicam partem Soli obvertat, neque inimicam (*Epitome*, cit., GW VII, IV, Pars II, p. 300).

Per la prima volta l'associazione fra potenza naturale e materia, invece che fra potenza naturale e anima, trascinerrebbe la potenza verso il suo senso aristotelico.

Alla conclusione del quarto libro, Kepler respinge ancora una volta l'ipotesi di riconoscere nelle potenze naturali delle semplici qualità dei corpi, e di eliminare oltre alle menti raziocinanti anche le anime per far fare tutto alle fibre e alle specie immateriali, distinguendo al contempo il suo ricorso alle anime da quello degli animisti più tradizionali. Questi ultimi, infatti, si servono dell'anima come scorciatoia della spiegazione scientifica, rendendola capace di realizzare per mezzo di forze occulte compiti di cui mancano i mezzi materiali o che sono impossibili secondo le leggi della natura. Invece Kepler ha prima approntato

³³ «E contrario vero *potentiae naturales*, insitae corporibus ipsis planetarum, praestare hoc possunt, ut planeta de loco in locum transferatur», *Epitome*, cit., GW VII, IV, Pars II, p. 295; cfr. *ivi*, Pars III, p. 329.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

tutti i meccanismi corporei che rendessero possibili i movimenti celesti, e ha aggiunto l'anima come principio di movimento, necessario perchè questo non può risiedere né nella materia inerte né nella conformazione geometrica pura e semplice. La perturbazione arrecata alla spiegazione scientifica è minima, perché si tratta di un'anima di genere inferiore, «*quae solum impetum (veluti quandam motus materiam) affera[n]t, uniformi contentione virium, sine mentis ope; leges vero (seu formam) motuum in ipsis invenia[n]t corporibus; mente quidem, et ea non sua sed Creatoris, in ipso mundi principio, semel conformatis, et ad tales motus efficiendos attemperatis*» (*Epitome, cit.*, IV, Pars III, pp. 354-355).

4. La critica di Beeckman a Kepler

In questo quadro si innesta la contestazione che Beeckman muove alle posizioni di Kepler, di cui pure sembra accettare molte conclusioni. Da una adesione estremamente precoce all'atomismo egli aveva derivato, in un modo mai chiarito, la convinzione della continuazione spontanea del movimento inteso come traslazione nello spazio e proprietà connaturata dei corpi, che non trovava in essi alcun impedimento assoluto. Entrambe le posizioni lo portavano ad attaccare alcune delle tesi centrali di Kepler. Prima di tutto egli negava la pertinenza dell'intervento di qualunque tipo di *species* immateriata sonora (*Journal, cit.*, III, p. 66-67, a proposito dell'*Harmonices*), luminosa (ivi, pp. 68-69, 74) o motrice (ivi, pp. 99-100), e in tutte queste occasioni, presentava sempre la stessa obiezione: come fa qualche cosa di immateriale a produrre un effetto su e soprattutto a muovere qualche cosa di materiale, e come eliminare da ciò delle tracce di finalismo, poichè questa *species* agirebbe solo sui corpi cui è destinata senza influire, per esempio, sull'etere interposto, che è anch'esso materiale? Inoltre, nonostante anch'egli volesse arrivare a una fisica matematizzata, trovava piuttosto incredibile l'armonia geometrica onnipervasiva che Kepler pretendeva di riscontrare nel mondo; questo, invece, sarebbe stato costituito «*magis fortuito Dei jussu*», ovvero secondo delle forme di autoorganizzazione spontanea nel tempo, sebbene condizionate dal conferimento del movimento alla creazione e da un iniziale, ma sempre meno esteso man mano che Beeckman procedeva nell'approfondimento delle potenzialità esplicative dell'atomismo, intervento divino nella configurazione geometrica degli atomi (ivi, pp. 120-121).

Però quello che soprattutto gli sembrava manchevole nella teoria kepleriana era la necessità di un continuo impulso da parte del Sole per fare muovere i pianeti, ciò che negava il suo assioma fondamentale: «*omnia semel mota, semper moveri nisi impediuntur*», come egli nota quasi subito fra agosto e settembre 1628 (ivi, p. 74). Sul momento l'entusiasmo prodotto dalla sollecitazione rappresentata dal confronto con le proposte kepleriane è così grande che Beeckman progetta per la prima volta di mettere per iscritto in modo sistematico il suo proprio *systema mundi*, fondato esattamente su questo diverso principio; esso non sarebbe incompatibile con le conquiste kepleriane, tanto è vero che Beeckman cercherà poi di integrarvi, per abbandonare successivamente questa strada, alcuni suggerimenti circa il ruolo delle forze attrattive e repulsive magnetiche. Questa intenzione non ha seguito né ora né mai, probabilmente perché Beeckman, che non aveva il nerbo del pensatore sistematico, si lascia scoraggiare dalle difficoltà che via via si prospettano e dall'affollarsi di altre questioni. Per un po' Kepler viene abbandonato, ed è proprio in seguito all'incontro con Descartes che Beeckman torna ad interessarsi a Kepler e alle sue concezioni dinamiche.

NICOLETTA SCIACCALUGA

Subito dopo le note che riportano le comunicazioni delle scoperte cartesiane, infatti, compare una citazione dalla seconda edizione del *Mysterium* (mai nominata altrove e non ricordata nell'elenco dei libri di Beeckman)³⁴ a proposito della fissità della direzione dell'asse di rotazione, spiegata da Beeckman come una conseguenza del moto di avanzamento del pianeta e della sua conservazione, senza fare intervenire facoltà o inclinazioni naturali. La citazione si conclude con un'osservazione significativa per chi è familiare con Descartes: «Quod vero hunc pertinet, quies, quam vocat, tam naturalis est et tam distincte ab intellectu comprehendi potest quam duo et tria esse quinque» (ivi, p. 99). Dato che questo linguaggio non trova altri esempi in Beeckman, l'inciso conforta l'impressione che Kepler fosse oggetto di intense discussioni fra i due amici-filosofi.

Immediatamente dopo si ha una sequenza continua di osservazioni che si rivolgono di nuovo all'*Astronomia Nova* e ai *Paralipomena*, seguite da un breve intervallo e poi ancora, a partire dall'inizio del periodo marzo-giugno 1629, dalle note sull'*Epitome*. Da questi frammenti si ricava che Beeckman ha ripreso in mano l'*Astronomia Nova* concentrandosi proprio sui problemi che nascevano dalla negazione della sua versione del principio di inerzia, che, ricordiamolo, valeva tanto per i movimenti rettilinei che per quelli circolari, e aveva proprio per questo trovato la sua prima applicazione come sostegno della possibilità e del perdurare dei moti celesti, specie in un universo copernicano (op. cit., p. 10, nel 1613, per spiegare il moto dei cieli genericamente e pp. 104-105 per l'applicazione copernicana). Ora egli specifica che le teorie di Kepler porterebbero a un aumento all'infinito della velocità di rivoluzione dei pianeti, cosa assurda anche per mancanza di osservazioni che si discostino da quelle degli antichi; nel caso si dovesse ammettere che sia il Sole a muovere i pianeti nel modo proposto da Kepler, Beeckman cerca di tamponarne le conseguenze nel quadro inerziale con l'attrito dovuto all'incontro con la materia che fluisce da tutti gli astri negli spazi celesti, cosicché, pur essendo spinto da una forza esterna, ogni pianeta si stabilizzerebbe infine su una velocità costante, proprio come un corpo che cade raggiunge il *punctum aequalitatis* nella velocità di caduta a causa dell'attrito dell'aria (ivi, p. 117).

Queste posizioni di Beeckman sul movimento dovevano quindi essere ben note a Descartes, ma a questo punto gli doveva essere ben noto anche il modo in cui la formulazione di una versione incompleta del principio di inerzia, che prevedeva la perseveranza spontanea dell'effetto di movimento o traslazione a una certa velocità in un corpo mosso (incompleta sia per la succitata estensione al movimento circolare, sia perché non considera l'identità e l'indistinguibilità fra movimento e quiete, anzi in certo modo la esclude, dato che li tratta come due comportamenti del tutto diversi, anche se entrambi perseveranti, rispetto allo spazio assoluto, sia esso finito o infinito, in cui si trovano i corpi), si era in lui convertita implicitamente in quella in parte consequenziale, ma non del tutto equivalente, della conservazione del movimento, misurato con 'mv' vettoriale, nel suo passaggio da un corpo a un altro, aprendo così la strada all'insorgere di nuove difficoltà. Una derivazione delle leggi dell'urto per il caso degli urti completamente anelastici e limitata-

³⁴ Oltre al *Journal*, altre informazioni sulle letture di Beeckman in E. CANONE, *Il Catalogus Librorum di Isaac Beeckman*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1991, 2, pp. 131-159: naturalmente non è detto che nel catalogo siano compresi tutti i libri di proprietà di Beeckman.

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

mente a urti fra corpi posti sulla stessa retta, infatti, era stata trovata da Beeckman a partire da considerazioni di statica piegate al sostegno del rifiuto di ogni dinamica di tipo aristotelico o kepleriano, che gli avevano consentito di definire una quantità del movimento scollegabile da un corpo dato a partire dalla causa movente. L'assioma su cui egli si era appoggiato, infatti, era «maximum corpus movetur a minima vi» in assenza di peso, attraverso il quale si eliminava la lettura della difficoltà a muovere il corpo come forza statica opposta da sottrarre.

Questo risultato era stato registrato proprio poco dopo la partenza di Descartes nel 1618, e sembra difficile che Beeckman non ne avesse fatto cenno a quest'ultimo nelle lettere che allora si scrivevano o che non gliel'abbia comunicato nel 1628-29, visto che Descartes ha avuto accesso al *Journal*.³⁵ Ancor meglio, si potrebbe ipotizzare che i suoi appunti registrino il prodotto di conversazioni comuni, poiché c'è un filo conduttore continuo che parte dalla proposta iniziale del problema della caduta nel vuoto fatta a Descartes e passa alla postulazione del *punctum aequalitatis* per giungere infine alla ricerca delle leggi dell'urto anelastico, le quali potrebbero essere la spiegazione di come si arriva al *punctum aequalitatis* e un modo per calcolarlo.³⁶ Di queste conclusioni, però, Beeckman era intenzionato a trovare anche una spiegazione più ampia e filosofica, senza limitarsi ai semplici calcoli.

A questo proposito, è noto che fin dall'inizio la speculazione beeckmaniana era stata associata a un vigoroso tentativo di liberarsi dall'impetismo negando che all'origine della conservazione del movimento si dovesse porre l'esistenza di una qualunque *vis impressa* o di una qualunque sovrastruttura ontologica che comportasse l'ammissione, fra quelle necessarie all'analisi della realtà, di entità indefinibili e inespugnabili; di contro a ciò, Beeckman aveva preferito ricorrere, con una fraseologia ambigua, all'idea che ciò che è mosso, ma anche il movimento, non potesse mutare senza una causa. Per quanto diventi oggetto separato di analisi, il movimento viene quindi assimilato a una autentica cosa mondana soggetta a una versione del principio di causa, fatto dal quale risulta che esso, nella sua permanenza indipendente, tende ad acquisire uno statuto ulteriore alla sua dimensione puramente geometrica e relazionale secondo cui era un nulla fisico sottratto alla causazione.³⁷ Tuttavia l'impegno cosmologico del principio inerziale e la garanzia di au-

³⁵ Beeckman nel 1634 scriverà infatti: «1 Aug. 1634. D. Martinus Hortensius in illustri Amstelodamensium schola mathematicum professor, vidit et cum iudicio percurrit librum hunc meditationum mearum, post D. des Cartes et D. Mersennum tertius» (*op. cit.*, III, p. 354).

³⁶ Descartes sapeva che la forza di muoversi di un corpo era valutabile con mv già nel *Monde* (AT XI 67), ma non la usa per quantificare gli urti.

³⁷ «Imaginandum est tibi vacuum in quo omnia moveantur celerius et tardius *pro quantitate moventis causae*. Sic Sol, quamquam non statuitur coelo alligari, quia tamen nec propius ad centrum sui circuli imaginarij accedere, nec longius ab eo abesse potest quam nunc jam abest, semel motus semper movetur secundum *celeritatem moventis causae*, cum Solem moveret et quidem circulariter velut si ex radio penderet. Sic lapis, projectus in vacuo, perpetuo movetur; obstat autem ei aer, qui novus semper ei occurrit, atque ita efficit ut motus ejus minuatur. Quod vero Philosophi dicunt *vim lapidis imprimi, absque ratione videtur. Quis enim mente potest concipere quid sit illa, aut quomodo lapidem in motu contineat, quare in parte lapidis sedem figat?* Facillime autem mente quis concipiat, in *vacuo motum nunquam quiescere, quia nulla causa mutans motum occurrit*; nihil enim mutatur absque aliqua causa mutationis. Sic, si rem rei superponas et utrasque simul moveas, alterutramque subito retrahas, altera nihilominus in motu perseverabit»: *op. cit.*, I, pp. 24-25, 4/1614. Cfr. a Mersenne, 30 aprile 1630, IV, p. 186. In questo Beeckman risulta vicino alle posizioni dei maestri gesuiti di Descartes e di Galilei, anche se la sua formazione ha seguito altre strade; al proposito si può vedere W. A. WALLACE, *The concept of motion in the Sixteenth Century*, in *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth Century Sources of Galileo Thought*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1981, pp. 64-77.

NICOLETTA SCIACCALUGA

tonomia e di regolarità che esso dava alla natura avevano generato la convinzione che il movimento presente nel mondo dovesse essere indistruttibile in un senso più forte, e cioè in un modo che superasse i confini ristretti del singolo corpo.

La giustificazione della convinzione dell'indistruttibilità del movimento negli urti sembra essere stata condizionata da una nuova applicazione del principio di causa, poiché anche il movimento era stato fatto rientrare nel campo d'azione dell'assioma tradizionalmente atomista «*nihil ex nihilo, nihil in nihilum*», cioè di quella variante del principio di causa che serviva a sostenere la costanza dell'ente e nello specifico, della quantità di sostanza corporea («*Nihil igitur aut motus aut substantiae perit in mundo*», *op. cit.*, II, pp. 138-9, 11-22/11/1620). Tutto questo significava che, poiché nulla impediva che il movimento ridotto a puro spostamento e quindi a una relazione spaziale, sparisse nel nulla, non essendo di per sé nulla (come è ammissibile in una prospettiva ockhamista), una sua piena indistruttibilità sembrava poter essere garantita solo se il movimento era visto come qualcosa che andava oltre la pura traslazione con una certa velocità e direzione, che con ogni evidenza variava negli urti, e anche oltre la sua combinazione con la *corporeitas*, che essendo un vettore poteva arrivare all'annullamento. Bene o male questo significava inoltre riconoscere al di sotto dei vari spostamenti realizzati dai diversi corpi un principio che non era né l'effetto né il sintomo del movimento, ma doveva fondarlo immanentemente in una materia che lo sosteneva e non lo aboliva; tuttavia Beeckman non era mai riuscito ad arrivare a una concezione che soddisfacesse queste esigenze.

Se Descartes era a conoscenza di tutto questo, doveva allora essere consapevole anche dei problemi che la posizione di Beeckman lasciava irrisolti, e che conseguivano da questa assenza di una fondazione sufficientemente forte della continuità del movimento, capace di renderlo il frutto di una attività ineliminabile. Fra queste conseguenze non c'era solo l'ammissione della *quies media* fra tutti i movimenti successivi che procedono in direzioni opposte, e quindi anche al momento del contatto nel rimbalzo, cosa che rendeva difficile capire come il movimento riprendesse, ma, come si è accennato, anche del fatto che in un urto frontale fra due corpi di eguale 'movimento' il risultato, tenendo conto anche della vettorialità del movimento stesso, era l'arresto di entrambi: «*Quae aequalia aequali celeritate sibi mutuo occurrunt, directe quiescunt, abrogato utriusque motu*», (*op. cit.*, I, p. 266, 23/11-26/12/1618; in seguito la cosa viene estesa all'incontro frontale fra corpi di eguale forza, cioè valore di 'mv' vettoriale). Quest'ultimo punto era profondamente in contrasto con l'intuizione di una permanenza eterna nel mondo degli effetti di spostamento reciproco fra corpi, comunque essi fossero distribuiti, che era alle spalle della stessa idea beeckmaniana dell'inerzia, poiché portava a ipotizzare un tipo particolarmente radicale di morte cinetica dell'universo (oltre al rallentamento derivante dall'affollamento di atomi nel vuoto in cui tutto è collocato, sufficiente a generare attriti potenti) confutata dall'esperienza quotidiana. In questo senso il *semper movetur* del movimento implicava che il fondamento di tali effetti, nerbo delle trasformazioni naturali, fosse qualcosa di positivo e non azzerabile, nonostante l'irrimediabile correttezza dei calcoli, cioè un principio non misurato da vettori e non legato a una sola intensità. Si trattava di poterlo determinare chiaramente e di trovare anche una conformazione della materia che lo rendesse possibile.

Beeckman aveva escogitato varie vie per sfuggire alle sue conclusioni, dalla capacità dei grandi corpi di imprimere il loro movimento velocissimo alle particelle più piccole, senza perderne troppo del loro (*op.*

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

cit., I, p. 267, 23/11-26/12/1618), all'ipotesi di una specie particolare di atomi, gli ignicoli, depositari di nuovo di un movimento velocissimo e in grado di rianimare i movimenti altrui per accensione o perché alla base dell'elasticità nei corpi porosi e quindi della restituzione del movimento ricevuto (per esempio *op. cit.*, III, pp. 25-6, 30/10-4/11/1627), oppure all'uso della meccanica per trasformare un movimento lento in un movimento veloce (*op. cit.*, III, pp. 363-4, 1/8-15/10/1634), modello ripreso da Descartes per spiegare come l'uscita laterale della materia sottilissima e sottile, quando viene compressa da particelle maggiori, le faccia acquisire velocità (per es. *Monde*, AT XI 52). Si trattava di soluzioni fondamentalmente insoddisfacenti, in specie quella che chiamava in causa l'elasticità, di cui Beeckman non poteva fare una caratteristica intrinseca dei corpi a causa della sua fedeltà alla durezza degli atomi democritei, e che pertanto o rinviava a un *regressus ad infinitum* (con il rimando a particelle sempre più piccole che riconferiscano turgore ai pori delle particelle ospiti), o non era valida per gli urti fra corpi semplici e fra gli stessi ignicoli. Di conseguenza se già il meccanismo di scorrimento per mezzo del quale questi ultimi potevano rendere i corpi composti elastici aveva il limite di funzionare solo se c'era una concentrazione abbastanza alta di particelle minime, si arrivava inoltre al paradosso che proprio i corpi che dovevano spiegare l'elasticità degli altri non erano in grado di giustificare la propria e dunque avrebbero dovuto fermarsi negli urti frontali ben prima di riuscire a garantire la continuazione del movimento macroscopico; il loro caso era identico a quello degli urti frontali nel vuoto assoluto, che restava così indeciso, pur essendo l'unico in cui la conservazione del movimento poteva applicarsi nella sua pienezza.

Sotto un altro rispetto, Beeckman aveva battuto invece la strada di collegare la continuità del movimento in quanto grandezza matematica e la sua autosufficienza esistenziale, ciò che lo aveva portato ad opporsi a certe interpretazioni 'discontinuiste' del movimento e della velocità proposte da altri atomisti in analogia con la parcellizzazione della materia (Scaligero o Basson). Di contro a questi, egli si era affidato alla speculazione matematica di Stevin, sebbene questo passo non si associ mai a un rifiuto esplicito della *quies* intermedia fra movimenti in sensi opposti. Tale continuità si collegava fra l'altro alla continuità del tempo, come in Aristotele, e costituiva un elemento mirabile o inintelligibile nel movimento stesso, alla base della regola inerziale, ma anche, proprio se il movimento era preso in se stesso, della sua più generale conservazione e indistruttibilità:

Pondus dixerunt corporeitatem, mensuram spacium quodlibet; ex atomo vero spacij et temporis oritur motus omnis aequalitas ejusque secundum solas quietes variatio. Unde id, quod ante toties ursi *de motus semel inchoati perpetua continuatione*, omnino everteretur. Quod tamen multo est verisimilius. Cur enim id quod in vacuo movetur semel, aliquando quiesceret? Quod tam necessarium videtur quam si id quod semel quiescit, semper quiesceret, quamdiu ab alio non moveretur. *Etsi igitur in motu non nihil sit quod non intellegimus, et tamen, datum, non minus absurdum videtur negare [sic, per affirmare] per se posse quiescere, quam corpora evanescere in nihilum* (*op. cit.*, II, pp. 245-6, 16/4-6/7/1623).

Per sostenere questa indistruttibilità, in mancanza di ogni soluzione migliore e più articolata, l'ultimo appunto di Beeckman, nel 1634, arriverà a stabilire per via intuitiva una totale inversione di ciò che egli aveva sostenuto fino ad allora sugli urti frontali fra corpi di eguale forza: almeno in questo caso sono gli urti anelastici a non esistere, poiché in realtà ogni urto del genere è elastico, semplicemente trova un qualche impedimento momentaneo alla restituzione alla realtà del movimento che ne salva la reale conservazione. In realtà, nonostante la sua preoccupazione per gli attriti, ammettendo un riferimento spaziale assoluto, egli

NICOLETTA SCIACCALUGA

non si era subito pienamente reso conto che in qualunque urto anelastico va comunque perduto un effetto di movimento, cioè quello fra i due corpi che dopo l'urto procedono uniti, poiché ogni urto anelastico è un urto fra corpi di forza eguale posti sulla stessa retta, se si sceglie opportunamente il punto di riferimento nel centro di massa del sistema, secondo cui 'mv' vettoriale totale = 0. Nell'urto anelastico Beeckman aveva accentuato sempre piuttosto il lato del movimento impartito a ciò che prima era fermo rispetto allo spazio mondano, che quello del rallentamento necessario anche senza urti frontali, e aveva perciò teso a separare con troppo ottimismo l'eventualità dell'arresto reciproco da tutte le altre situazioni.

5. La sintesi di Descartes

Ora è probabile che Descartes, giunto a condividere l'impostazione meccanicista di Beeckman e il suo rifiuto per l'uso, nelle spiegazioni fisiche, di entità imprecisate quali le forme sostanziali e le qualità reali, abbia aderito piuttosto in fretta, pur coltivando soprattutto interessi matematici, alla convinzione beeckmaniana della permanenza del movimento e dell'abolizione conseguente di ogni antagonismo fra di esso e la materia, perché ne vedeva le potenzialità nel campo della spiegazione dei fenomeni della natura secondo leggi invariabili. Il nuovo incontro con Beeckman deve aver riportato la sua attenzione sul suo principio inerziale proprio in relazione alle critiche mosse a Kepler, ed eventualmente avergliene mostrato i promettenti sviluppi come presupposto di una affermazione pienamente espressa del principio di conservazione nella trasmissione del movimento. Mentre coglieva l'occasione per raffinare il modello fisico della sua ottica, Descartes deve perciò avere immediatamente dopo cercato di andare oltre le posizioni di Beeckman in modo da evitarne i problemi e da renderle adatte a diventare il nerbo di quella scienza della natura completamente rinnovata e onnicomprensiva che cominciava a concretizzarsi nella sua mente. E questo può essere avvenuto sfruttando e modificando qualcosa che c'era in Kepler, per mezzo della congiunzione con le intuizioni di Beeckman portate a un livello maggiore di consapevolezza, ovvero svincolando la potenza naturale da ogni riferimento a un'anima per immetterla, conservandone la connessione con l'idea di produzione causale, nel corpo come principio costante e interno di movimento.

In effetti al centro degli sforzi di chiarificazione e di innovazione di Descartes è proprio il problema della continuità del movimento e del modo in cui va intesa, che viene proposto più volte all'interno delle discussioni fisiche con Mersenne contenute nelle lettere fra il 1629 e il 1630. Qui si può notare come Descartes tenda a introdurre spesso nella formulazione del principio inerziale di Beeckman l'idea di una forza che governa questa permanenza attraverso l'uso di verbi ed espressioni avverbiali che suggeriscono un aspetto di 'tendenza' che sottende il movimento stesso; perciò egli dice più spesso: «in vacuo quod semel moveri coepit, pergit sua sponte» («quamdiu potest»), rispetto all'enunciazione più neutra di Beeckman: «in vacuo quod semel movetur, semper movetur» (a Mersenne, 13 novembre 1629, AT I 72, B 88/89; a Mersenne, 18 dicembre 1629, AT I 91, B 104/105 e a Mersenne, 25 febbraio 1630, AT I 117, B 124/125; si confronti anche il frammento del 1618, dove l'assioma di Beeckman viene sostituito da accenni al *pergere* della *vis*: AT X 75). Non che lo stesso Beeckman talora non avesse usato una terminologia analoga: ma ciò accadeva più raramente e sempre nel corso di spiegazioni, mentre l'enunciazione del principio si era attestata da subito in una forma più sobriamente 'inerziale'. Questa presenza di una forza nella persistenza del movimento

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

è evidente in tutte le formulazioni delle leggi del moto date poco dopo, e in particolare nel *Monde*, dove la continuazione del movimento nella prima legge è connessa alla presenza di una forza costante o addirittura di uno sforzo di autoconservazione (AT XI, 38 e 41). Per questa via, e senza far intervenire in modo sostanziale l'elasticità, Descartes poteva risolvere la questione del rimbalzo: è la continuazione della potenza insita nel movimento, che fa di questo una attività, a far sì che se il movimento non viene ceduto, un corpo rimbalzi (ciò che eventualmente vale anche nel caso dei due corpi di uguale forza che si urtano frontalmente, anche se Descartes lo espliciterà solo molto tempo dopo) e che la *quies media* sia impossibile. Pertanto il movimento non scompare mai.³⁸

La presenza dell'idea di autoconservazione è conforme al fatto che lo stesso radicamento delle leggi del movimento in Dio avviene ancora una volta all'insegna dell'assunzione a titolo generale del principio nulla dal nulla, nulla nel nulla, incarnato dall'immutabilità dell'azione divina in cui si afferma il non venir mai meno a se stesso di Dio sotto ogni suo aspetto, la quale si riflette originariamente nell'azione produttiva ad ogni istante del movimento verso un certo lato, protagonista della terza legge del movimento (AT XI 38, 43, 45; si noti che tale riferimento all'azione del corpo scompare del tutto nel passo parallelo dei *Principia Philosophiae*, II, 39, AT VIII-1 63-64). Questa azione è all'origine della persistenza di ogni corpo nel suo stato secondo il grado in cui è presente in esso: come tale essa corrisponde a una proprietà di quel corpo e vi produce internamente il suo effetto. Così Descartes introduce frequentemente una potenza (o azione, o forza, o inclinazione) di muovere se stessi da se stessi (come ripete contro gli aristotelici, con una prima violazione del principio che nulla può autocausarsi, basata tanto sulla nuova concezione del movimento quanto sulla coincidenza essenziale e temporale di causa ed effetto).³⁹ Ritroviamo qui l'idea che governa l'identificazione fra movimento e potenza o inclinazione a muoversi e permette la deduzione fisica della legge dei seni, nuovamente ribadita nel confronto con Morin, nel corso del quale porta Descartes addirittura a vedere la natura di una cosa nella sua stessa attività (la natura del Sole è la sua azione di spingere la materia sottile: a Morin, 13 luglio 1638, AT II 209, B 740/741; l'azione o movimento è in una cosa per sua natura ed essenza e questa natura consiste nelle qualità che si trovano nella materia: a Morin, 12 settembre 1638, AT II 366-367, B, 868/869-870/871). Il movimento non può quindi esso stesso essere interpretato come una passione, ma piuttosto come uno dei modi attivi della sostanza estensione, e così lega strettamente alla *res extensa* anche il suo

³⁸ Per esempio si veda: a Mersenne, 25 febbraio 1630, AT I 117, B 122/123-124/125: «Troisièmement pour le rejaillissement des balons, ie n'ay pas dit que toute la cause en deust estre attribuée à l'air enfermé dedans, mais principalement à la continuation du mouvement, ce qui a lieu en tous les corps qui rebondissent, c'est-à-dire ex hoc ipso quod una res coepit moveri, ideo pergit moveri, quamdiu potest; atque si non possit recta pergere, potius in contrarias partes reflectitur quam quiescat»; a Mersenne, 4 novembre 1630, AT I 172, B 168/169: «Pour la distinction du retour de la corde, in principium, medium et finem ou quietem, l'experience que vous me mandez de l'ayman suffit pour monstrier que nulla talis est quies: car si elle monstre, comme vous concluez fort bien, que ce n'est pas l'agitation de l'air qui est cause du mouvement, il suit de là necessairement que la puissance de se mouvoir est dans la chose mesme, et par consequent qu'il est impossible qu'elle se repose, pendant que cette puissance dure. Mais si la corde se repositoit après le premier tour, elle ne pourroit plus retourner d'elle-mesme comme elle fait; car il faudroit que la puissance qu'elle a de se mouvoir eust cessé pendant ce repos.»

³⁹ Si veda per esempio a Mersenne, 28 ottobre 1640, AT III 213, B 1306/1307-1308/1309: «on a eu grand tort d'admettre pour principe, que nul cors ne se meut de soy-mesme. Car il est certain que, de cela seul qu'un cors a commencé à se mouvoir, il a en soy la force de continuer à se mouvoir.»

NICOLETTA SCIACCALUGA

principio, cui si collega attraverso la comune denominazione di azione («il faut remarquer que la signification du mot *action* est generale, et comprend non seulement la puissance ou l'inclination à se mouvoir, mais aussi le mouvement mesme. Comme, lors qu'on dit de quelqu'un qu'il est tousiours en action, cela veut dire qu'il se remue tousiours» (a Morin, 13 luglio 1638, AT II 204, B, 734/735).

E' poi questa potenza che, passando da un corpo all'altro e ammettendo che possa farlo senza perdite totali di spostamento reciproco (un fine al quale concorre anche parte del meccanismo della divisione della materia nei tre elementi), spiega la conservazione calcolabile negli urti, trasferendo nel movimento il carattere di indistruttibilità generale che essa possiede come principio (AT XI 11).⁴⁰ E'una qualunque ipotesi di giustificazione precisa e quantificata della diversità dei comportamenti fra corpi che sfugge a Descartes a questa altezza, una manchevolezza con cui si interseca il conflitto fra una collocazione dei corpi stessi in uno spazio assoluto, secondo cui può sembrare soddisfacente la conservazione negli urti anelastici, e l'intervento di una specifica accezione della prospettiva relativa che impone la conservazione negli urti che noi definiremmo elastici, ma che per Descartes non prevedono scambio e devono invece far ammettere l'esistenza di una quiete assoluta per altri versi ingiustificabile. Comunque vadano le cose a questo proposito, è chiaro che, nonostante il riduzionismo delle definizioni cartesiane del movimento (passaggio da luogo a luogo, spostamento dalla vicinanza di un corpo a un altro, mutamento del sito o posizione), un riduzionismo che doveva creare alcuni problemi e richiami a tenere distinta la velocità dalla quantità di moto (a Mersenne, 23 febbraio 1643, AT III 635, B 1722/1723), lo spostamento, specificato come direzione e velocità, non è che l'ultimo grado di manifestazione e determinazione di un retroterra più complesso, al cui vertice sta una nozione di potenza non legata alla direzione e caratterizzata come azione inestinguibile.

Se quindi Descartes concordava con le critiche mosse a Kepler e con il rifiuto della sua concezione di inerzia materiale e del suo animismo, doveva però essere stato sensibile, come si è anticipato, all'aspetto di principio inesauribile, costante e in certo modo 'energetico' che la potenza naturale svolgeva nella sua fisica. Bastava dunque compiere l'ultimo passo di fronte al quale Kepler era sempre arretrato, e rendere la *potentia naturalis* una *vis* effettivamente corporea, non solo nel senso di essere quantificabile, ma soprattutto in quello di essere una potenza del corpo non ontologicamente, se non fisicamente, separata, la quale non aveva alcun bisogno di tutto l'armamentario delle fibre e dei punti di appoggio, perché non aveva alcuna resistenza da vincere. La fusione invariabile che essa prevedeva fra *dynamis* ed *energeia* doveva renderla ai suoi occhi l'elemento adatto a dare quella garanzia di permanenza del movimento che mancava in Beeckman. Questo consentiva anche di trarre il massimo profitto dalla risonanza dell'aggettivazione 'naturale': in questo senso deve essersi presentata a Descartes come una via efficace di introdurre un principio interno attivo e produttivo nel movimento senza riprendere una terminologia ambigua come quella dell'impetismo,

⁴⁰ Non può quindi stupire che la potenza di muoversi sia qui introdotta molto prima della sua derivazione da Dio come prima razionalizzazione della persuasione della durata perpetua dei movimenti del mondo e dell'esclusione che essi richiedano una causa esterna (il primo mobile): «je trouve, par mes raisons, qu'il est impossible que leurs mouvemens cessent iamais, ny mesme qu'ils changent autrement que de sujet. C'est-à-dire que la vertu ou la puissance de se mouvoir soy mesme, qui se rencontre dans un corps, peut bien passer toute ou en partie dans un autre, mais qu'elle ne peut pas n'estre plus du tout dans le Monde».

POTENTIA NATURALIS: KEPLER, BEECKMAN, DESCARTES

carica di tutti i legami con il mondo aristotelico da cui proveniva. Ciò era tanto più vero perché nel suo sistema in formazione l'abolizione della sostanza di tipo aristotelico e quindi di una natura formale separata in ogni corpo, la negazione del peso e della leggerezza come proprietà intrinseche dei corpi materiali, l'abbandono della eterogeneità e della finitezza dello spazio, per citare solo alcune ragioni, contribuivano a stravolgere completamente la nozione originaria di impeto e soprattutto ad escluderne l'esaurimento spontaneo, rendendo comunicabile la natura.

La potenza naturale assomiglierebbe in questo senso all'*inclinatio ad locum* alla base della gravità o della leggerezza, ma se ne distingue tanto a causa della uniformità del movimento prodotto quanto della onnidirezionalità e della possibilità di variazione intensionale, i cui valori particolari e mutamenti devono essere determinati dall'interazione con altri corpi. Ed è naturalmente questa variabilità a rendere la sua posizione problematica, bloccando la sua inclusione nell'essenza del corpo, in quanto l'essenza è per definizione costante: forse la soluzione può essere trovata nel considerarla essenza non del singolo corpo (che è possibile che non sia neppure sostanza), ma del corpo *in genere sumptum* o della sostanza generale in estensione (nel suo caso è in effetti invariabile). Tuttavia a questo punto, oltre all'ostacolo che deriverebbe dall'indebolimento del principio per cui la natura è proporzionalmente uguale nel tutto e nella parte, interviene in senso contrario anche l'estraneità di fondo fra estensione e forza. Questa è resa evidente dall'imporsi sempre più netto dell'estensione come unica *natura corporis* e dalla rigidità dell'estensione stessa, sebbene i rapporti di quest'ultima con il movimento e con la potenza fossero inizialmente più sfumati a causa dell'identificazione dell'estensione con una attività di occupazione del luogo e della precedenza del movimento sulle parti singole dell'estensione (sempre nel *Monde*, AT XI 33 e 34). La sconessione dall'estensione sospende, per così dire, nel vuoto la potenza che muove, e impone di proseguire la ricerca.

Il problema più grave che si delinea in questa situazione ancora magmatica dell'inizio della filosofia cartesiana, è il rischio, quando si arriverà a saldare la speculazione fisica con quella metafisica nel tentativo di consolidare la prima per mezzo della seconda, di cadere in una forma di panteismo. Sono due i fattori che rischiano di fare coincidere Dio e la materia. In primo luogo la presenza di forze che sono proprietà dei corpi e la loro saldatura con il movimento; su ciò interviene la derivazione delle leggi del movimento dalla natura di Dio, che è indistinguibile dalla sua attività a causa della semplicità divina, ragion per cui queste leggi non sembrano create arbitrariamente come le verità eterne, ma piuttosto estendono nel mondo almeno alcuni dei caratteri della potenza costante di Dio, che sono il loro contenuto più che la loro forma.⁴¹ Anzi

⁴¹ Che 2 e 2 faccia 4 deriva dall'immutabilità divina la sua eternità, non quello che afferma, il che vale anche per le verità morali; invece nel movimento non solo l'eternità delle leggi, ma anche parte di quello che dicono, cioè la persistenza e la conservazione, deriva dall'immutabilità divina: cfr. fra gli altri E. SCRIBANO, *Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. Granada, Y. Ch. Zarka, Milano, Angeli, 2000, pp. 335-350, in polemica con M. OSLER, *Divine Will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the Created World*, Cambridge-N.Y., Cambridge University Press, 1994, pp. 139 ss., e D. GARBER, *op. cit.*, cap. 9, p. 273 e 282 sgg., il quale per altro separa nettamente le forze dai corpi, cosa che sulla base dei *Principia* è piuttosto naturale. Se inoltre sul piano logico non c'è nessun motivo per cui l'essere attivo di Dio si estrinsechi con il movimento, c'è però per questo un motivo storico, dovuto allo stretto legame fra attività interna e completamente dispiegata, vita e movimento presente nella filosofia naturale di Aristotele (*De caelo*, II, 3, 286 a8-12).

NICOLETTA SCIACCALUGA

si potrebbe inversamente dire che è Dio a essere pensato funzionalmente alla nozione di potenza che si impone nella scienza fisica, con la sua efficacia costante espressa in leggi e la sua necessità d'azione. Per contrasto, nell'analogia risalita all'origine divina in Kepler un risultato del genere era impedito, nonostante l'aura neoplatonica, dalla resistenza ed estraneità della materia alla forma, all'anima e in ultima analisi a Dio stesso.⁴² Non credo che Descartes abbia mai desiderato questa soluzione, come dimostra se non altro la teoria della creazione delle verità eterne; credo al contrario che egli stesse soltanto cercando di sfruttare alcune soluzioni a vantaggio della sua fisica, e sia passato poi ad articolare sempre più approfonditamente la loro compatibilità con la trascendenza divina, fino alla negazione di certe teorie giovanili e al recupero di certe altre. In questo percorso, alcuni altri punti salienti dell'argine opposto al panteismo sono lo sviluppo di una teoria del tempo, la ripresa della riduzione parziale della capacità (un altro nome della potenza) delle cose create a passività e recettività, secondo cui il principio del movimento appartiene solo a Dio (già adombrata in *Monde*, AT XI 34), e quella di una nozione di resistenza interna della materia al movimento che, se ne esclude la cancellazione o il bisogno di anime che lo rigenerino, segnala la sua distanza dall'attività in senso più vero attraverso l'ipostatizzazione della quiete assoluta e il suo legame con il terzo elemento che condiziona, fra le altre cose, anche la formulazione finale delle leggi dell'urto.

⁴² Al limite Kepler potrebbe avere qualche difficoltà a non trasformare Dio in un'*anima mundi*, ciò che non implica il pantesimo, come ha mostrato chiaramente T. GREGORY, *Anima Mundi*, Firenze 1955.

Siegrid Agostini

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

La presente relazione ha per oggetto il dibattito sulle questioni eucaristiche in ambito cartesiano, dibattito che ha visto fra i principali protagonisti René Descartes, Antoine Arnauld, Denis Mesland e Claude Clerselier.

La questione è stata ampiamente studiata, sia all'interno di studi più generali sulla teologia e la fisica in epoca moderna, sia all'interno di studi più specifici,¹ i quali hanno costituito senz'altro un punto di riferimento costante, all'interno della mia ricerca. In questa sede ho ritenuto dover rivolgere una particolare attenzione verso alcuni aspetti di questo dibattito: mi riferisco, in particolare, all'ampio e importante carteggio intrattenuto da Clerselier, dopo la morte di Descartes, con alcuni dotti dell'epoca, religiosi e laici, carteggio che trova proprio nella discussione delle questioni eucaristiche uno dei suoi momenti essenziali.

Mi limiterò qui ad esporre solo alcuni risultati della mia ricerca e, prima di entrare direttamente in *medias res*, svolgerò alcune considerazioni preliminari, prima sulla definizione dell'eucarestia nel concilio di Trento, poi sulla spiegazione cartesiana dell'Eucarestia.

Tali considerazioni non hanno, naturalmente, alcuna pretesa di esaustività, ma mi sembrano nondimeno importanti per fornire un quadro introduttivo sulla questione.

La mia esposizione sarà dunque divisa in 2 parti:

- I) Considerazioni preliminari: a) La definizione dell'Eucarestia nel Concilio di Trento; b) La spiegazione cartesiana dell'Eucarestia.
- II) Il dibattito intorno a Claude Clerselier: il manoscritto n. 366.

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

A) LA DEFINIZIONE DELL'EUCARESTIA NEL CONCILIO DI TRENTO

Nelle dispute sull'Eucarestia del XVII secolo c'è un tratto più volte sottolineato dagli storici: la linea di condotta apologetica adottata dagli scienziati e dai filosofi gesuiti contro l'avvento del meccanicismo in fisica.²

¹ J.-R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana: l'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, M. Nijhoff, 1977; P. LEMAIRE, *Le cartésianisme chez les bénédictins. Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits: thèse pour le doctorat, présentée à la Faculté des lettres de Grenoble*, Paris, F. Alcan, 1901; M. ADAM, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim Zürich New York, G. Olms, 2000.

² Cfr. R. TAVENEUX, *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715*, vol. I, pp. 259-260; P. REDONDI, *Galileo eretico*, Torino, Einaudi, 1983.

SIEGRID AGOSTINI

Già a partire da Galileo, i più importanti scienziati e filosofi si trovarono di fronte alla necessità della risoluzione di alcuni problemi apparentemente inconciliabili, come quelli della separazione fra la sostanza e la quantità, l'estensione e la realtà degli accidenti senza soggetto.

La denuncia iniziale del *Saggiatore*³ fu in questo senso inevitabile, visto che all'epoca la *querelle* sul dogma eucaristico era quella più urgente ed attuale: il dogma della Transustanziazione era, infatti, l'unico ad evidenziare platealmente l'antinomia tra la testimonianza dei sensi e l'affermazione di fede dottrinale. Se da un lato la Transustanziazione imponeva dei fenomeni sensibili (colore, sapore, odore) e delle proprietà meccaniche e chimiche identici a quelli dell'esperienza quotidiana, dall'altro postulava un cambiamento radicale della sostanza del pane e del vino consacrati.

Da qui nasceva l'esigenza di cercare di interpretare razionalmente questo mistero che poneva i filosofi e gli scienziati di fronte almeno a due ordini di questioni:

1. Come si produce questa trasformazione di sostanza: annichilazione o conversione della sostanza originaria del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo?
2. Di che natura è la permanenza dei dati sensibili originari: come spiegare, cioè, la natura miracolosa di questo fenomeno e la percezione di questi dati?

È all'interno di questo quadro che si inserisce la riflessione di Descartes e questo non tanto perché, come si suol dire con affermazioni troppo spesso generiche, Descartes era 'figlio dei suoi tempi', ma anche e soprattutto perché vi sono indizi testuali molto forti su questo punto. Secondo quanto riferisce Adrien Baillet, nel 1625 Descartes si trovava a Roma proprio nel momento più alto delle celebrazioni del *Saggiatore*, uscito in libreria da oltre un anno.

In questa discussione, l'atteggiamento della Chiesa era conforme a quelle che erano state le decisioni del Concilio di Trento che, come noto, riveste un'importanza particolare nella definizione dei sacramenti e, in particolare, di quello dell'Eucarestia, la cui definizione venne fornita, almeno nei suoi elementi essenziali, l'11 ottobre 1551. I decreti dottrinali emanati nella sessione XIII del Concilio tridentino intesero definire e ribadire la verità del sacramento eucaristico contro le interpretazioni che erano state avanzate dai protestanti, in particolare sulla questione del modo di presenza di Cristo sotto le specie, le apparenze, cioè, del pane e del vino:

Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur in almo sanctae eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri.⁴

Il modo di presenza di Cristo stabilito dal capitolo I della Sessione XIII era dunque triplice:

- I. Contro l'interpretazione di Ulrich Zwingli, il Concilio stabiliva che la presenza di Cristo fosse vera

³ G GALILEI, *Il Saggiatore nel quale... si ponderano le cose contenute nella libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi, ... scritto in forma di lettera all' ill. ... Virginio Cesarini, ... dal sig. Galileo Galilei*, in Roma, appresso G. Mascardi, 1623.

⁴ Sessio XIII. Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento, Cap. I. *De reali praesentia domini nostri Iesu Christi in sanctissimo eucharistiae sacramento*, in Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti Perikle, P. Joannou, C. Leonardis, P. Prodi, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973.

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

(ossia non simbolica): Cristo è presente nell'Eucarestia non come semplice simbolo;

- II. Contro l'interpretazione di Giovanni Ecolampadio, il Concilio stabiliva che la presenza di Cristo fosse reale (ossia non figurativa): l'Eucarestia non è una semplice figura del corpo di Cristo;
- III. Contro l'interpretazione di Giovanni Calvino, il Concilio stabiliva che la presenza di Cristo fosse sostanziale: Cristo è presente nell'Eucarestia non solo come causa efficiente, bensì con la sua sostanza;⁵
- IV. Contro l'interpretazione di Lutero, il Concilio stabiliva che tale sostanzialità andava definita non come consustanzialità (compresenza della sostanza del pane e del vino e del corpo di Cristo), bensì come transustanzialità, dottrina secondo la quale la sostanza del pane e del vino muta totalmente nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo.

Quanto alla seconda modalità di presenza – quella reale – di Cristo nell'Eucarestia, il Concilio affermava che poteva essere duplice: durante la Consacrazione e dopo la Consacrazione:

- 1) Per quanto riguarda la presenza reale di Cristo nella consacrazione, la cui causa è la conversione totale del pane e del vino (Transustanziazione), la materia del pane e del vino non rimane nel sacramento – come sosteneva Lutero – ma si converte totalmente nel corpo e nel sangue di Cristo.
- 2) Per quanto riguarda la presenza reale di Cristo dopo la Consacrazione si ha la presenza totale ed integra di Cristo nell'Eucarestia (cioè con tutto il corpo e con tutta l'anima), in ogni specie e in ogni particella di ciascuna specie (presenza che non è dimensionale – cioè locale – ma illocale, come sostanza).

Le specie sono le dimensioni del pane e del vino, gli accidenti quantitativi; i quali, a loro volta, fanno da sostrato ad altri accidenti, le qualità (colore, odore, sapore suono).

Stabilito che le dimensioni del pane e del vino, dunque la quantità, sorreggono gli altri accidenti (le qualità appunto), si poneva la questione di cosa sorreggesse gli accidenti.

Secondo Tommaso d'Aquino, a sorreggere gli accidenti era l'onnipotenza di Dio; era Dio che miracolosamente sorreggeva gli accidenti: su questo punto, come vedremo, si scaglierà Descartes, pretendendo che la sua spiegazione dell'Eucarestia fosse maggiormente fedele all'insegnamento della Chiesa di quella dello stesso Tommaso.

B) LA SPIEGAZIONE CARTESIANA DELL'EUCARESTIA.

Un duplice dato occorre qui sottolineare: in primo luogo, come la riflessione sull'Eucarestia emerge, in Descartes, ancorché non sotto la forma di una trattazione sistematica, abbastanza presto, intorno al 1630; in secondo luogo, come una tale riflessione, pur con alcune soluzioni di continuità (almeno rispetto ai testi a nostra disposizione), si mantenga in Descartes lungo il corso di tutta la sua vita, secondo una persistenza diacronica cui occorre dare la massima importanza. Si tratta di due dati attestati incontrovertibilmente dal *corpus* cartesiano, ed in particolare dalla *Correspondance*.

⁵ Descartes a Mersenne, 25 novembre 1630, in Descartes. *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005 (B 36, p. 174; AT I 179: xxvi).

SIEGRID AGOSTINI

• LA QUESTIONE DELL'EUCARESTIA NEL 1630

Le osservazioni condotte a Frascati il 20 marzo 1629 dal gesuita Christopher Scheiner sul fenomeno dei pareli o falsi soli fornirono a Descartes lo spunto per volgere il suo interesse alle questioni di ottica. Informato dall'amico Henri Reneri, che gliene aveva chiesto un parere in merito, Descartes cominciò a studiare attentamente il fenomeno: da qui allo studio dei fenomeni luminosi che si producono nel cielo il passo fu breve. Descartes si mise subito al lavoro e, utilizzando come punto di partenza l'esempio classico dell'*arc-en-ciel*, arrivò alla formulazione di tutta una serie di considerazioni sulla natura e le proprietà dei corpi e sulla natura e le proprietà della luce: il colore non appartiene più ai corpi come una qualità secondaria, ma è prodotto dalla propagazione della luce nella materia sottile. Questa spiegazione è basilare per la definizione che Descartes darà della superficie, termine chiave sul quale tornerà a più riprese nel corso delle spiegazioni che fornirà della sua fisica eucaristica.

Il 25 novembre 1630 Descartes scrive a Mersenne accennando ad un *discours*, da unire alla *Dioptrique*, in cui spiegherà la natura dei colori e della luce.

In questa lettera, dove la questione eucaristica è menzionata per la prima volta, Descartes parla dei colori e, conseguentemente, di un problema particolare ad essi connesso, la permanenza del bianco nell'ostia consacrata.

J'y veux insérer un discours où je tâcherai d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière [...]. Je crois que je vous enverrai ce discours de la Lumière, sitôt qu'il sera fait, et avant que de vous envoyer le reste de la Dioptrique: car y voulant décrire les couleurs à ma mode, et par conséquent étant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement, je serai bien aise de le faire examiner par mes amis, avant qu'il soit vu de tout le monde.⁶

Dal 1630 al 1637 nella corrispondenza di Descartes non vi è più alcun riferimento alle questioni eucaristiche.⁷ E' solo nell'ottobre del 1637 che le preoccupazioni di Descartes emergono nuovamente, come appare evidente nella lettera a Etienne Noël del 3 ottobre 1637⁸ e, ancora più esplicitamente, nella lettera a Antoine Vatier del 22 febbraio 1638,⁹ dove Descartes affermerà la necessità di spiegare l'Eucarestia in base ai principi della sua metafisica e della sua fisica:

Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma physique et métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer. Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi; car

⁶ Descartes a Mersenne, 25 novembre 1630 (B 36, p. 174; AT I 179: XXVI).

⁷ J.-R. ARMOGATHE (*Theologia Cartesiana*, cit., p. 48) ritiene che questo sia da attribuire alla volontà di Descartes di far focalizzare tutta l'attenzione dei lettori al *Discorso* e ai *Saggi* del 1637: in base all'accoglienza che l'opera avrebbe ricevuto, sarebbe poi stato pronto a far conoscere al mondo la sua metafisica e la sua medicina. Su questo punto vedi sempre J.-R. ARMOGATHE, *L'explication physique de l'Eucharistie*, in *La filosofia e le sue storie – Atti del seminario*, Lecce, gennaio-maggio 1995, a cura di Maria Cristina Fornari e Fabio Sulpizio, Lecce, Milella, 1998, p. 28.

⁸ La lettera è pubblicata in C. CLERSELIER, *Lettres de Monsieur Descartes. Esemplare annotato dell'Institut de France (edizione di Claude Clerse-lier 1666-1667)*, vol. II, éd. par J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Conte, 2005, pp. 368-369.

⁹ La lettera è pubblicata in C. CLERSELIER, *Lettres de Mr Descartes...*, cit., vol. I, pp. 513-518.

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes; et particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne.¹⁰

• LA QUESTIONE DELL'EUCARESTIA NEL 1641

Il 28 gennaio 1641 Descartes scrive a Mersenne:

Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime. Que si vous trouvez qu'il y a d'autres choses qui méritent qu'on écrive un cours entier de théologie, et que vous le vouliez entreprendre, je le tiendrai à faveur, et vous y servirai en tout ce que je pourrai.¹¹

E' proprio qui che il progetto cartesiano di spiegazione fisica trova la sua più completa espressione, dal momento che in questa lettera Descartes affronta due problemi centrali, la *Genesi* e la Transustanziazione. Nel passo appena letto, Descartes accenna al libro della *Genesi*, per indicare il legame tra fisica e Transustanziazione: si tratta di spiegare il mistero eucaristico all'interno di una fisica stabilita.

• LE RISPOSTE ALLE QUARTE OBIEZIONI

Il 18 marzo 1641, Descartes dichiara a Mersenne di non poter inviare ancora l'ultimo foglio della sua risposta ad Arnauld, dove spiega la Transustanziazione secondo i suoi principi. Descartes esita perché desidera prima poter leggere quanto hanno scritto i Concili al riguardo: se nel 1637 era sicuro che la Transustanziazione fosse comprensibile alla luce dei suoi principi, adesso emerge in lui l'esigenza di verificare che tale spiegazione resti nel quadro dell'ortodossia:

Je ne vous envoie pas encore le dernier feuillet de ma réponse à Mr Arnaut, où j'explique la transsubstantiation suivant mes principes; car je désire auparavant lire les conciles sur ce sujet, et je ne les ai encore pu avoir.¹²

Descartes romperà ogni indugio due settimane più tardi quando, inviando a Mersenne la sua risposta ad Arnauld, affermerà che solo la sua filosofia è conforme alla fede, o meglio che la sua filosofia si accorda con la fede molto meglio di quella ordinariamente difesa dai teologi (in particolar modo da Tommaso):

Je n'ai pas beaucoup de choses à vous mander à ce voyage, à cause que je n'ai point reçu de vos lettres; mais je n'ai

¹⁰ Descartes a Vatieur, 22 febbraio 1638 (B 149, p. 552; AT I 564: CIX).

¹¹ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641 (B 301, p. 1392; AT III 296: CCXXIX).

¹² Descartes a Mersenne, 18 marzo 1641 (B 305, p. 1430; AT III 340: CCXXXIII).

SIEGRID AGOSTINI

pas voulu différer pour cela de vous envoyer le reste de ma réponse aux objections de Mr Arnaut. Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma Philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le St Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première.¹³

La questione eucaristica emerge dunque in tutta la sua rilevanza nelle *Quarte Risposte*, a seguito di alcune obiezioni che Antoine Arnauld aveva avanzato alla teoria dei modi esposta da Descartes nelle *Meditazioni* e nelle *Prime Risposte*.

Nelle *Quarte Risposte* Descartes, confrontandosi con Arnauld a proposito del problema della permanenza delle specie del pane e del vino senza la sostanza del pane e del vino, fornisce la sua spiegazione dell'Eucarestia.¹⁴

Descartes, come noto, non aveva parlato dell'Eucarestia nelle *Meditazioni*, ma si era limitato a fornire una teoria degli accidenti (da lui definiti modi) che, secondo il parere di Arnauld, era incompatibile con il dogma dell'Eucarestia.

Arnauld osserva che ciò che massimamente offenderà i teologi in tutte le *Meditazioni* è che, in base a quello che sostiene Descartes, la teoria cartesiana dei modi contraddice il mistero dell'Eucarestia.

Infatti:

- E' di fede che, tolta dal pane la sostanza del pane, rimangono soltanto gli accidenti, ossia, secondo Arnauld, l'estensione, la figura, nonché qualità sensibili come colore sapore ecc.;
- Ora, osserva Arnauld, per Descartes: a) le qualità sensibili non esistono affatto perché soggettive, in quanto non sono altro che l'effetto del movimento della materia prodotti nella nostra percezione (idee oscure e confuse); b) l'estensione e la figura, invece, per Descartes esistono, sì (sono dunque oggettive), ma non possono essere intese (*intelligi*) ed esistere (*existere*) senza la sostanza, dalla quale non si distinguono che per distinzione formale.
- Ma, allora, conclude Arnauld, è impossibile che estensione e figura possano essere separate dalla sostanza (esistendo da sole), anche per Dio. Ma, se non possono essere separate neanche da Dio, viene meno il mistero dell'Eucarestia perché è proprio nel mistero dell'Eucarestia che si sostiene che attraverso il miracolo di Dio rimangono gli accidenti senza sostanza, cioè che le specie del pane e del vino sussistono senza sostanza.

Resta un punto da chiarire in questa argomentazione: su quali basi testuali Arnauld si appoggia per attribuire a Descartes la tesi dell'inseparabilità dell'estensione e della figura dalla sostanza? Il problema si pone, naturalmente, non per l'estensione, ma per la figura: che l'estensione sia inseparabile della sostanza materiale, in Descartes, è chiaro dalla *Quinta Meditazione*, in cui si stabilisce che l'estensione costituisce

¹³ La lettera non è stata pubblicata da Clerselier nella sua edizione (e del resto essa non è presente neppure in altre raccolte di testi eucaristici cartesiani).

¹⁴ Da notare che questa spiegazione sarà pubblicata integralmente solo nella II edizione delle *Meditazioni* (nella I sarà solo parziale). Vedi R. DESCARTES, *Quarta Responsiones*, AT VII 252, l. 22-256, l. 8.

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

l'essenza della materia. Ma da dove Arnauld ha ricavato che i modi non possono essere intesi senza la sostanza e, dunque, esistere da soli, neppure col concorso di Dio? Arnauld si limita a dire che questa tesi Descartes la ripete nelle sue risposte *ad Theologum*, e cioè a Caterus, ma non indica una fonte testuale prima; e questa fonte non è stata individuata neppure da AT, che in nota si limita a rinviare solo alle *Primae Responsiones*. In realtà, allorché Arnauld ricostruisce la posizione di Descartes attribuendogli la tesi che i modi non possono essere intesi senza sostanza, egli sta operando alla lettera una citazione di un passo della *Sesta Meditazione*:

Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, et similes quae quidam non magis quam praecedentes, absque aliqua substantia cui insit, possunt intelligi.¹⁵

DESCARTES AT VII 78, l. 28- 79, l. 2	ARNAULD <i>Objectiones Quartae</i> , AT VII 217, l. 27-218, l. 1
Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, et similes quae quidam non magis quam praecedentes, absque aliqua substantia cui insit, possunt intelligi, nec proinde absque illa estere.	At negat author facultates illas absque aliqua substantia cui insint, posse intelligi. ¹⁶

Arnauld interpreta quindi la dottrina cartesiana dei modi secondo un'inclusione concettuale in modo strettamente rigoroso al testo stesso di Descartes: Arnauld aveva dunque capito che nella *Sesta Meditazione* Descartes aveva sostenuto una dottrina secondo la quale i modi sono concettualmente inclusi nella sostanza.

Questa concezione dei modi è essenziale per comprendere la problematicità, agli occhi di Arnauld, della spiegazione cartesiana dell'Eucarestia: il problema della spiegazione cartesiana non sta solo nella soggettività delle qualità sensibili, ma nella particolare concezione di quel che Descartes ritiene oggettivo, estensione e figura.

Sono dunque tre gli elementi della metafisica cartesiana che, secondo Arnauld, rendono inspiegabile la concezione cartesiana dell'Eucarestia:

- La soggettività delle qualità sensibili che non possono sussistere senza sostanza neanche col miracolo di Dio per il semplice fatto che *tout court* non esistono;
- L'identificazione dell'estensione (che per Tommaso era un accidente, ossia la quantità) ad essenza della sostanza corporea;
- La figura, perché è un modo ed i modi, secondo Descartes, non possono essere pensati senza sostanza.

¹⁵ R. DESCARTES, *Meditationes VI*, AT VII 78, l. 28- 79, l. 2.

¹⁶ R. DESCARTES, *Objectiones Quartae*, AT VII 217, l. 27-218, l. 1.

SIEGRID AGOSTINI

Vorrei soffermarmi su un aspetto della questione che, forse, può essere ancora oscuro, l'inseparabilità della figura dalla sostanza: l'inseparabilità dei modi dalla sostanza non era stata asserita anche da Tommaso?

Alcuni storici, come ad esempio Jean Laporte, per spiegare l'obiezione di Arnauld (per spiegare, cioè, come essa potesse valere solo contro Descartes, e non anche contro Tommaso) hanno attribuito a Tommaso una distinzione reale fra sostanza ed accidenti.¹⁷

Questa interpretazione, tuttavia, non solo non spiega perfettamente il punto di vista di Tommaso sulla questione, ma non permette di cogliere la specificità della concezione cartesiana dei modi emergente da quel brano della *Sesta Meditazione* cui Arnauld si richiama esplicitamente.

Tommaso, in realtà, afferma senz'altro l'inseparabilità dell'accidente dalla sostanza: l'accidente non può esistere naturalmente senza sostanza. In questo senso non si dà affatto una distinzione reale fra l'accidente e la sostanza ed è per questo che esso può esistere senza di essa solo per miracolo. Sennonché, a tale inseparabilità reale, si accompagna una *non inclusione concettuale*. Infatti, la definizione dell'accidente non è quella di *ens in subiecto*, ma di ente al quale *competit habere esse in subiecto*:

Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto.¹⁸

Ed è proprio questa non inclusione concettuale a rendere possibile il miracolo, di contro alla possibile obiezione che neanche miracolosamente la definizione della cosa può essere separata dalla cosa stessa. Infatti, secondo Tommaso, il miracolo non modifica l'essenza dell'accidente:

In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subiecto, sed ex divina virtute sustentante. Et ideo non desinunt esse accidentia: quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae.¹⁹

I modi di Descartes si differenziano dunque dagli accidenti di Tommaso non perché non possono esistere senza la sostanza (dato che neppure gli accidenti di Tommaso possono farlo), ma in quanto non possono essere pensati senza di essa; che è appunto quel che è insegnato dal passo della *Sesta Meditazione* calcolato alla lettera da Arnauld.

• IL CARTEGGIO CON DENIS MESLAND.

L'interesse di Mesland per le questioni eucaristiche coincide con un momento importante della diffusione del cartesianesimo, la pubblicazione della traduzione delle *Obiezioni e Risposte*, che apparve con l'edizione

¹⁷ J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945, p. 407.

¹⁸ *Summa Theologiae*, III, q. 77, a. 1, ad 1um.

¹⁹ *Ibid.*

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

francese delle *Meditazioni* ad opera di Claude Clerselier.²⁰ Il carteggio tra Descartes e Mesland conobbe, sempre grazie a Clerselier, una vasta diffusione e circolazione, sebbene l'editore ebbe la prudenza di non pubblicare subito le lettere, ritenendo che avrebbero forse potuto fornire un valido spunto ai detrattori di Descartes. Le lettere, tuttavia, circolarono manoscritte: è quanto si evince, fra l'altro, dalla corrispondenza di Jacques-Benigne Bossuet (in particolare da tre lettere, rispettivamente del 24, 26 e 30 marzo 1701), dalla quale è possibile trarre alcune interessanti informazioni in proposito. Secondo quanto riferito dall'abate Jacques-André Emery, cui si deve la prima pubblicazione di questo carteggio,²¹ Bossuet venuto a conoscenza del fatto che Edmund Pourchot, Professore di filosofia all'Università di Parigi, possedeva queste lettere, voleva entrambe in possesso:

Vous entendîtes, Monsieur, ces jours passés M. Pourchot, qui me disait qu'il avait une lettre de M. Descartes sur la transsubstantiation. Je vous prie de la lui demander, et de prendre le soin de m'en envoyer une copie. Il n'est pas nécessaire qu'on sache ma curiosité; c'est à bonne fin. Je vois de grands inconvénients à la publier: et, si elle est telle que je l'imagine sur le récit qu'on m'en a fait, elle n'évitera pas la censure. M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise, et on lui voit prendre sur cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès. Quoique ses amis pussent désavouer pour lui une pièce qu'il n'aurait pas donnée lui-même, ses ennemis en tireraient des avantages qu'il ne faut pas leur donner. Je vous en dirai davantage quand j'aurai vu la lettre, et je ne ferai point difficulté d'en dire mon sentiment à M. Pourchot.²²

E ancora:

Monseigneur, j'envoie à Votre Grandeur la copie des deux lettres de M. Descartes sur la transsubstantiation. Je l'ai faite moi-même, soit afin qu'elle fut plus exacte, soit pour rendre par là la chose secrète, et qu'on ne sache point que je vous l'envoie.²³

Vi è poi un'altra lettera, indirizzata da Charles Vuitasse a Bossuet, del 6 aprile 1701, in cui questo Professore della Sorbona dichiara apertamente di non aver insegnato il sistema esposto nelle lettere di Descartes.

De là je passe, Monseigneur, à l'explication de M. Descartes, que j'ai vu développé avec plus d'étendue dans un manuscrit attribué à un R. P. Bénédictin, nommé des Gabets.²⁴

²⁰ Cfr. C. CLERSELIER, *Les Méditations métaphysiques de René Descartes... Traduites du latin de l'auteur par Mr. le D.D.L.N.S. et les Objections... traduites par Mr C.L.R.*, Paris, Camusat et Le Petit, 1647.

²¹ J.-A. EMERY, *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, chez Adrien Le Clere, 1811, pp. 250-261.

²² Bossuet à Jean Antoine Pastel, 24 mars 1701, in J.-B. BOSSUET, *Correspondance*, éd. par Ch. Urbain et E. Levesque, vol. 13 (janvier 1701-octobre 1702), Paris, Hachette, 1920, pp. 45-46.

²³ Jean Antoine Pastel à Bossuet, 26 mars 1701, in J.-B. BOSSUET, *Correspondance*, cit., vol. 13, pp.46-47.

²⁴ Charles Vuitasse à Bossuet, 6 avril 1701, in J.-B. BOSSUET, *Correspondance*, cit., vol. 13, p.53.

SIEGRID AGOSTINI

Segnalo qui anche un altro documento che attesta la circolazione delle lettere a Mesland. Si tratta di una lettera scritta da Claude Paquin a Dom Ildephonse Catelinot, religioso benedettino dell'abbazia di St. Mihiel, datata 14 dicembre 1747:²⁵

Mon cher et ancien ami,

le Père Prêlat de Flavigny nous a écrit au R. P. Abbé et à moi pour faire écrire la Préface de l'histoire en médailles de Louis 14 pour en mettre une dans son in-folio, et en même temps une dans le votre, parce qu'il n'a aucun écrivain dans sa maison; nous lui rendrons volontiers ce service et en même temps à vous, mais permettez que ce soit à une petite condition, qui est de voir dans ce qui vous reste des vieux écrits de D. Robert Desgabets, si vous ne nous pourriez pas trouver deux lettres de Monsieur Clerelier, qui sont essentielles pour l'histoire des Traités de D. Robert sur l'Eucharistie: elles sont le 3e tome de votre recueil; vous nous feriez plaisir aussi d'y ajouter les deux lettres de Monsieur Descartes au Père Mesland, qui sont dans votre 2e tome et dont, par conséquence, vous devez avoir les brouillons.²⁶

La prima lettera scambiata tra Descartes e Mesland è del 2 maggio 1644. Descartes si rivolge al gesuita rispondendo, in particolare, a due questioni inerenti al dogma dell'Eucarestia.

La prima questione riguardava la differenza tra corpo e superficie, poiché Descartes sosteneva che la superficie fosse distinta dal corpo. Se Descartes aveva risposto a Mersenne che essendo la superficie solo un modo, non poteva essere una parte del corpo,²⁷ a Mesland risponde dicendo di distinguere il corpo dalle superfici allo stesso modo in cui distingue una sostanza dai suoi modi. La superficie, che è un modo della sostanza del pane, dimora nel Santo Sacramento come un modo del corpo di Cristo:

Je distingue les lignes des superficies, et les points des lignes, comme un mode d'un autre mode; mais je distingue le corps des superficies, des lignes, et des points qui le modifient, comme une substance de ses modes. Et il n'y a point de doute que quelque mode, qui appartenait au pain, demeure au Saint Sacrement, vu que sa figure extérieure, qui est un mode, y demeure.²⁸

La seconda questione riguardava l'estensione del corpo di Gesù. Su questo punto Descartes sembra indietreggiare e si limita a rinviare a quanto detto dai Concili e, soprattutto, alle sue *Risposte* alle IV *Obiezioni*, dove sappiamo che per superficie non intende una sostanza ma un modo e che questa superficie è ciò che dà a ciascuna cosa un'identità numerica:

Pour l'extension de Jésus-Christ en ce S. Sacrement, je ne l'ai point expliquée, parce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens, le plus qu'il m'est possible, des questions de Théologie, et même que le Concile de Trente a dit qu'il y est, *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*. Lesquels mots j'ai insérés à dessein, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, pour m'exempter de l'expliquer. Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus ac-

²⁵ La lettera è pubblicata in P. LEMAIRE, *Le cartésianisme chez les Bénédictins*, cit., pp. 240-241 sebbene non integralmente. Manca, infatti, la lista delle opere richieste da Paquin e che nel manoscritto corrisponde al fol. 621.

²⁶ Ms. fr. n. 142 (nuova collocazione, n. 43), *Ouvrages théologiques de dom Desgabets*, ff. 619-624.

²⁷ R. DESCARTES, *Sextae Responsiones*, AT VII 433, ll. 11-15: «Non aliter concipio superficiem, a qua sensus nostros affici puto, quam ab omnibus Mathematicis vel Philosophis concipi solet (vel saltem debet) illa, quam a corpore distinguunt, et omni profunditate carere supponunt».

²⁸ *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644 (B 454, p. 1914; AT IV 119: CCCXLVII).

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

coutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire.²⁹

- IL CARTEGGIO CON CLAUDE CLERSELIER.

Il 2 marzo 1646 Descartes scrive a Clerselier ed affronta la questione eucaristica, completando in questo modo le *Quarte Risposte* che Clerselier stava traducendo. Segnala la differenza tra una Transustanziazione del corpo (come l'oro e il pane) e la conversione del pane nel corpo di Gesù Cristo, ma si accontenta di affermare l'intervento dell'anima di Cristo in questa conversione, per informare la materia, senza trarre le conseguenze di questo intervento sul modo di presenza di Cristo nel sacramento:

Pour la difficulté que vous proposez, touchant le Saint Sacrement, je n'ai autre chose à y répondre, sinon que, si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière numero, qui était or, reçoive les accidents du pain; ou bien que la même matière numero, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, et que la matière du pain B en soit ôtée. Mais il y a quelque chose de plus au Saint Sacrement; car, outre la matière du corps de Jésus-Christ, qui est mise sous les dimensions où était le pain, l'âme de Jésus-Christ, qui informe cette matière, y est aussi.³⁰

II. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER: IL MS. N. 366

Clerselier, come detto, svolse un ruolo di grande importanza nella messa in circolazione dei testi cartesiani sulla Transustanziazione: pur essendo ricordato per il fatto di essere stato l'editore ed il traduttore di Descartes, ne è stato anche un fedele amico e a testimonianza di ciò è proprio il ruolo da lui svolto nel dibattito intorno alle questioni eucaristiche, dalle quali emerge la sua preoccupazione, costante, di garantire l'ortodossia cartesiana.

A tal proposito, segnalo qui l'esistenza nella Biblioteca Saint-Geneviève di Parigi di un manoscritto (ms. n. 3534),³¹ in cui è conservato un documento ufficiale (*Attestation donnée devant les notaires parisiens Cous-*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, in *Descartes. Tutte le lettere (1619-1650)*, cit., *ibid.*

³¹ Ms. fr. n. 3534, *Mélanges historiques et littéraires*, gr. 3: «Si verum est Domini verbum, dicentis a fructibus eorum cognoscetis eos, Renati Descartes opera, ingenii sui fructus naturales, Catholicam ipsius fidem, et suam erga Ecclesiam et Apostolicam sedem reverentiam satis demonstrant. Quippe qui in primo quem vulgavit libro, inter moralis sua regular, hanc primam constituit, ut firmiter Catholicam Religionem retineret, quam solam tutam et optimum iudicabat, et in qua Dei beneficio fuerat ab ineunte aetate institutus; in altero vero, totus est in demonstranda Dei existentia, et reali mentis humana a corpore distinctione, quem sapientissimis Sorbonae domus doctoribus dedicavit; tertium denique, in quo precipua continentur, Ecclesiae Catholicae auctoritati, et Prudentiorum indicio submisit. Sed quia dominus, Noster Jesus Christus, per fructus ad quos respici voluti, ut sanum de aliquo iudicium feramus, non tam mentis cogitata, quam vitam et mores intellexit, addam hic me per tredecim annos, quibus mihi notus fuit, nihil unquam vel in verbis, vel in Epistolis, vel in Colloquiis, vel etiam in moribus deprehendisse, quod Religioni Catholicae vel minimum adversaretur, aut haeresim quodammodo saperet. Quin imo, sapius ab eo audivi, ideo Philosophiam suam sibi placere, et alius, quae huc usque vigerunt, antepone, quod sibi videretur non modo recta rationi, sed praesertim fidei dogmatibus magis convenire, et faciliorem ad explicanda mysteria viam praebere. Quapropter sperabat aliquando venturum, ut aliorum Philosophorum de rebus naturalibus opinio, ut in plerisque a ratione aliena et incomprehensibilis, et parum tuta in fide reiceretur, et sua in ejus locum, ut

SIEGRID AGOSTINI

sinot et Jacques de Blos, par Claude Clerselier, avocat au Parlement de Paris, en faveur de l'orthodoxie de Descartes: 23 avril 1667), che certifica come nonostante gli sforzi in questa direzione, nel 1667 l'ortodossia di Descartes non fosse ancora fuori discussione.³²

Il titolo di massimo cartesiano che a Clerselier viene riconosciuto da Baillet, si deve anche al ruolo centrale svolto nel corso delle dispute intellettuali sull'Eucarestia che, come abbiamo visto, attraversarono l'intero XVII secolo.

Alla morte di Descartes Clerselier, come è noto, raccolse e pubblicò le sue lettere, con l'accortezza tuttavia di non pubblicare quegli scritti in cui Descartes trattava della sua concezione del modo di presenza di Cristo nell'Eucarestia. Di questi scritti ne fece – o ne fece fare – alcune copie che fece circolare fra una ristretta cerchia di dotti e di religiosi che sapeva essere ammiratori o sostenitori delle teorie cartesiane, facendo appello talvolta alla loro erudizione o al loro intuito nel prevedere le possibili obiezioni che potevano essere fatte alla spiegazione cartesiana del dogma eucaristico.

E' per questo che, come abbiamo già accennato prima, le lettere di Descartes a Mesland circolarono di mano in mano e funsero da punto di partenza di tutta una serie di scritti, in cui diversi autori prendevano partito a favore o contro le dottrine cartesiane.

Ecco quanto dice Bouillier a proposito di Desgabets:

nul ne remua plus témérairement la matière de l'Eucharistie, et ne mit plus de zèle à défendre les lettres au Père Mesland.

E' evidente che si tratta in realtà di un'esagerazione, dal momento che è stato Clerselier a dare inizio alle prime discussioni e a portarle avanti anche dopo la morte del genero Jacques Rohault e di Desgabets.

E' possibile ricostruire l'ampio intreccio di relazioni che stanno alla base di queste discussioni prendendo come punto di partenza il manoscritto n. 366, custodito a Chartres, che ha per titolo *Sentimens de Mr Descartes et de ses sectateurs sur le Mystère de l'Eucharistie. Recueil curieux et rare*, e che si compone di numerosi documenti, la maggior parte dei quali sono costituiti da lettere, o estratti di lettere, scritte e ricevute da Claude Clerselier.

pote rationi et fidei magis consona reciperetur. Praeterea a celeberrimo et laudatissimo viro Petro Chanut, Regis Christianissimi apud Suecos Legato olim meritissimo, ab ejus chara uxore sorore mea, ab eorum liberis, viris omni exceptione majoribus, denique a Reverendissimo Patre, Francisco Viogué, tunc temporis ejusdem Legati Elemosinarlo, sacra facultatis Teologia Parisiensis Doctore, sancti Augustini Heremita. Nunc vero Roma prope admodum Reverendissimum suum Generalem Galliarum Assistente dignissimo, multoties didici, Renatum Cartesium, dum Holmiae degeret apud dominum Legatum, apud quem ibi vita sunctus est, semper Religioni Catholicae addictissimum fuisse, sacro singulis fere diebus adfuisse, quotidianis precibus numquam defuisse, Sacramenta Poenitentiae et Eucharistiae, per spatium quattor aut quinque extremorum vitae suae mensium, quibus cum iis vixit, edemi Reverendissimo Patre ministrante plus una vice recepisse, et in sinu Matris Ecclesiae, Catholicae, Apostolicae et Romanae, vitam et animam posuisse. Et hoc finit in causa, ut praedictus dominus Legatus, vir prudentissimus atque ac piissimus, post obitum ejus. Cimiterium infantium Regali sepulturae praeposuerit et in eo Corpus ipsius recondi voluerit, anno Domini 1650, mense februario, ut omnis de ejus fide dubitandi occasio tolleretur, et ipsius ossa cum eorum ossibus quiescerent, quibuscum eadem ipsi fuerat Religio, et quos, fideles non fuisse, ne minima quidem suspicio esse posset. In cuius rei fidem ego infra scriptus Claudius Clerselier, Senatus Parisiensis, Patronus mea mano hoc quaecunque testimonium et scripsi et subsignavi. Datum Parisiis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexagesimo septimo, die vicesima tertia mensis Aprilis. Clerselier».

³² Cfr. T. MAC LAUGHLIN, *Claude Clerselier's attestation of Descartes' religious orthodoxy*, «Journal of Religious History», 20, June 1980, pp 136-46.

I CARTESIANI E L'EUCARESTIA. IL DIBATTITO INTORNO A CLAUDE CLERSELIER

Come si evince dal titolo, tema unificante della raccolta è quello dell'Eucarestia e va messo in evidenza come, significativamente, il manoscritto comprenda anche degli estratti delle *Obiezioni e Risposte* di Arnauld e Descartes.

La lettura di questo manoscritto permette di mettere in luce fino a che punto le polemiche si erano estese, ma oltre a questa importante raccolta, vi sono anche altri documenti che permettono di ricostruire ed attestare il lavoro svolto da Clerselier.

Alla Biblioteca Municipale di Epinal sono conservati due manoscritti³³ contenenti le opere teologiche e filosofiche del benedettino Robert Desgabets, che figura anche come uno dei principali corrispondenti di Clerselier nel manoscritto n. 366 di Chartres.

Fra i vari documenti conservati nel ms. n. 142, che raccoglie tutte le opere teologiche di Desgabets, trova spazio una lettera (*Réponse à un billet envoyé à Dom Robert le 13 janvier 1672*), che mi sembra interessante segnalare perché rappresenta un'ulteriore attestazione dell'attività svolta da Clerselier all'interno di queste polemiche. Fra l'altro, c'è un riferimento ad un libro anticalvinista che Clerselier stesso pregava Arnauld di scrivere contro i calvinisti a partire dai principi cartesiani:

Un docteur de Navarre a dit à Monsieur Nicole qu'un ami de Monsieur Clerselier lui avait apporté ce qui suit comme l'ayant appris de Monsieur Clerselier même. Que Monsieur Clerselier étant fort attaché à la doctrine de Monsieur Descartes sur l'Eucharistie contenue dans une lettre manuscrite dont il conserve l'original, était allé trouver Monsieur Arnauld pour le prier d'en mettre les principes dans un livrets contre les Calvinistes et que Monsieur Arnauld lui avait répondu qu'il n'était pas propre à cela, et qu'étant déjà suspect, il ne voulait pas se faire de nouvelles affaires. Que Monsieur Clerselier ne témoigna en aucune sorte à cette personne que Monsieur Arnauld désapprouvait cette opinion et qu'il la laissa dans la pensée qu'il ne s'abstenait de la publier que par politique et comme cette personne en demeura persuadée, il en a persuadé beaucoup d'autres, et la plupart des Docteurs du Collège de Navarre sont de le nombre.³⁴

Gli altri corrispondenti di Clerselier che figurano nel manoscritto, oltre a Desgabets, sono Jean Bertet, François Viogué, Antoine Vinot, Honoré Fabri, François Malaval, Nicolas-Joseph Poisson, Jean Claude, Jean-Antoine Pastel, Denis, ma in questa sede, mi limiterò ad accennare solamente ai rapporti intercorsi tra Clerselier e Poisson.

Nel 1667 Clerselier si incontrò più volte con l'oratoriano per discutere del mistero dell'Eucarestia, delle lettere di Descartes a Mesland e di alcuni scritti composti in difesa della spiegazione di questo mistero sulla base dei principi della dottrina cartesiana. Interrogato al proposito, Poisson affermò che la maniera in cui Descartes aveva spiegato il dogma dell'Eucarestia era incompatibile con la fede, sebbene senza alcun dubbio ci si sarebbe potuti appoggiare a qualche testo dei Padri della Chiesa per sostenere, almeno nell'espressione, l'opinione cartesiana.

³³ Ms. fr. n. 142 (nuova collocazione: n. 43), *Ouvrages théologiques de dom Desgabets*; ms. fr. n. 143 (nuova collocazione: n. 64), *Ouvrages philosophiques de dom Desgabets*.

³⁴ Ms. fr. n. 142 (nuova collocazione: n. 43), *Ouvrages théologiques de dom Desgabets*, fr. 270.

SIEGRID AGOSTINI

Lui stesso non era favorevole alla spiegazione di Descartes che, al contrario, andava combattuta poiché, secondo quanto si legge in una lettera indirizzata a Clerselier:

Cette opinion de Monsieur Descartes est contraire à l'écriture; B. Cette opinion est contraire aux Conciles; C. Cette opinion est le métousisme condamné; cette opinion a du rapport avec celle de Durand; D. Cette opinion est la même que celle de Rupert. Enfin, quoi qu'il en soit, cette opinion, ayant servi de preuve à Wyclif, et ayant été réfutée comme hérétique, on ne la peut soutenir sans encourir la même peine.

Quel che si aveva, in questo passaggio della lettera di Poisson, non era più, dunque, solo una condanna di Descartes, ma una giustificazione della medesima operata mediante l'omologazione della posizione del filosofo francese alle grandi eresie del passato.

Jean-Robert Armogathe

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITE DE PARIS AU XVIII^{ème} SIECLE: ELEMENTS DE RECHERCHE

A partir de trop rares études antérieures¹ et de nos présentes recherches, ce travail se propose de tracer quelques repères pour une histoire plus ample de l'enseignement de la philosophie dans les collèges de l'Université de Paris au XVIII^{ème} siècle.

1. Remarques sur le fonctionnement institutionnel:

Pour proposer une réflexion globale sur la période considérée, je me permettrai de donner ici quelques indications, largement dues aux travaux de mon collègue oxonien de Magdalen College, Lawrence W. B. Brockliss,² qui est venu enrichir et compléter les ouvrages de Charles Jourdain et de Maxime Targe .

La faculté des arts est la quatrième faculté, par ordre de dignité, bien qu'étant la plus ancienne et la plus importante par le nombre de ses suppôts . Elle constituait, de toute façon, la base et le fondement des trois premières facultés, qui n'auraient plus eu d'étudiants sans elle. Son organisation, en plein dix-huitième siècle, est assez anachronique:³ elle comprend non seulement les principaux et les professeurs de ses collèges, mais aussi les bacheliers et les licenciés des facultés supérieures, et même un certain nombre de maîtres ès-arts . Il s'agit là, apparemment, d'un vestige de l'ancien état, avant la séparation des facultés supérieures ; la faculté des arts a gardé la division médiévale en quatre 'nations': France, Picardie, Normandie et Allemagne qui, bien que très inégales en nombre, se partageaient également l'exercice du pouvoir dans la faculté et prétendaient même jouir séparément des mêmes droits et prérogatives que chacune des facultés supérieures.

Le cours de philosophie recouvre, on le sait, plusieurs disciplines différentes: la logique, l'éthique, la physique et la métaphysique. Une première remarque: l'importance croissante des mathématiques, une science indépendante habituellement enseignée par le professeur de philosophie et souvent couplée avec la physique. Dans la préface de ses *Elémens de mathématiques*, Dominique Rivard (1679-1778) en donne les raisons:

l'estime que l'on fait généralement des mathématiques a introduit depuis quelques années dans l'Université de Paris l'usage d'en expliquer les éléments dans la plupart des classes de Philosophie. Le professeurs les mieux instruits de cette science et de ses avantages ont reconnu sans peine que cette partie de la philosophie ne méritait pas moins leur attention que la Logique et la Physique: ils ont vu que les Mathématiques étaient une véritable logique pratique qui ne

¹ En dehors de CHARLES JOURDAIN, de MAXIME TARGE, *Professeurs et régents de collège dans l'ancienne Université de Paris (XVII^e et XVIII^e siècles)* Paris, 1902 et de l'excellent ouvrage de L. W. B. Brockliss cité note suivante.

² L.W.B. BROCKLISS, *French Higher education in the Seventeenth and Eighteenth Century. A Cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987; ID; *Philosophy Teaching in France 1600-1740*, «History of Universities» 1, 1981, pp. 131-168.

³ M. TARGE, *op. cit.*, p. 21 e sgg.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

consiste pas à donner une connaissance sèche des règles qui conduisent à la vérité, mais qui les fait observer sans cesse et qui, à force d'exercer l'esprit à former des jugements et des raisonnements certains, clairs et méthodiques, l'habitue à une grande justesse (Préface, p. IV).

L'ordre des enseignements va d'ailleurs varier: si la logique était habituellement enseignée en premier lieu, pour apprendre à raisonner juste, l'ordre des trois autres sciences a varié. Mais l'usage parisien du dix-septième siècle (et celui des maîtres jésuites) plaçait dans l'ordre, après la logique: l'éthique, la physique, la métaphysique. En 1647-1649, un professeur parisien, Jacques Desperiers, qui enseignait au Collège de Liesieux, enseigne la métaphysique avant la physique.⁴ C'est cet usage qui l'emporta à Paris, tandis que l'éthique fut parfois, dans le courant du XVIII^e siècle, reportée en dernier lieu, en particulier dans l'influente *Institutio philosophica* d'Edm. Pourchot.⁵ Brockliss cite à ce propos l'introduction de Pierre Barbay (du Collège de Beauvais) à son *Commentarius in Aristotelis metaphysicam* (1680) considéré, on l'a vu dans l'affaire Demontempuys, comme un ouvrage classique. Tandis que la place finale de la métaphysique s'expliquait par le souci d'aborder en fin de cours la science la plus difficile, il pense au contraire qu'il faut traiter la science du général au particulier, à partir de notions de logique et de métaphysique pour comprendre et assimiler l'éthique et la physique:

etsi metaphysica ad caeteras scientias adquirendum non sit simpliciter necessaria (cum caeterae scientiae habeant propria principia et axiomata, ipsa lumine naturali nata, ex quibus ratiocinari possunt independenter a metaphysicis). Nihilominus illis est utilissima: tum quia aperit generalissima principia, quibus particularia inferiorum scientiarum dogmata non mediocriter stabiliuntur; tum quia aperit notitiam rerum generalissimarum; puta actus et potentiae, essentiae et existentiae, etc. de quibus in omnibus scientiis passim sit mentio.⁶

Il ne s'agit pas seulement de l'ordre de l'enseignement, mais aussi de l'importance respective des matières traitées: la physique envahit et déborde le champ de l'enseignement, jusqu'à occuper la plus grande partie de la seconde année. L'Université de Paris réagit là dessus en 1704, ordonnant aux professeurs de ne pas négliger le reste du cours, mais en vain.⁷ Comme l'indique Brockliss à partir de ses longs dépouillements de séries de thèses:

the small place devoted to the other three sciences in the Paris theses sustained after 1720 would seem to suggest that physics in the eighteenth century was the only part of the course that really captured the interest of professor and student (p. 188).

Un autre constat immédiat porte sur les matériaux d'études, important pour notre documentation: la période étudiée voit fleurir des manuels imprimés, souvent des volumes in-12 aisément maniables.⁸ Les manuels du XVII^e siècle sont souvent posthumes, les professeurs répugnant à publier leurs cahiers: c'était alors des volumes de grand format, offerts à un patron prestigieux. Même si les habitudes anciennes persistent (le

⁴ Cours ms. Bibl. Mazarine, Paris MS 3536 (BROCKLISS p. 187, n. 9) .

⁵ 1^{ère} éd. 1695, nombreuses rééd.; Brockliss signale aussi le cours du parisien Pierre Lemonnier (1732-1734), BM Vire MS 36-41 .

⁶ *Op. cit.*, p. 13 (cité par BROCKLISS, p. 187-188) .

⁷ JOURDAIN, *cit.*, pp. 286-289.

⁸ BROCKLISS, *cit.*, pp. 190-191.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XVIII^{ème} SIÈCLE: ELEMENTS DE RECHERCHE

cours de Rivard paraît en 1778 à la mort, presque centenaire, de son auteur, qui paraît avoir enseigné au Collège de Beauvais jusqu'à 90 ans!), on assiste au XVIII^{ème} siècle à la naissance du manuel de philosophie. Il va remplacer les dictats, les cahiers dictés par le professeur aux élèves. Les manuels n'entrent d'ailleurs pas pour autant dans les salles de classe, ils semblent n'avoir servi que comme complément du cours dicté. Dominique Rivard témoigne que c'est l'importance croissante des mathématiques qui a entraîné celle du manuel: il explique qu'on évite par là «deux grands inconvénients qui se rencontrent à dicter des cahiers de mathématiques, la perte du temps, c'est-à-dire, près de deux heures par jour employées à écrire des choses qu'on n'entend point, et les fautes qui se glissent si aisément dans cette matière, où un chiffre, une lettre, un trait de plume mis pour un autre, déroutent un commençant dans les choses les plus faciles, le désolent et l'arrêtent quelquefois pendant longtemps, sans pouvoir passer outre» (préface, pp. V-VI).

D'une discipline, l'usage du manuel a glissé vers les autres, comme plus pratique et moins onéreux que les dictats. L'intérêt des libraires n'y est pas étranger. Ainsi celui qui édite, à titre posthume (et anonyme) les *Institutiones philosophicae* du même Dominique Rivard. Il avertit le lecteur, dans un *monitum*, qu'il y a bien d'autres manuels de philosophie, mais qu'ils ont tous des défauts:

aliae aridae nimis, ac nimis ieiunae, non nisi molestiam creare possunt et fastidium; aliae plus aequo subtiles et abstrusae, superant tyronum vires; neque desunt in quibus accuratam et facilem methodum requiras; aliae denique, in quaestiones evagantur a vera Philosophia prorsus aliena, opinionosae permultas novis quibusdam Philosophis peculiaribus, non numquam etiam perniciosas, pro certis ponunt et indubitatis. Quas in lucem edimus Institutiones istis omnino carent utiis.

2 . Les censures cartésiennes du début du siècle

Ce sont donc les manuels imprimés de maîtres parisiens qui ont guidé, pour l'essentiel, notre enquête dans ce vaste domaine. Il s'agit d'hommes qui ont marqué de façon significative l'enseignement moderne de la philosophie, soit par l'originalité de leur pensée, soit par l'étendue de leur enseignement: Jean-Baptiste du Hamel (? - 1705, enseigne entre 1670 env. et 1690 env. à Paris, Coll. du Plessis), Guillaume Dagoumer (1660-1745, enseigne entre 1690 et 1710 à Paris, Coll. Lisieux et Harcourt), Edme Pourchot (mort en 1734) et Dominique Rivard (1679-1778, enseigne de 1735 env. à 1770 env. à Paris, Coll. de Beauvais).

Le début du siècle est marqué par les assauts contre la 'nouvelle philosophie', le cartésianisme ou plutôt la forme que Malebranche avait donnée aux idées cartésiennes. Le grand nombre de censures entreprises montre la vigueur des idées nouvelles. Charles Jourdain rapporte plusieurs «affaires», qu'il suffit de rappeler brièvement: après une première interdiction royale, en 1685, contre les opinions de Gassend et de Descartes⁹, sous le rectorat d'un enseignant de philosophie, Renault Gentilhomme, en 1691, onze propositions extraites de cours de philosophie sont condamnées.¹⁰ On lit dans les conclusions de l'Assemblée générale de la maison de Sorbonne en 1693:

⁹ JOURDAIN, cit., p. 269.

¹⁰ Document traduit (et liste des signataires) dans JOURDAIN *ibid.*; texte latin chez J.B. du HAMEL *Quaedam recentiorum Philosophorum ac praesertim Cartesii propositiones damnatae ac prohibita*, Paris 1705 (48 pp., en appendice au t. 5 de sa *Philosophia Universalis*, Paris 1705); sur cet appendice, voir *infra*.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

censuit societas injungendum esse [...] iis qui docent philosophiam in collegiis suo regimini creditis, ne deinceps novitatibus studeant aut ab Aristotelica doctrina deflectent.¹¹

Le combat s'intensifie à la fin du siècle:¹² en 1699, un docteur en médecine (Desprez) dénonce une thèse comme marquée par la nouvelle philosophie.¹³ Pourchot est pris à partie dans un placet à Pontchartrain «comme enseignant une méchante doctrine dans le collège de Mazarin». L'Université rappelle à cette occasion sa déclaration de 1691 .

Le *Journal des contradictions* de Petit Montempuy, retrouvé et publié par Ch. Jourdain¹⁴ est un document de premier ordre sur le déroulement d'une telle censure entre 1704 et 1707. On y remarque surtout qu'à prime abord Demontempuy ne répond pas sur le fond mais, comme il le reconnaît lui-même, «(il examine) la chose uniquement par rapport à la supériorité de la maison de Sorbonne sur le collège du Plessis, par rapport aux usages de l'Université à l'égard de la doctrine des professeurs, et par rapport au titre de *Socius*, ou de membre de la maison de Sorbonne, (qu'il avait) l'honneur d'avoir».

Ce fut alors que la proposition de ces Messieurs me parut être une usurpation d'autorité que la maison de Sorbonne ne leur donnoit point; un asservissement de la place que j'ai dans l'Université, contraire aux usages anciens et présents, et une voie injuste et de vexation, bien éloignée de celles que prescrit la modération et la charité chrétienne pour reprendre nos frères (p. 130).

Demontempuy développe longuement les arguments de forme qui le déterminent à ne pas répondre à l'invitation de s'expliquer sur le contenu de ses cahiers . En vain: les commissaires de la Sorbonne poursuivent leur tâche, et l'assemblée générale de la maison de Sorbonne, la veille de l'Assomption (14 août 1704) fournit à Boucher l'occasion de dénoncer plusieurs propositions extraites des cours de Demontempuy. L'intéressé en fournit le récit:

M. Boucher commença aussitôt la dénonciation dans les formes. Il avança deux propositions qu'il dit qu'il était en état de prouver: la première, que j'étais cartésien; la deuxième qu'il n'est point permis de suivre Descartes. Il tira de ses poches deux rouleaux de papiers; dans l'un, était un extrait de mes cahiers, et maintes remarques et critiques qu'il avait faites ou qu'on lui avait données là-dessus; dans l'autre, étaient des censures à foison de la philosophie de Descartes. Ce deuxième recueil de décrets formidables au cartésianisme avait été fait par M. de Préceles, et il a été mis depuis à la fin de la Philosophie de M. Duhamel, ancien professeur du collège du Plessis.

Demontempuy nous donne ensuite une précieuse indication sur l'impression du cours de Jean-Baptiste Duhamel:

M. de Précelles eut le pouvoir d'y mettre cette addition les écrits de ce philosophe, qui n'avaient jamais vu que le jour d'une classe, et qui n'avaient point été regardés par l'auteur, occupé depuis longtemps à se placer dans l'église de

¹¹ DU PLESSIS, t. 3, par. 1, p. 150.

¹² P. FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme dans l'Université de France au 17^e siècle*, «Annales de philosophie chrétienne», 146, 1903, pp. 5-23 (B.N. Paris R 10292).

¹³ *Collectio Iudiciorum* t. 3 par. 1 p. 270; JOURDAIN, cit., p. 270.

¹⁴ *Ibid.*, t. 2 (*Pièces justificatives*) p. 129.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XVIII^{ème} SIÈCLE: ELEMENTS DE RECHERCHE

Paris, furent mis sous la presse par les soins de M. de Précelles et de M. Boucher. Ces deux messieurs, surveillant à toute doctrine, cherchaient une philosophie qu'ils pussent, disaient-ils, opposer aux nouveautés du cartésianisme, et qui ne fût pas si ancienne que celle de Barbay. Ils se formèrent cette idée de celle de M. Duhamel. Ils lui parlèrent pour la faire imprimer ; et dans le dessein qu'ils avaient de la rendre propre aux jeunes gens qui professent pour être de la société de Sorbonne, et à ceux qui se présentent pour être bacheliers, ils la firent dédier à la maison de Sorbonne. Ils firent venir M. Duhamel pour en demander la permission à la société, le jour même qui avait été pris pour le dénonciation de mes écrits; peut-être croyaient-ils que l'acceptation que la maison aurait faite de ce livre engagerait l'assemblée à se porter contre ma philosophie qu'ils devaient attaquer comme opposée à la philosophie ordinaire.

Extraites des trois cours de logique, de métaphysique et de physique, voici les dix propositions condamnées chez Dumontempuys:

ex logica: 1. non possumus omnia solvere et explicare quae ab Arianis olim, et nunc ab Atheis, Socinianis, aliisque pestibus objici aut quaeri solent. 2. sola scientia adficit animum, quando est cum fide et opinione. 3. vir doctus non habet fidem in iis quae certo et evidenter novit.

ex metaphysica: 4. Deus praemovet physice ad actus supernaturales, non autem ad naturales; quia in naturalibus voluntas est activa, et suorum actuum domina, ita ut eos ponere possit vel non ponere ad libitum. 5. intellectus non agit, sed solum patitur. 6. iudicium est voluntatis, quia est actio, scilicet conjunctio idearum. 7. mens humana est substantia. 8. sic probatur immortalitas animae: omnis pars avulsa subsistit. Ergo est anima.

ex physica: 9. materia definitur substantia extensa. 10. demonstrari non potest esse corpora.

Les trois premières propositions peuvent à peine être appelées cartésiennes: il s'agit de la démarche normale du cours de logique. C'est d'ailleurs pour cela que la première proposition, extraite de la question de la logique artificielle, trouva un défenseur en la personne du très conservateur Bourret (JOURDAIN, p. 134). Le problème de la prémotion physique divisait les scolastiques eux-mêmes, les propositions de métaphysique et surtout celles de physique sont plus proches de Malebranche. Mais surtout aucun reproche théologique ne pouvait être induit de ces propositions. Il n'en va plus de même ensuite, où l'offensive contre le 'cartésianisme' retrouve le terrain théologique des controverses antérieures.

Son Eminence le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, ayant témoigné de la part de Sa majesté à M. le recteur, qu'on se plaignait de quelques professeurs de philosophie, qui dans leurs cahiers traitaient des matières de théologie, et qui particulièrement dans les matières de physique, enseignaient des principes qui paroisoient ne s'accorder pas avec les mystères de notre religion; d'ailleurs que ces professeurs s'étendoient trop sur la physique particulière, et sembloient négliger la métaphysique et la morale.¹⁵

On demande donc à tous les professeurs de philosophie de l'Université de souscrire à un syllabus de onze propositions:

1. Il faut se défaire de toute sorte de préjugés et douter de tout, avant que de s'assurer d'aucune connaissance. 2. Il faut douter s'il y a un Dieu, jusqu'à ce qu'on en ait une connaissance claire et certaine par un long et sérieux examen. 3. Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte, que nous serions toujours trompés dans les choses qui paroissent les plus claires. 4. En philosophie, il ne faut pas se mettre en peine des conséquences fâcheuses qu'un sentiment

¹⁵JOURDAIN, *op. cit.*, *Pièces justificatives*, p. 138.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

peut avoir pour la foi, quand même il paraîtrait incompatible avec elle, nonobstant il faut s'arrêter à cette opinion, si elle semble évidente. 5. La matière des corps n'est autre chose que leur étendue, et l'une ne peut être sans l'autre. 6. Il faut rejeter toutes les raisons dont les théologiens et les Pères se sont servis avant saint Thomas pour démontrer qu'il y a un Dieu. 7. La foi, l'espérance, la charité et généralement toutes les habitudes surnaturelles ne sont rien de spirituel distingué de l'âme. 8. Toutes les actions des infidèles sont des péchés. 9. L'état de pure nature est impossible. 10. L'ignorance invincible du droit naturel n'excuse jamais le péché. 11. On est libre pourvu qu'on agisse avec jugement et avec une pleine connaissance, quand même on agirait nécessairement.

Un acte du 6 avril 1705 rajoutera quatre autres propositions:

1. L'Eternité de Dieu est successive. 2. L'esprit est étendu ; il est tout entier hors de lui-même tout entier et cependant son étendue n'est pas toute entière hors d'elle-même toute entière. 3. Il y a hors du monde des espaces positifs, qui ne sont pas distingués de l'immensité de Dieu, par laquelle Dieu est non seulement dans ce monde, mais encore au-delà des cieux, infiniment répandu hors de lui-même tout entier. 4. Le lieu, d'où se doit prendre le mouvement n'est pas la superficie des corps qui environne ce qui est dans le lieu, ni la superficie en général, ni la superficie prise mathématiquement, ni l'immensité de Dieu au sens des Thomistes, mais c'est la même immensité, c'est-à-dire l'étendue de la substance de Dieu, qui est tout entière hors d'elle-même toute entière, étendue nécessaire, nécessairement immense, immobile, indivisible.¹⁶

Dagoumer rapporte, dans son cours de 1746, les propositions qu'il lui fut demandé de soutenir:

1. Spiritus nulla convenit extensio realis, entitativa, substantialis, licet suam quamdam habeat diffusionem spiritalem, indivisibilem, qua ita totus est, ubi est, ut totus sit in singulis, cui respondet, loci partibus. 2. Non sunt spatia ultra mundum imaginaria, aut distincta ab immensitate Dei, qua Deus existit non tantum in hoc orbe, sed ultra caelos, infinite suo, hoc est incomprehensibili, modo diffusus.¹⁷ 3. Non spatium Epicuri, sed est primarius ac internus locus, seu immensitas divina quae est in sensu reali et entitativo Deus ipse, necessario indivisibiliter, et immobiliter ubique diffusus.

Mentionnons enfin la discussion de thèses du professeur Laurent Duhan.¹⁸

Après que l'assemblée (du 6 avril 1705) fut finie, M. le recteur (P. Viel) parla en particulier à M. Durieux¹⁹ et lui dit qu'il avait lieu d'être mécontent des thèses de M. Duhan; que dernièrement un des écoliers de ce professeur lui avait apporté une thèse où se trouvaient des propositions de théologie, l'une sur les décrets de Dieu, l'autre sur l'état de pure nature [...]. M. Duhan tâcha de se défendre là-dessus; il dit qu'à l'égard de l'état de pure nature, il le soutenait seulement possible par rapport à la fin naturelle et qu'il n'en examinait point les circonstances, comme la concupiscence, l'ignorance, etc. A quoi M. Durieux lui répondit qu'il fallait donc, si cela était, mettre seulement que l'homme pouvait ab-

¹⁶ J.B. du HAMEL *Quaedam recentiorum Philosophorum ac praesertim Cartesii propositiones damnatae ac proibitae*, Paris 1705 (appendice de 48 p. au t. 5 de la *Philosophia Universalis*); le texte de l'acte tout entier dans Ch. JOURDAIN, *Pièces justificatives*, cit., p. 145. Le texte latin de trois des propositions est également donné par Dagoumer lui-même, avec les contre-propositions imposées par Noailles, dans la *praefatiuncula* de son cours en 1746: «1. Spiritus extensus est totus extra se totum. 2. Sunt spatia ultramundana, eaque positiva, indistincta ab immensitate, qua Deus existit, non tantum in hac orbe, sed ultra caelos infinite diffusus totus extra se totum. 3. Non immensitas ad sensum Thomistarum, sed immensitas quae sit extensio substantiae totius extra se totam, necessaria, immensa necessario, indivisibilis et immobilis».

¹⁷ Dagoumer s'est défendu sur ce point: la proposition échappe à toute censure, dit-il, si l'on comprend «totus extra se totum» comme «totus ubi est», «totus in singulis loci partibus».

¹⁸ Vers 1656-1726, enseigne au Collège du Plessis entre 1691 et 1705.

¹⁹ Thomas Durieux (1644-1727), principal du collège du Plessis.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XVIII^{ème} SIÈCLE: ELEMENTS DE RECHERCHE

solument n'attendre qu'une béatitude naturelle, et ne pas dire généralement et sans restriction que l'état de pure nature est possible.

Nous voyons que l'offensive contre le cartésianisme porte massivement sur la présence de propositions théologiques dans les cours de philosophie. Paradoxalement, cette confusion des disciplines est la cause des principales 'persécutions' du cartésianisme. On pourrait en chercher les causes, par delà le malebranchisme, à la fois dans le dessein avoué de Descartes d'intégrer sa philosophie dans la foi catholique et dans l'adoption du cartésianisme comme 'philosophie commune' de la plus large partie des 'jansénistes' (dans le droit fil du *Liber Prooemialis* de l'*Augustinus*).

La philosophie de Descartes fut effectivement bloquée dans la Faculté des arts, ou plutôt elle teinta l'enseignement de manière permanente, sans jamais parvenir à s'imposer. Dans ce siècle marqué par le renouvellement général de la pensée philosophique, l'enseignement parisien de la philosophie ne se rallia pas à la nouvelle culture.

3. Persistance traditionnelle de l'enseignement scolastique

L'enseignement universitaire parisien resta-t-il étranger, imperméable, aux changements du paysage culturel? On ne peut pas l'affirmer trop vite. En premier lieu, le cartésianisme est mentionné fréquemment, pour faire l'objet d'une condamnation, souvent dans les mêmes termes. La création des vérités éternelles, l'identification de la substance et de l'étendue, la nécessité et l'étendue du doute sont les points les plus habituellement attaqués dans les textes «ad usum scholarum» rédigés par les maîtres parisiens. Si l'on trouve, de manière isolée, une discussion du *cogito* chez Duhamel,²⁰ il est clair que ce sont les incidences théologiques du cartésianisme, et en premier lieu les conséquences de la physique cartésienne sur l'explication physique de la transsubstantiation eucharistique, qui sont la cause du refus explicite des thèses cartésiennes.

On peut tout de même noter des exceptions fugitives, comme la thèse soutenue par un élève de Rivard, P.F.G. Boulet, au collège de Beauvais (1744). La thèse VIII de métaphysique porte sur les idées. Il ne s'agit, dit l'auteur, ni des espèces communes des péripatéticiens, ni des *simulacra* des épicuriens, ni de l'extension intelligible de Malebranche:

sed recte dixeris aliquid percepi posse licet non existat, sive non requiri ut existat immediatum perceptionis nostrae objectum. Causa efficiens perceptionum non est mens nostra aut corpore, sed Deus qui solus mentes nostras illuminare potest.²¹

La thèse IX du même travail reprend l'exposé cartésien à propos de l'union de l'âme et du corps.

Il faudrait poursuivre, sur la voie ouverte par Lawrence Brockliss, l'analyse des cours et des thèses. On voit apparaître des propositions malebranchistes ou cartésiennes, qui ne figurent évidemment pas dans les cours imprimés. L'examen des seuls manuels ne suffit pas à cet égard: le genre littéraire du manuel, sa pu-

²⁰Tome 3, 1705 pp. 70-72 .

²¹Thèse dirigée par Franç. Rivard (Bibl. Nat. Paris, *Theses philosophicae* R.8886) .

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

blication souvent tardive par rapport au cours professé, les rééditions et remaniements ne rendent pas compte de l'enseignement actuellement professé. Les dictats des élèves sont, à cet égard, plus précieux, même s'ils sont difficiles de lecture et de maniement. Pour les manuels, rappelons que les *Commentaria* de Pierre Barbay sur Aristote sont souvent réédités au cours du dix-huitième siècle: d'après la *Relation* de Demontempuy, que nous avons citée plus haut, ils étaient déjà tenus, à la fin du dix-septième siècle, pour un ouvrage 'classique', un peu démodé. Il est intéressant de remarquer que Barbay avait eu Antoine Arnauld comme professeur au Collège du Maine et que le bruit courait au dix-huitième siècle que ses dictats avaient repris les enseignements donnés par Arnauld et contenaient donc de nombreuses références aux Pères de l'Eglise. Nos recherches sont en cours à ce sujet, mais nous pouvons déjà constater que dans l'édition 1775 de son Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, l'univocité de l'être, thèse arnaldienne controversée, figure encore expressément: «ens proprie sumptum univocum est» (p. 298).

En laissant de côté les rééditions, nous pourrions choisir comme l'ouvrage typique celui d'Antoine Seguy,²² professeur au collège de la Marche. Il ne manque pas de prendre à partie l'auteur de *l'Art de penser* à diverses reprises:²³ c'était d'ailleurs une sorte de démarche habituelle, rituelle. Dagoumer ouvre sa *Logica* (1702) par une longue attaque, nourrie, de *l'Art de penser* (mais cette préface disparaît dans la seconde édition). Seguy rappelle le contentieux entre la philosophie de l'Ecole et les cartésiens, par exemple pour traiter de la distinction:

quaestio praesens sub nomine distinctionis gradum Metaphysicorum famosa, adeo quibusdam invisita est & despecta; ut ex ea maxime ad contemptum & ignominiam nomen Philosophorum *Scholae* iis omnibus tributum fuerit, qui de ea disputant. Verum pace summorum ejus generis ingeniorum dixerim quaestionem hanc cum aliis momenti maximi, & religionis mysteriis cognationem habere necessariam, neque fieri posse, ut bene cognoscantur animi & corpora, nisi prius examinatum fuerit quid sint, an & qua ratione distinguantur eorum attributa, proprietates, modi, qualitates.²⁴

Ce cours n'est pas pour autant intemporel: il contient par exemple, des débats avec Locke ou une réfutation des matérialistes contemporains (en fait, de la Mettrie).²⁵

L'enseignement de la philosophie dans la Faculté des arts, à Paris, au dix-huitième siècle, n'est donc pas toujours insensible aux courants contemporains, mais ses positions restent fermement adossées à la tradition scolastique mise en place au début du dix-septième siècle et figée, au cours du siècle, par une série de condamnations. A cet égard, la situation parisienne est particulière: le rôle vigilant qu'exerce la Faculté de théologie rend difficile, au milieu des conflits corporatifs de l'Université, l'exercice de la philosophie.²⁶ S'il

²² ANTOINE SEGUY, *Metaphysica ad usum scholae accomodata*, 2 voll., Paris 1758; *Philosophia ad usum scholarum accommodatum. Logica*, Paris 1762.

²³ Ainsi p. 447, pour avoir soutenu que les idées des sons et de la douleur sont obscures.

²⁴ Tome 2, p. 118, de *distinctione*.

²⁵ Contre Locke et contre La Mettrie: tome 2, p. 205 et p. 225.

²⁶ On trouvera des éléments d'information et de réflexion capitaux dans le livre de BRUNO NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XVIII^{ème} SIÈCLE: ELEMENTS DE RECHERCHE

est vrai que les propositions cartésiennes, par exemple, pouvaient entraîner des positions théologiques jugées incompatibles avec l'orthodoxie catholique, il est surtout clair que le problème résidait moins dans l'hétérodoxie des propositions considérées que dans l'intrusion des philosophes dans le domaine réservé des théologiens. Il faut insister sur les conflits de compétence et de domaine d'enseignement: c'est indispensable pour comprendre ce qui se passe à l'Université de Paris, où les théologiens, persuadés d'exercer une discipline supérieure, s'estiment cependant lésés par les règlements et statuts de l'Université, qui confèrent un poids réel à la Faculté des arts. Bien des problèmes doctrinaux servirent de prétexte à des règlements de comptes liés à des questions de préséance en cérémonie ou d'application des règlements et statuts. L'autre aspect du problème est la tension permanente que crée l'enseignement des jésuites. Une enquête parisienne sur la faculté des arts reste incomplète si on ne parvient pas à mieux la situer dans le contexte de l'enseignement de la philosophie dans les couvents et instituts religieux, à commencer par les jésuites. On a montré comment la question de l'Unigenitus domine tout le dispositif universitaire parisien pendant plusieurs décennies.²⁷ La proximité des thèses 'jansénistes' et des thèses cartésiennes ne doit pas surprendre; il y a dans le parti de Port-Royal, et à partir de l'enseignement de Jansenius lui-même, un passage constant de la philosophie à la théologie qui ne pouvait pas ne pas créer conflit avec l'enseignement des Ecoles. Ici encore, les conflits et positions que nous avons relevés dans l'enseignement de la philosophie doivent être mis en série avec les conflits autour de l'Unigenitus et leurs prolongements dans le siècle.

²⁷JACQUES M. GRES-GAYER, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La faculté de théologie de Paris et la Bulle Unigenitus 1714-1721*, Paris 1991.

r'on ne r
tu Chre
lesme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Gualtiero Lorini

BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE

Tra il 21 e il 22 marzo di quest'anno (2008), presso l'*Université de Paris IV-Sorbonne*, si è tenuto un colloquio internazionale dedicato a *Spinoza et les Scolastiques*. L'obiettivo è stato quello di riportare l'attenzione sull'articolata varietà delle eredità scolastiche che, pur nella difficoltà di stabilire filiazioni storiche univoche dal punto di vista filologico, costituiscono momenti importanti del sistema spinoziano, come già mostravano studi come quelli Jakob Freudenthal e Harry Austryn Wolfson (pur nella problematicità di particolari analisi). Le due giornate di lavoro sono state caratterizzate dagli interventi, tra gli altri, di Emanuela Scribano, Igor Agostini, Frédéric Manzini, Izumi Suzuki, Theo Verbeek, Laurence Renault, Massimiliano Savini, Jean-François Courtine, Benoit Tassel. Gli interventi, prendendo in considerazione sia la presenza in Spinoza di alcune nozioni scolastiche (ad esempio la *causalità immanente* e l'*ens reale*), sia il dialogo, per lo più implicito, del filosofo di Amsterdam con autori della tradizione scolastica, hanno abbracciato in modo esaustivo il tema proposto. In questo senso il *Colloque* parigino si inserisce significativamente in una dinamica di rinnovata attenzione al pensiero ed all'opera di Spinoza che, negli ultimi anni, ha conosciuto proprio in Italia un periodo prospero. Infatti, la memoria di Emilia Giancotti ha costituito l'occasione per alcuni studiosi italiani, e non solo, di dar vita ad un convegno (Urbino, 2-4 ottobre 2002), i cui atti sono stati raccolti da Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, nel volume *Spinoza, ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia* (Napoli, Bibliopolis, 2007).

La raccolta di saggi si divide in due parti. Nella prima, *Spinoza e l'Italia. Fonti, interlocutori, assonanze*, si esamina il rapporto del pensatore di Amsterdam con la tradizione latina ed italiana. I contributi della seconda parte, *Spinoza in Italia. Letture del novecento*, esaminano invece alcune tra le principali interpretazioni del pensiero di Spinoza sviluppatasi in Italia nel secolo scorso. Il lavoro, come le curatrici precisano nell'*Introduzione*, intende riproporre un progetto nato nella scuola di Ugo Spirito e poi abbandonato per l'ampiezza e la complessità dell'indagine implicata. Tuttavia esiste un significativo contributo di Emilia Giancotti (*Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia, I. L'interpretazione materialistica [1675-1785]*) apparso sul «Giornale critico della filosofia italiana» (3, 1963, pp. 339-362) in cui la studiosa offre una densa panoramica del periodo compreso tra gli anni attorno alla morte di Spinoza (1677) e la pubblicazione delle lettere di Jacobi circa la sua polemica con Mendelssohn (1785), «considerata comunemente come il punto di avvio a una storiografia vera e propria» (p. 339). Nell'articolo di Emilia Giancotti, rispetto al quale la presente raccolta si pone in una ideale continuità, compaiono molti dotti italiani accomunati da un rifiuto netto della filosofia spinoziana, in diversi modi accusata di ateismo e materialismo. Tra gli altri si trovano i veneti F. M. Leoni, L. Barbieri e A. Valsecchi, il toscano T. M. Moniglia, il romano G. S. Gerdil, il lombardo R. G. Arfisi, il siciliano V. Miceli, oltre naturalmente all'ambiente napoletano, cui è dedicata la parte più consistente del saggio. All'ombra di Vico (per rifarsi al titolo di un altro celebre studio sull'ambiente napoletano del '700) sono molte le figure che prendono posizione circa il pensiero di Spinoza, da P. Giannone

GUALTIERO LORINI

a T. Rossi senza dimenticare la celebre disputa, mossa da temi cartesiani, tra P. M. Doria e F. M. Spinelli, cui Emilia Giancotti dedica un'ampia e precisa ricostruzione. Non stupisce pertanto che la raccolta in esame dedichi poco spazio al periodo napoletano, del resto la raccolta non ha mire di esaustività, ma si propone di tracciare una possibile rotta in un vero e proprio *mare magno*.

Il saggio che più da vicino segue le orme di Emilia Giancotti è quello di Cristina Santinelli (*Ritratti spinoziani (1900-1924)*), in cui si ricostruisce la temperie che, a partire da Bertrando Spaventa e Antonio Labriola, passando attraverso Solmi, Mondolfo, Martinetti e Solari caratterizza la ricezione prevalentemente gentiliana di Spinoza, nel primo quarto del Novecento. I punti di riferimento di questo percorso sono rappresentati dall'edizione dell'*Ethica*, curata dallo stesso Gentile nel 1915, e dalla grande monografia di Augusto Guzzo, pubblicata nel 1924 e tutt'oggi considerata tra i più completi studi italiani sul filosofo olandese. Sullo sfondo di un'Italia che, dall'unità al fascismo (compreso) vive un rapporto complesso e delicato con la Chiesa, Spinoza viene sempre più a rappresentare l'emblema del «santo laico» (p. 485) e la reazione al Positivismo ed al Naturalismo dei primi anni del secolo presenta, da un lato, uno Spinoza idealizzato, alfiere di una rinata metafisica, con Gentile, Croce e poi con Martinetti, dall'altro uno Spinoza quasi rinascimentale, latore di una prospettiva umanistica ed antropocentrica, quale è quella della rivista «Il Leonardo», riconducibile a S. Solmi e G. Battelli. Ma l'interesse per l'opera, oltre che per la figura di Spinoza, conduce anche a testi divulgativi, tesi a promuovere lo studio di un autore emarginato da buona parte della storiografia filosofica precedente: è il caso dello *Spinoza* di Paolo Rotta (1923).

L'accurata analisi di Cristina Santinelli pone in relazione, accanto a commentatori e traduttori meno acclarati, i grandi nomi della scena filosofica italiana del primo '900 e per questo può rappresentare il fulcro attorno a cui far ruotare quasi tutti gli altri saggi della seconda parte, che a ciascuno di questi autori, ed alla loro lettura di Spinoza, sono dedicati. A cominciare dall'altra curatrice del volume, Daniela Bostrenghi (*Labriola e Spinoza il "motivo etico" del sistema*) che vede nel Labriola della *Dissertazione sull'origine delle passioni* (1864) un tentativo di matrice fortemente hegeliana di comporre il dissidio razionalità-passioni cui l'uomo sembra irrimediabilmente condannato. Il *conatus* spinoziano all'autoconservazione è caratterizzato da un'attenzione al benessere altrui in cui risiede lo scarto rispetto all'egoismo hobbesiano: Labriola mette infatti l'accento su quel bisogno «che noi non possiamo che provare per il nostro simile» (p. 399). Questa visione apparirà al Labriola maturo troppo astratta ed 'eroica', ma ne rimarrà, per la filosofia, un compito di 'liberazione' dalle passioni.

Sempre in continuità e nel confronto con una lettura neoidealista si colloca Erminio Troilo, la cui interpretazione, contestuale alla sua traduzione dell'*Ethica* datata 1914, è oggetto del saggio di Franco Biasutti. Troilo, guardando a Spaventa (e quindi anche a Labriola) con gli occhi di Gentile, vede in Spinoza il culmine di un processo che investe tutta la filosofia rinascimentale (Ficino, Telesio, Campanella), fino a Vico, il cui principale precorritore sarebbe Bruno, soprattutto per quanto riguarda il passaggio da un infinito immaginativo ad un infinito intellettuale: «Spinoza, ponendosi a valle di questo processo, dà attuazione piena a questa immensa "reintegrazione", superando ogni prospettiva puramente religiosa o estetica; sotto questo punto di vista la soluzione spinoziana "rappresenta una conquista definitiva della filosofia"» (p. 477). Rispetto alla lettura hegeliana Troilo riscatta anche la validità del metodo geometrico, considerato in linea

BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE

con la metodologia galileiana e leibniziana, piuttosto che inadatto alla speculazione filosofica pura. Sempre nel solco di letture idealistiche, sfocianti addirittura nel mistico, si colloca Piero Martinetti, nel saggio di Amedeo Vigorelli (*Martinetti lettore di Spinoza: il tempo e l'eterno*). La lettura martinettiana fa leva sulle *res fixae et aeternae* del *Trattato sull'emendazione dell'Intelletto*, in cui lo studioso italiano vede, secondo Vigorelli, «il sistema perfetto delle conoscenze intellettive [...] che nella sua deduzione riproduce la derivazione delle cose da Dio» (p. 444). Il problema per Martinetti è armonizzare questa interpretazione delle *res fixae et aeternae* con un'etica da cui la molteplicità è postulata e non dedotta. Ecco allora che le questioni filologiche vengono lasciate nell'ordine del problematico, quanto alle loro implicazioni ontologiche, e ci si limita alla loro funzione gnoseologica, con un movimento di stampo platonico. Non si parla di panteismo ma piuttosto di 'acosmismo': Dio, causa prima e fine ultimo di una struttura ascensionale, è oggetto di un'intuizione primigenia in cui l'eterno si manifesta, l'intera esistenza umana è una rincorsa-ascesi di questa eternità attraverso la frammentarietà del tempo. Martinetti imposta da qui il discorso in termini assiologici: l'ordine empirico è un riflesso inadeguato di quello divino, ma è in questa dimensione che si gioca la moralità umana, quindi bene e male, giusto e ingiusto, corrispondono ad una maggiore o minore adesione all'unità divina del molteplice, stante l'irriducibilità di ciò che è materiale alle *res fixae et aeternae*.

Di segno opposto è lo Spinoza che completa questo denso arco temporale, quello di Giuseppe Rensi, nel saggio di Aniello Montano (*"La rosa di Gerico". Spinoza nella lettura di Giuseppe Rensi*). Questi curva Spinoza in senso scettico, ponendo al centro del proprio impianto fortemente realista l'equazione sostanza (verità puramente logica dell'universo) = essere (energia che fa esistere le cose) e quella diritto = potenza. Tanto il rapporto sostanza-attributi, quanto quello sostanza-modi, sono, nell'originale interpretazione di Rensi, informati da un monismo che pervade il sistema spinoziano trasversalmente, dalla politica alla morale, dalla teoria dello stato alla religione, gli esiti nell'etica sono inevitabilmente scettici: poiché «volontà e intelletto sono una sola e stessa cosa» allora «ognuno ha la sua morale, corrispondente alla sua forma di conoscenza – volontà; quel che trova utile o gli piace fare e fa è la sua morale» (p. 430).

Proprio in antitesi allo scetticismo rensiano si pone la lettura di Teodorico Moretti-Costanzi, trattata da Carlo Vinti (*Tra ipercritica e ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*). Spesso frettolosamente liquidata come 'teista', la lettura di Moretti-Costanzi è stata rivalutata da Giuseppe Semerari (come lui allievo di Pantaleo Carabellese). Concordi nella critica al 'tolemaismo' che discende dall'ontologismo critico di Carabellese (di cui Aristotele e Kant sarebbero i massimi esponenti), Moretti-Costanzi e Semerari (che forse avrebbe meritato un saggio in questa raccolta) divergono quanto all'esito, mistico-ascetico e coscienziale, per il primo, storico-umanistico per il secondo. Per Moretti-Costanzi, il monismo di Spinoza non è né panteistico né immanentistico, ma «acosmico» (con Martinetti e, prima ancora, con Hegel e Jacobi), il «soggetto religioso e metafisico» (p. 641), valorizzato nella sua finitezza, è protagonista di un'ascesi in cui non ci si perde, ma ci si ritrova, nello sguardo alle *res fixae et aeternae*.

Incentrato su questioni storiche e filologiche è invece il saggio di Roberto Bordoli, che mette a confronto alcuni brani significativi delle traduzioni delle epistole spinoziane operate da Ubaldo Lopes-Pegna e Antonio Droetto, mentre Paola Teresa Grassi riflette su Remo Cantoni, a partire dalla sua *Introduzione* all'edizione UTET delle opere di Spinoza (1972). Fortemente influenzato dalla riflessione di Antonio Banfi,

GUALTIERO LORINI

Cantoni riconosce in Spinoza e Hegel i numi tutelari di una teoria dell'errore come parzialità, di cui la verità razionale ha bisogno per costruirsi e 'fecondarsi'. Dietro al Cantoni lettore del *Trattato Teologico-Politico*, visti i motivi metafisici e religiosi che ne risultano, pare esserci Martinetti, più ancora degli idealisti, ma senza dubbio il 'realismo etico' di Banfi è alla base della ricezione cantoniana dell'*Ethica*. Alle relazioni Spinoza-Ebraismo sono dedicati i saggi di Leonardo Amoroso e Omero Proietti. Amoroso studia lo Spinoza del rabbino Elia Beneamozegh, secondo cui, assumendo la *qabbalà* come unica ed autentica filosofia dell'Ebraismo, è possibile mantenere un equilibrio nel dualismo tra la natura logica e quella corporea, superato dal trascendentalismo e dall'immanentismo secondo due eccessi opposti. Omero Proietti pone l'accento sul ruolo avuto da Giuseppe Flavio, e dalla sua ricostruzione storica circa le sette giudaiche, come fonte tanto di Uriel da Costa quanto di Spinoza, relativamente alla polemica su di una lettura del testo biblico tesa a delegittimare la pretesa immortalità dell'anima, elemento di mistificazione e manipolazione popolare nelle mani dei farisei. Augusto Illuminati e Stefano Mistura propongono due decise attualizzazioni del pensiero spinoziano. Quest'ultimo mostra come Jacques Lacan, nella sua maturità, abbandoni Spinoza, di cui aveva apprezzato l'*amor intellectualis Dei*, proprio su quella dottrina del desiderio a proposito della quale vi si era accostato. In questo distacco gioca forse un ruolo importante l'influenza dei corsi di Kojève su Hegel, in cui la morte come unica possibilità di libertà per il vivente porta a vedere nell'*Ethica* una sorta di Sapere Assoluto atemporale, e per questo contraddittorio, perché sottratto alla processualità inaggirabile del sapere.

Illuminati propone invece uno Spinoza 'postfordista', oggetto di una reinterpretazione condizionata dal superamento di una concezione dell'animo umano come un 'imperium in imperio' e dalle relative conseguenze nei rapporti tra modi di produzione e relazioni sociali. Oggetto della filosofia spinoziana (con più di un riferimento ad Althusser) sarebbe una sostanza 'vuota', priva di relazioni e per questo ridotta alla fattività data di un processo senza soggetto. Da Althusser prende le mosse anche il saggio che apre la prima parte della raccolta, quello di Vittorio Morfino, intitolato "*Il mondo a caso*". Su Lucrezio e Spinoza. Qui, rifacendosi all'althusseriano «materialismo della pioggia», viene delineata una vera e propria corrente materialistica che, partendo da Epicuro e Lucrezio, prosegue con Machiavelli, sino ad investire Spinoza e a sfociare in Hobbes, Rousseau e Marx. I capisaldi di questa struttura sono la negazione di ogni forma statica, di ogni teleologia e di un soggetto rispetto al quale la realtà sarebbe costituita. Per Spinoza il *mundus* (di cui, non a caso, si trova una sola occorrenza nell'*Ethica*) non è che un aggregato, l'espressione del primato dell'incontro sulla forma.

I saggi di Étienne Balibar e di Stefano Visentin sono rivolti a Machiavelli, autore centrale per il pensatore di Amsterdam. Mentre il primo si concentra sulla nozione di *verità effettuale*, mostrando come essa venga da Spinoza contrapposta al finalismo, radice di ogni illusione dell'immaginazione, il secondo compara le interpretazioni di Gioele Solari, Adolfo Ravà e Antonio Droetto, ed i loro diversi tentativi di comprendere l'irriducibilità di Spinoza al giusnaturalismo hobbesiano: «alla figura di Hobbes, che riassume icasticamente la logica del contratto sociale, va affiancata quella di Machiavelli, che sposta il baricentro della riflessione di Spinoza dal razionalismo giusnaturalistico a un maggiore realismo analitico, dall'artificialità del patto alla naturalità del processo di costituzione dello stato» (p. 558). Allo studio delle fonti sono dedicati ampi saggi della raccolta; fonti non di rado implicite, sicché, per quanto si possa lamentare

BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE

l'assenza di un indice dei nomi per quelle esplicite, non meraviglia come un termine ricorrente, per i saggi della prima sezione, sia «carsico». Sono infatti carsici molti degli accenni spinoziani a Tacito, che Giuseppe Lucchesini vede nel suo saggio. Radicalizzando la componente 'civile' dell'*hostis* tacitano, Spinoza vede in ogni *civis* un implicito *hostis* e questo è alla base del valore attribuito a concetti come *Potestas*, *Potentia*, *Libertas* e al rapporto *Ius-Lex*, sia nel *Trattato Politico* sia nel *Trattato Teologico-Politico*. L'impressione complessiva è che «la trama storica [...] "tacitiana" venga da Spinoza utilizzata più nel suo senso morale [...] che assunta nella sua specifica sostanza storica» (p. 78), il comune denominatore tra i due autori può essere individuato nell'amara critica della 'decadenza' socio-politica.

Ugualmente impliciti sono molti passi spinoziani che Patrizia Pozzi riconduce al Petrarca del *De Vita solitaria*. L'autrice cerca di mostrare come la *solitudo* petrarchesca, lungi dall'essere una misantropica *immanitas*, sia invece conciliabile con quella costitutiva predisposizione alla vita associata che, non senza echi aristotelici, è alla base dell'antropologia spinoziana. Il saggio petrarchesco è destinato a rientrare nella comunità, dopo il proprio isolamento meditativo, per mettere la propria sapienza al servizio del bene comune; in questo senso la *solitudo* petrarchesca risulta funzionale a quella *meditatio vitae* in cui può tradursi l'etica spinoziana. Si tratta di un'etica che ha alle spalle una profonda riflessione antropologica ed un complesso impianto ontologico, portata quindi ad abbattere le barriere tra diritto e morale o tra etica e antropologia, come emerge dal saggio di Francesco Piro su *Spinoza e gli aristotelismi del Rinascimento. Cesura storica e continuità indirette*. Partendo dall'assunto per cui «Qualunque stato mentale non può che essere idea» (p. 155), Piro sottolinea la tendenza universalistica di Spinoza, a monte della quale si trova un universo comune ai soggetti: quello della razionalità. Se nella scolastica di matrice aristotelica vi era un dissidio tra la fisiologia della sensazione e la psicologia della percezione, Spinoza supera anche questo dualismo a partire dalla centralità del corpo, contraendo, a questo proposito, qualche debito nei confronti dei modelli pluralistici dell'organicismo aristotelico.

Sempre sulla scorta di collegamenti 'carsici' vanno ricordati i contributi di Giuseppa Saccaro Del Buffa, circa i presunti debiti di Spinoza nei confronti della dialettica di Abraham Cohen Herrera, autore dell'*Epitome* e della *Puerta del Cielo*, e di Massimiliano Biscuso, *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista in Leopardi*. Il primo delinea un'analogia argomentativa tra Spinoza e Herrera in merito alla strategia 'binaria', ossia l'affermazione o la negazione tra due giudizi alternativi. Spinoza però, a differenza di Herrera, eliminerebbe ogni ricorso ad *auctoritates*, scomponendo il ragionamento sino ai suoi elementi semplici e mostrando come affermazione e negazione dipendano dalle modalità di interazione di questi elementi. Diverso il caso di Biscuso, impegnato a mostrare il contrasto tra la giovanile adesione di Leopardi alla comune opinione di uno Spinoza ateo e materialista, e la sua matura adesione (1821-1827) ad un naturalismo che, posta l'infinità dell'universo, vede in un Dio, cui non può essere negata l'estensione, un'ipotesi superflua. In chiusura Biscuso motiva la scelta di Stratone di Lampsaco (in continuità con Teofrasto e di contro ad Epicuro), per il *Frammento apocrifo*, con l'esigenza leopardiana di curvare in senso etico, oltre che filosofico, il proprio naturalismo. Il personaggio di Stratone sarebbe lo strumento leopardiano per la transizione da un materialismo riconducibile a Spinoza al titanismo proprio dell'autore recanatese.

Il saggio di Atilano Dominguez istituisce invece un'analogia tra Leon Hebreo e Spinoza circa l'*amor in-*

GUALTIERO LORINI

tellectualis Dei, individuando il principale punto di distanza tra i due autori nella concezione stessa di Dio: per Leon Hebreo si tratta del Dio spirituale e dotato di infinità del Giudaismo, mentre Spinoza lo intende come una sostanza unica ed estesa; la sua non è una relazione libera nei confronti del finito, ma una necessaria espressione attraverso ogni forma costituente il finito. Sulle fonti più esplicite di Spinoza, bisogna ricordare il saggio di Luisa Simonutti (*Dalle "sensate esperienze" all'ermeneutica biblica. Spinoza e la nuova scienza. Galilei e Boyle*), in cui si sottolinea il precoce interesse spinoziano per le scienze, a partire dai testi cartesiani presenti nella sua biblioteca, le *Meditationes*, i *Principia*, il *De homine*, la *Geometria* e tenendo naturalmente presenti i *Principia philosophiae cartesianae*, dedicati appunto al filosofo francese. Ricordando gli studi di Sylvain Zac, l'autrice riferisce di una documentata influenza di Bacone nella concezione spinoziana della scienza, mentre, appoggiandosi a David Savan, a Spinoza viene attribuita la nascita di un'ermeneutica biblica, a cui vengono estesi i metodi ed i parametri della scienza, in sostanza quei medesimi principi matematici che informano l'etica e la fisica. Il saggio fornisce inoltre significative prove della prossimità con Galilei, circa la necessità di non utilizzare la Sacra Scrittura come modello nell'indagine del reale, alcune notizie sul rapporto epistolare con Boyle, spesso mediato dallo scienziato Henry Oldenburg, e sulla conseguente polemica tra due concezioni epistemologiche: quella razionalistico-meccanicistica e quella corpulistica e sperimentale.

Insieme a Machiavelli, l'autore più frequentemente citato accanto a Spinoza è senza dubbio Bruno, e proprio al rapporto Bruno-Spinoza è dedicato l'ampio contributo di Filippo Mignini. I temi, espressi con lucida analiticità dall'autore, riguardano l'indifferenza e l'indeterminatezza del principio di sostanza, la potenza di Dio, l'infinità dell'universo, la questione del vuoto ed il rapporto con la tradizione averroista. Lo scopo è quello di fornire alcune possibili chiavi di lettura insieme a validi strumenti metodologici per districarsi nel labirinto di una vastissima letteratura critica. Ne deriva un quadro in cui le analogie e le differenze tra i due autori non depongono tanto a favore di un Bruno precursore di Spinoza, o di uno Spinoza 'plagiario' di Bruno, quanto piuttosto delineano due autori in dialogo con la medesima tradizione. Non solo: molti temi spinoziani, che possono apparire una riproposizione fedele di questioni bruniane, sono sovente attinti altrove da Spinoza, in totale autonomia, ad esempio dalla cultura ebraica, è il caso dell'averroismo ebraico medievale e di figure come quella di Uriel da Costa, citata nel saggio di Omero Proietti. I principali punti di convergenza che Mignini individua tra Spinoza e Bruno sono riassumibili nella necessità per il dotto di essere prudente nel comunicare al volgo la sapienza filosofica, nel riconoscimento della vita intellettuale come la massima beatitudine, nell'eternità del mondo (che porterà Spinoza ad indagare la natura di Dio) e nella negazione dei miracoli.

Un valore fondamentale, nella vicenda umana ed intellettuale di Spinoza, che non poteva mancare in una simile raccolta di saggi, è quello della tolleranza, toccato sia da Paolo Cristofolini (*Antecedenti italiani di un'eresia totale*) sia da Pina Totaro (*Nota sui 'diritti fondamentali' in Spinoza e in alcuni autori italiani del Settecento*). Il primo saggio parte dal libro di Fausto Mele (1934), sulle figure di Fausto Sozzini e Jacopo Aconcio, e dall'*Esposizione dell'Ethica* di Martinetti (1928) per seguire il percorso di elevazione della tolleranza da valore etico a valore teoretico: la 'totalità' dell'eresia spinoziana è proprio figlia di quella tendenza universalistica in virtù della quale non esistono più un'ortodossia ed un'eterodossia in religione, ma

BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE

solo una dimensione naturale. Questo è il motivo per cui tanto nel *Trattato Politico* quanto nel *Trattato Teologico-Politico* la religione naturale non si identifica con nessuna di quelle positive, si sottintende anzi come l'ortodossia da esse imposta sia la causa degli scismi. Su questa scia Pina Totaro, riferendosi all'ultimo capitolo del *Trattato Teologico-Politico*, mostra come Spinoza addirittura superi la nozione di tolleranza poiché essa è una questione di diritto «garantita e difesa soltanto in una struttura sociale ben organizzata» (p. 335). Il fatto che la tolleranza non sia apertamente tematizzata da Spinoza si spiega pensando che essa dovrebbe essere il presupposto della costituzione dello stato civile, e non una concessione sul modello del giuococontrattualismo tradizionale. Uno stato fondato sulla tolleranza ha delle leggi animate dalla razionalità e la sua finalità è la libertà. L'emergere della persona come valore quasi eclissa il tema della tolleranza, che però è alla base di una simile conquista e che, una volta consolidata questa immagine dell'uomo, diviene paradossalmente superflua.

Queste considerazioni appaiono anche nell'*Introduzione* all'edizione critica del *Trattato Teologico-Politico* curata, per Bibliopolis, dalla stessa Pina Totaro e pubblicata nel 2007. L'impresa vede la collaborazione di alcuni degli studiosi ricordati in precedenza, tra cui Paolo Cristofolini, Filippo Mignini e Giuseppe Lucchesini. Inoltre, nella citata *Introduzione*, sono frequenti i riferimenti agli argomenti approfonditi nella raccolta su Spinoza e l'Italia: l'ermeneutica biblica, il rapporto con l'Ebraismo ed il confronto con autori come Giuseppe Flavio e Machiavelli. Nel contesto di un'accurata ricostruzione circa la storia del testo e della sua condanna, viene anche avanzata un'interessante ipotesi riguardante un'*Apologia*, composta da Spinoza presumibilmente all'indomani della sua espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam (1656), che non fu mai rinvenuta ma i cui contenuti si ritiene possano essere in buona parte confluiti nel III capitolo del *Trattato Teologico-Politico*. Pina Totaro si dedica anche ai molti spunti teoretici offerti dal testo. Il netto rifiuto di ogni antropomorfismo nell'esegesi scritturale è sottolineato come uno tra i motivi dominanti dell'opera che, attraverso la storia del popolo ebraico, individua una serie di figure che segnano il passaggio dalla «circoncisione della carne» alla «circoncisione del cuore». Con questa suggestiva immagine si intende mostrare l'identità tra l'adesione ad un modello politico informato dalla razionalità e l'amore per una divinità che si manifesta razionalmente nel mondo sensibile, identità che è chiaramente indicata dal *lumen naturale*. Questo profondo ripensamento dei rapporti tra politica e teologia viene storicamente dimostrato attraverso la storia di un popolo che, facendosi espressione di un'alleanza tra uomo e Dio, affonda le radici in questo legame. Spinoza risemantizza i termini tecnici della metafisica classica, è il caso di parole come *natura*, *mens*, *Deus*, *substantia*, che non designano più il Dio-persona ebraico-cristiano; ma anche il contesto cartesiano e, più in generale, l'ambito lessicale della gnoseologia e della psicologia, viene fortemente rivisitato da Spinoza. Forse proprio la radicalità della riflessione spinoziana unisce l'autorità ecclesiastica e l'autorità secolare nella condanna del pensatore olandese.

L'analisi degli aspetti filologici su cui lavora Spinoza è uno degli elementi più consistenti e di maggiore originalità del commento al testo, nella seconda parte del volume. Come si spiega nella *Nota al Testo*, non esiste un esemplare autografo del *Trattato Teologico-Politico*, per questo è necessario tenere come riferimento la prima edizione del 1670; la curatrice ci dà inoltre notizie di altre otto edizioni secentesche, quattro latine, una francese, una inglese e due olandesi. Pina Totaro ha quindi lavorato sulla versione del testo

GUALTIERO LORINI

latino stabilita da Fokke Akkerman nel 1999, e già utilizzata per l'edizione critica francese, a cura di Jean-François Moreau e Jacqueline Lagrée (Puf, 1999). L'edizione Bibliopolis segue il testo di Fokke Akkerman sia per quanto riguarda gli *errata* individuati nell'*editio princeps* e corretti da Carl Gebhardt, nella sua edizione critica del 1925 (ristampa anastatica 1972), sia per ulteriori discrepanze, corrette dallo stesso Akkerman. Solo in alcuni casi Pina Totaro non accoglie le lezioni di Akkerman, rimanendo fedele all'*editio princeps*. A piè di ogni pagina del testo sono riportate le concordanze non solo rispetto alle succitate edizioni, a cura di Gebhardt e Akkerman, ma anche rispetto a quella di Johannes van Vloten (1882, 1914). Per quanto concerne le *Adnotationes*, oltre a quelle d'autore dell'*editio princeps*, indicate nel testo con un'esponente alfabetico, ve ne sono altre 39, probabilmente per una seconda edizione del testo che Spinoza non riuscì a vedere, e che sono state ricostruite tramite testimonianze non autografe: latine, francesi e olandesi. Queste ultime note sono riportate a piè di pagina tra parentesi graffe. Per la resa dei nomi biblici si è in parte seguita la traduzione italiana della Bibbia ebraica, per sottolineare il fatto che Spinoza non si serviva della *Vulgata*, ma del testo originale, corredato dalla traduzione di Tremellius.

Il volume si chiude con un *Indice dei luoghi scritturistici*, un *Indice dei nomi citati dall'autore* e un *Indice dei nomi* generale. Come la stessa curatrice sottolinea, la traduzione di un testo come il *Trattato Teologico-Politico* pone con estrema urgenza il problema di rintracciare un equilibrio ideale tra la fedeltà all'originale e la necessità di una leggibilità armonica, in cui il tecnicismo della terminologia non depotenzi l'impatto dell'eloquio dell'autore sul pubblico. Questa traduzione italiana è l'ultimo capitolo di un percorso iniziato nel 1875, con la traduzione di Carlo Sarchi, un lavoro fortemente condizionato dal diffuso anticlericalismo postunitario, che non riuscì a stimolare uno studio organico del testo spinoziano, relegato all'ombra dell'*Ethica*. La seconda traduzione è opera di Sante Casellato (1945, poi 1971), che poté giovare del lavoro di Gebhardt, fornendo tuttavia una resa del testo ritenuta, da ampia parte della critica, viziata da «una malintesa esigenza di aderenza alla lettera del testo, non esente peraltro da alterazioni». Il 1972 vede l'uscita di due traduzioni del testo spinoziano, molto distanti tra loro per scelte metodologiche. Da un lato, la già citata edizione per i tipi della UTET di Remo Cantoni e Franco Fergnani restituisce uno Spinoza realistico, esente dalle idealizzazioni della tradizione, in cui il *pathos* letterario lascia spazio ad una resa essenziale ed equilibrata.

Diversa la prospettiva di Emilia Giancotti e Antonio Droetto (Einaudi), in cui l'«intelligenza interpretativa» ha il compito di conservare tutta la 'letterarietà' del testo, senza perdere di vista l'aderenza necessaria a rendere la specificità del lessico spinoziano. La traduzione Giancotti-Droetto si caratterizza inoltre per un ricco apparato di note e commenti, in cui si ricostruisce un'ampia costellazione di letture e problemi, anche non direttamente richiamati nel testo, ma comunque essenziali per un quadro completo del contesto in cui l'opera deve essere collocata. Forse anche per questo apparato la traduzione Giancotti-Droetto è considerata la migliore traduzione italiana del *Trattato Teologico-Politico* e pare essere quella a cui, anche negli orientamenti metodologici, più si rifà Pina Totaro. Il precedente più vicino nel tempo, rispetto al lavoro di Pina Totaro, è la traduzione curata da Alessandro Dini (Rusconi, 1999), anch'essa da segnalare per la bontà e la ricchezza delle note di commento. Un utile strumento per una visione d'insieme sul rapporto della traduzione qui presentata con il panorama dei precedenti lavori italiani, è rappresentato dall'articolo

BARUCH SPINOZA: NOTE ATTORNO AD ALCUNI RECENTI CONVEGNI ED EDIZIONI CRITICHE

della stessa Pina Totaro, uscito nel 2005 su «Isonomia», in cui la curatrice, fornendo alcune anticipazioni sul proprio lavoro, si sofferma sui problemi incontrati nell'impresa, sia in riferimento agli specifici precedenti, sia nel più ampio contesto della tradizione filosofica. Poiché anche qui sono molti gli echi delle tematiche affrontate nei saggi del volume curato da Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, pare opportuno notare come nel titolo del succitato articolo di Emilia Giancotti del 1963, si legga un significativo riferimento alla «filosofia di Spinoza», mentre nel sottotitolo della raccolta compare il termine «spinozismo». Uno dei punti su cui tutti i saggi presentati, ed in generale gli studi spinoziani, convergono è proprio l'assoluta originalità di Spinoza, filosofo senza allievi (per alcuni tratti del suo pensiero potremmo quasi dire 'dio senza profeti'); ne sono testimonianza, limitatamente ai contributi esaminati, la necessaria 'carsicità' di molti riferimenti e l'ambiguità di molte analogie. Quindi parlare di uno «spinozismo» per le letture retrospettive del filosofo di Amsterdam, che anche ampiamente ed esplicitamente si rifacciano alla sua riflessione, pare forse conservare un certo margine di illegittimità.

r'on ne r
tu Chre
lesme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Giulia Belgioioso

**J.-R. ARMOGATHE,
LA NATURE DU MONDE. SCIENCE NOUVELLE ET
EXÉGÈSE AU XVII^{ème} SIÈCLE, PARIS, PUF, 2007**

Si potrebbe affermare, come lo stesso autore afferma, ma semplificando al massimo, che questo libro sia una storia 'esterna' del pensiero religioso e scientifico post-tridentino. Non si darebbe però in alcun modo ragione del molto di più che questo libro è. Si potrebbe sostenere, come la *Note bibliographique* autorizza a fare, che il materiale di cui il libro si compone raccoglie i corsi tenuti dall'autore presso l'EPHE, le conferenze da lui svolte in diverse parti del mondo, i saggi e le recensioni che ha pubblicato. Daremmo in tal modo ragione di un impegno di ricerca e di insegnamento svolto dall'autore lungo quarant'anni, come titolare della cattedra di *Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*, creata per Koyré e che egli occupa ancora oggi. Evidenzieremmo anche un merito non secondario di questo libro, l'averne cioè unito assieme, attorno all'unica problematica del rapporto tra 'scienza nuova' ed 'esegesi', un materiale che, altrimenti, sarebbe rimasto slegato; e l'averne in tal modo realizzato un affresco composito delle diverse prospettive a cui si è guardato nell'Europa moderna. Ma neanche questo dà ragione del molto di più che questo libro è.

Il sottotitolo suggerisce l'oggetto del libro, ci dice che esso indaga il diverso intrecciarsi di *science nouvelle* ed *exégèse* nel secolo XVII; ma, soprattutto, nel titolo compare l'espressione *natura del mondo*. Ora questa espressione rimanda, ma per contrasto, al *Système du Monde* di Pierre Duhem. La parola 'natura', infatti, rispetto alla semplificazione operata dalla parola 'sistema', chiama in causa qualcosa che è sia più vasto, sia polisemico. Essa ricorre nei *Deux Discours de la nature du monde et ses parties* (1578) di Ponthus de Tyard, al quale opportunamente l'autore rinvia e, prima ancora, nel canto XXVII (vv. 105-108) del *Paradiso* di Dante: «La natura del mondo, che quieta il mezzo e tutto l'altro move, quinci comincia come da sua meta», spiega Beatrice al poeta che si interroga sul 'primo mobile'. La parola 'natura' include dunque una dimensione epistemica (e un'indagine che si volga alle 'nature' in particolare, ossia alle essenze) e una più generale, che si volge a considerare tutto ciò che ha statuto di 'creatura'. 'Natura del mondo' come 'natura della natura': natura in quanto legge o insieme di leggi, e dunque libro da leggere, comprendere, interpretare. Un'espressione che certo non è cartesiana, giacché si spinge oltre quel che Descartes ha cercato, ossia oltre le leggi della natura del mondo.

Il titolo, quindi, ci porta in *medias res*: 'natura del mondo' sta qui per ermeneutica del mondo fisico (mondo della natura) nel suo rapporto con l'altro libro della conoscenza che è la Scrittura.

Il libro pone a tema il rapporto tra Fisica e Scrittura in un arco di tempo che ha come suo *terminus a quo* il 1550, data del *De consideratione humani corporis*, un poema «resté presque inédit» (sarà pubblicato solo nel 1945 ed è ancora oggi quasi sconosciuto: p. 42) che il vecchio umanista Melantone trascrive sulla pagina di guardia di un esemplare del *De humani corporis fabrica* (1543) del giovane anatomista Vesalio; il *terminus ad quem* è il 1691, anno della morte di Boyle e dell'istituzione, da lui disposta con un lascito testamentario, delle *Boyle Lectures* (Cap. X, pp. 251-272). Ora, il libro segue percorsi non usuali, già quando

GIULIA BELGIOIOSO

sottolinea come la presenza di elementi di continuità siano di uguale forza rispetto a quelli che insistono sulla discontinuità. La lettura di Vesalio non lascia indifferente Melantone. A questo proposito, Armogathe scrive: «Il est clair que ce fut la lecture du texte de Vésale qui conduisit Melanchthon à admirer l'ordre que Dieu a établi dans toute la nature et en particulier, en son centre, dans le corps humain» (p. 42) e ad indurre l'umanista a rifiutare il mondo di Lucrezio, basato sull'incontro fortuito di atomi. Ma analoghe conclusioni sono favorite, anche se il lettore si pone a considerare alcuni luoghi geografici. Così, la città di Wittenberg: luogo importante nella vicenda di Amleto che, decidendo di non recarvisi, restando in Danimarca «refuse de devenir un autre Faust [...] le dernier héros médiéval» per diventare «le premier héros moderne» (p.41); a Wittenberg muore nel 1560 Melantone, che proprio lì ha posto le basi della cultura moderna (p. 41).

Un altro eroe shakespeariano, un folle, chiuderà la parabola della ricerca di Armogathe; il libro di Pontus de Tyard e la 'biblioteca' di John Dee assunti come paradigma dell'«orizzonte intellettuale» dei personaggi introdotti: il libro del vescovo di Chalons e Signore di Bissy, Pontus de Tyard che nel 1578 «affirme l'audace d'un discours scientifique en français» (p. 20) e la biblioteca di John Dee dove nello stesso scaffale troviamo quattro opere importanti: il *De Revolutionibus* di Copernico, la *Polygraphia* di Tritemio, l'*Harmonia mundi* di Francesco Giorgio, un trattato di chiromanzia. Esse costituiscono per Dee «des références nécessaires, des livres de science qui permettent de mieux comprendre sa pensée philosophique et religieuse» (p. 23).

Ma, lungo le pagine che lo compongono, il libro introduce luoghi e personaggi diversi, filosofi, teologi, scienziati, letterati, folli e savi, a rappresentare altrettanti diversi punti di vista dai quali guardare un quadro che solo una storiografia successiva ha semplificato, presentando questa realtà come divisa in due blocchi contrapposti: di qua gli esegeti, rappresentanti della cultura scolastica, di là gli scienziati, rappresentanti di modelli antiaristotelici e 'nuovi'. Il prezzo pagato è stato alto: giacché ha significato la perdita di senso e di spessore di una cultura che questo libro mostra in tutta la sua ricchezza come in un caleidoscopio a sfaccettature multiple. Erede di una tradizione che alle spalle di Koyré si collega a personaggi quali Henri Bremond, Armogathe indaga il legame 'indissolubile' che, in età moderna, esiste tra idee religiose e idee scientifiche. Le idee 'religiose' sono 'scientifiche' e le idee 'scientifiche' sono 'religiose': ciò non vuol dire che si tratta di idee religiose che pretendono ad una certa scientificità o che siano divenute scientifiche dopo che siano state private della loro eventuale origine religiosa. Le idee direttrici dell'epoca moderna sono, strutturalmente, e 'scientifiche' e 'religiose'. Ciò vuol dire che non esiste una teologia che non implichi una fisica e reciprocamente non esiste una fisica che non abbia già preso partito in teologia. Vuol dire che, parallelamente, la teologia non ha abbandonato alla scienza il compito di fornire la ragione ultima del mondo – dirne la natura – più di quanto la scienza moderna si sia costruita emancipandosi dalla teologia.

Paralleli, dunque, i percorsi di fisica e teologia in età moderna. E non è un caso che due siano le crisi che il Seicento conosce: quella che investirà la teologia speculativa e quella che investirà la fisica aristotelica. E ciò che si può dire è che la 'crisi della teologia' del secolo XVII, dalle ceneri della quale nascerà la 'teologia pratica', non ha un'intensità minore né è di natura diversa da quella della fisica aristotelica da cui scaturirà la 'rivoluzione scientifica'. Come è il caso per la crisi della fisica aristotelica, la crisi della teologia

J.-R. ARMOGATHE, LA NATURE DU MONDE. SCIENCE NOUVELLE ET EXÉGÈSE AU XVII^{ème} SIÈCLE, PARIS, PUF, 2007

speculativa proviene non da una debolezza della teologia, ma dal suo essere inadeguata a rispondere alle domande nuove. Il discorso teologico esteso a tutti i bisogni dell'uomo non è adeguato a rispondere ai bisogni nuovi, bisogni che i riformatori protestanti e cattolici verificano ai diversi livelli della storia, della politica, della tecnica. La nuova organizzazione del mondo cambia le condizioni del pensiero e della vita, in filosofia, in teologia, nella scienza.

La ricerca di Armogathe è una ricerca sul campo, scrupolosa e attenta; i risultati cui perviene sono sorprendenti in quanto scompaginano dati ritenuti ormai acquisiti. Così, l'affermazione secondo la quale la nuova speculazione scientifica ha una matrice teologica. Armogathe analizza il caso emblematico di Galilei che, in un'Europa che sostituisce la 'dimostrazione matematica' alla 'deduzione aristotelica', rappresenta bene il passaggio dalla geometrizzazione alla algebrizzazione del mondo. Lo studioso cita, a questo proposito, una celebre pagina del *Saggiatore* in cui «le livre du monde n'était plus tout à fait écrit en Géométrie, mais bien en Algèbre, avec la recherche d'un nouveau chiffre, d'une nouvelle notation pour remplacer les signes cossiques» (p. 31). Ma Galilei è anche, in questo libro, colto in un momento in cui, appena ventiquattrenne, viene chiamato, in forza delle sue competenze scientifiche, a difendere l'onore del fiorentino Antonio Manetti davanti all'Accademia fiorentina, contro il lucchese Vellutello che ha proposto un commento simbolico dell'*Inferno* di Dante. Galilei «réussit à donner les dimensions, la situation, les propriétés géométriques de l'Enfer, avec un grand souci de l'argumentation scientifique. Le texte de Dante est ici relu comme une description cosmologique, et Galilée rapproche, au début de la première leçon, l'activité scientifique des hommes et celle du Poète» (p. 31). L'innegabile potenza teologica del poema – scrive Armogathe – trova una nuova forza nelle interpretazioni fisiche che nel secolo XVII si moltiplicano: «Jamais au XVII^{ème} siècle ce rapport de l'homme à l'Univers, organisé spatialement chez Galilée lecteur de Dante, revu grammaticalement par Liceti, n'a été exploré avec autant de rigueur systématique que chez John Milton, dans son grand poème biblique en douze chants, *Paradise Lost*» (p. 33).

Nei dieci capitoli che costituiscono questo libro, il discorso si arricchisce come per tappe successive. Il libro I è dedicato all'*Ordre*. Il personaggio-chiave è qui Melantone, *artifex methodi*. Abbandonata la 'compositio' della dialettica per la 'resolutio' del metodo, quest'ultima viene poi legittimata dal libro delle Scritture che «valide la lecture du livre de la Nature, qui resterait opaque sans elles» (p. 275). L'evoluzione del discorso dialettico verso il discorso scientifico passa dal riconoscimento dell'ordine principale delle Scritture, «mais cette primauté reconnue entraîne une disjonction entre l'ordre dans les vérités de foi et la méthode dans les sciences, jusqu'à assumer une nouvelle doctrine de la double vérité» (p. 275). Ma questa evoluzione implica un'altra differenza: tra un dibattito settentrionale (e protestante) sul metodo e uno meridionale (e cattolico) sulle matematiche e l'affermarsi dell'analisi e del metodo risolutivo. Il Libro I si chiude con la presa d'atto della 'disqualification' operata dalla tradizione luterana della metafisica contro l'operazione inversa operata nella penisola iberica: collocare la metafisica in primo piano davanti alla dialettica e alla logica. Ecco le figure di Ruiz de Montoya e soprattutto di Suarez sostituirsi a quella di Melantone, anche se «ces nouvelles métaphysiques scolaires, utiles pour mettre en crise l'ancienne théologie spéculative, permettant de mettre en place une théologie positive, restent mal armées pour prétendre fonder la nouvelle physique, ou plutôt les nouvelles physiques» (pp. 276-277).

GIULIA BELGIOIOSO

È il libro II che analizza la teologia in quanto matrice della nuova fisica: si apre un doppio fronte, da una parte quello delle fisiche mosaiche «relisant dans la lettre de la Genèse les enseignements du livre de la Nature», dall'altro quello della nuova fisica di Kepler, Bacon, Galilei, Descartes, che in modi diversi fanno «entrer les mathématiques dans la sacristie» e decrittano il libro della Natura non a partire dalla Bibbia, ma dalle osservazioni e dai calcoli. Due fronti che subiscono interferenze e risonanze soprattutto nel momento in cui si costituisce, nei Paesi Bassi, una scolastica cartesiana (calvinista) legata fortemente al confronto con le Scritture: la questione della scienza di Adamo viene intesa «comme un lieu épistémologique», una questione di scuola che permette di porre il problema della conoscenza scientifica; presso i cattolici la questione della Transustanziazione diventa «le critère de vérification de la nouvelle physique» (p. 277).

Il Libro III analizza alcuni dei luoghi decisivi nei quali fisica e teologia si sono mescolate, identificate, distinte e contraddette: misura del tempo, considerazione del vuoto e spiegazione dell'arcobaleno. Quest'ultima questione, in particolare, che in *Genesi*, 9 è segno soprannaturale attraverso un fenomeno naturale, pone il problema se «Dieu peut-il constituer comme signe un phénomène naturel» (p. 278). Nei tre casi richiamati assistiamo ad un '*rabattement*' del concetto teologico sul piano scientifico che nel corso del secolo si accentua fino a sfociare nella '*religio philosophica*', di cui i sermoni istituiti da Boyle sono la forma compiuta. Lungo il secolo, scienza e religione non cessano d'essere in rapporto «avec des empiétements, des interférences et surtout un renversement des regards: à la fin du parcours, la religion se tourne vers la science pour être validé» (p. 278). Le parole più sagge su questo complicato intrigo sono quelle del folle di *Tutto è bene quel che finisce bene*: «Si dice che il tempo dei miracoli è passato, e vi sono presso di noi teste filosofiche che ci rendono giornalieri e familiari le cose soprannaturali e inesplicabili. Perciò riteniamo come sciocchezze le cose spaventose, e ci trinceriamo dietro una scienza apparente mentre dovremmo invece sottometerci a un ignoto timore».

Un libro, questo, nuovo: non è un'opera di storia della scienza, né di storia della teologia. Tratta della storia della scienza e della storia della teologia, in particolare dei rapporti tra fisica e Scrittura. Non è un libro su Descartes, che entra in scena a proposito della discussione sull'Eucaristia, ed è considerato, per così dire, 'in negativo', giacché proprio su questo tema di discussione comune appare la sua irriducibilità agli scolastici e ai *novatores*.

Il Seicento non è presentato come il secolo di Descartes; né come il secolo di Malebranche, di Leibniz o di Newton. Questi grandi hanno lasciato orme più profonde su un tessuto che si compone delle tracce dei 'minori' con i quali hanno discusso e delle polemiche che hanno suscitato. Le polemiche hanno spesso dato consistenza a categorie storiografiche che Armogathe ha seguito nel loro nascere e svilupparsi presso giansenisti, quietisti, ecc.

A ben guardare, quello di Armogathe è un libro che, nel solco della tradizione di Henri Bremond e Alexandre Koyré, consegna al lettore una storia della filosofia che mette al centro i due venti principali dell'età moderna, ossia il vero intrecciarsi delle idee scientifiche e religiose.

Gualtiero Lorini

**CLAUDIO LA ROCCA,
ESISTENZA E GIUDIZIO. LINGUAGGIO
E ONTOLOGIA IN KANT, PISA, ETS, 1999.**

Il testo di Claudio La Rocca affronta l'impianto del pensiero critico kantiano a partire da uno dei suoi concetti di più difficile inquadramento: la facoltà del Giudizio. Si tratta di un concetto che, per la sua importanza e la sua multiformità, all'interno della produzione del pensatore di Königsberg, risulta di difficile accostamento, se si prescinde dalle funzioni trascendentali che ad esso si richiamano per conoscere il proprio espletamento.

La prospettiva da cui La Rocca imposta il problema tende a portarlo verso la terza *Critica*, come luogo in cui il portato fortemente ontologico del Giudizio (scritto con la G maiuscola nel senso della facoltà di Giudizio) viene pienamente in luce. Tuttavia si tratta di un percorso che, come anticipa il titolo dello studio, passa attraverso un'accurata analisi della componente linguistico-semantica, mai apertamente problematizzata da Kant, e tuttavia continuamente ripresentata a livello operativo, come una dimensione con cui un pensiero che voglia conoscere la sua piena formalizzazione nel Giudizio non può non misurarsi. Kant riserva infatti grande attenzione alla componente linguistica nell'elaborazione di quella conoscenza, che deriva dalla corretta applicazione delle strutture trascendentali al mondo. Vi è, ad esempio in alcuni passi di *Metaphysik L2*, come nella *Reflexion 1486*, una riflessione sulle condizioni di possibilità del riferimento ad oggetti, nella costruzione dell'esperienza categorialmente ordinata. Si tratta di una riflessione che ha per oggetto le funzioni intellettuali comuni a tutti i linguaggi, nella delimitazione della propria semantica empirica, una riflessione che si colloca quindi sul piano di una vera e propria ontologia del linguaggio. Per Kant, naturalmente, è l'intelletto a determinare l'apprensione degli oggetti, ma solo attraverso il condizionamento di ogni uso empirico del linguaggio, che è un *medium* inaggrabile del rapporto intelletto-cose. Le funzioni intellettuali si presentano come orizzonti di significato, condizioni di senso del linguaggio, ed in questo senso sono trascendentali. Per Kant l'«intuizione» è connessa alla «sensibilità», cioè alla singolarità calata nella spazio-temporalità; i concetti (espressi da «caratteri») sono «segni» che manifestano la funzione generalizzante costituita dalle regole e dalla loro interpretazione. La vecchia contrapposizione di *conoscenza intuitiva* e *conoscenza simbolica* era traducibile in «apprensione diretta» e «apprensione indiretta» delle *ideae*, intese in senso leibniziano-wolffiano; per contro, in Kant, si parla di elemento «intuitivo» ed elemento «discorsivo» della conoscenza. L'operazione che si intraprende, analizzando la posizione di Kant nei confronti di questa tradizione, ha di mira l'estrinsecazione di quel percorso che porta dal riconoscimento dello schema come operatore trascendentale, che media tra la materialità dell'oggetto e la sua forma trascendentale (KrV), all'individuazione del simbolo come elemento particolare che, in quanto calato in una rete semantica determinata, può rimandare all'universalità delle regole del significato (KU).

GUALTIERO LORINI

Condizioni essenziali di questo percorso sono le analisi di quei passaggi, presenti in modo particolare nella prima *Critica*, in cui il Giudizio viene configurandosi come strumento della significazione, cioè come operazione attraverso cui la determinazione trascendentale dell'oggetto giunge al proprio compimento, ponendo l'oggetto come *oggetto significante per il soggetto*. In particolare, nell'*Analitica trascendentale*, si espongono le condizioni per cui una rappresentazione può effettivamente designare un oggetto, si esaminano cioè quelle regole che permettono di *interpretare* il rappresentato come un oggetto. Rispetto alla tradizione, l'ontologia kantiana mette qui capo ad un significativo ribaltamento: la condizione di possibilità del suo metodo sta infatti nella tematizzazione dell'oggetto come fenomeno. Il Giudizio è l'elemento che permette di chiudere la frattura tra predicabilità ed esistenza, ma tramite una considerazione delle sue modalità legata all'*uso* e non alla *forma*. Al contrario della logica formale, che riconduce proposizioni complesse a proposizioni semplici, la logica trascendentale, tramite il collegamento con l'intero registro delle possibilità semantico-formali, pone l'identificazione dell'ente singolare in funzione della validità di tutte le forme del discorso e delle loro condizioni. Il riferimento all'*uso* diviene particolarmente cogente in merito alle categorie. Nel loro significato trascendentale, esse sono concetti mediante cui l'oggetto può essere (tautologicamente) pensato, come tutti i concetti esse possono essere definite come predicati di giudizi possibili. Le peculiarità, che distinguono le categorie da tutti gli altri concetti, vengono in luce nel loro *uso* trascendentale: qui esse determinano concretamente il fenomeno, fornendo un criterio di lettura e di riconoscimento del fenomeno stesso in quanto oggetto. È dunque necessario che la funzione logica di riconduzione del molteplice a concetti assuma un connotato reale, riconoscendo il referente della sua attività nello *schema*, come funzione di interpretazione che ha luogo in un orizzonte proprio di un «soggetto interprete». Questo soggetto non può che prendere le mosse dalle parti (e non dal tutto), mantenendo col dato un rapporto che lo rinvia sempre ad una totalità di senso interconnessa: solo all'interno di detta totalità il dato ha una *forma*, e quindi un significato.

Ed è proprio attraverso la nozione di «forma» che l'analisi del Giudizio approda verso le tematiche proprie della terza *Critica*. Infatti è nella nozione di «forma estetica» che emerge il rapporto più originario tra soggetto e fenomeno, si tratta di un rapporto che è indipendente dalla componente conoscitiva e che precede il rapporto dell'ente con altri enti. Qui è l'assoluta particolarità del dato ad essere significante, ma non più attraverso la mediazione interpretativa dello schema, quanto piuttosto attraverso la produttività estetica del simbolo. *L'idea estetica* consiste proprio nella relazione simbolica che il particolare instaura con l'universale, senza servirsi della grammatica conoscitiva propria del soggetto, superando in questo modo la particolarità del rapporto tra enti ed assurgendo ad una dimensione universale (intersoggettiva), che è quella della bellezza. La tensione tra la non categorialità di questa esperienza e la necessità della sua comunicabilità, alimentata dalla sua matrice universale, trova un'adeguata problematizzazione nel Giudizio che, nella sua declinazione estetica, ricorre agli strumenti dell'analogia per cercare di ingabbiare lo sfuggente ambito della libertà, che qui si annuncia e si dispiega.

Lo studio di Claudio La Rocca cerca di rispondere a quella che sembra essere una specifica esigenza della facoltà del Giudizio, vale a dire la necessità di rivolgersi ad ambiti, quale ad esempio l'esperienza del bello, che sono preclusi ad una considerazione «determinante», quale appunto quella della prima *Critica*. Il modo

CLAUDIO LA ROCCA, *ESISTENZA E GIUDIZIO. LINGUAGGIO E ONTOLOGIA IN KANT*, PISA, ETS, 1999.

peculiare in cui il Giudizio attraversa questi ambiti risiede proprio nella sua rinuncia ad essere, qui, legislativo e tuttavia nel porsi come la dimensione dell'esprimibilità di queste esperienze. Il Giudizio è la dimensione del significato, ed in quanto tale mantiene una relazione originaria con ogni esperienza, anche con quell'esperienza che, essendo non concettuale, non si lascia comunicare con il linguaggio della scienza. È anzi proprio sul piano della comunicabilità che il Giudizio entra in relazione con questo registro esperienziale, scoprendosi voce del soggetto trascendentale ed espressione più piena della ragione che, una volta di più, riflette sui propri confini, riconsiderandoli.

r'on ne r
tu Chre
lesme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
du Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font
perfectie

Francesco Campagnola

**FRANCESCO SOAVE, EPISTOLARIO,
A CURA DI STEFANO BARELLI,
LOCARNO, EDIZIONI DELLO STATO DEL CANTONE
TICINO, 2006.**

Francesco Soave (1743-1806), padre somasco, pedagogo e letterato, fu una figura di rilievo di quell'Illuminismo riformatore lombardo di cui Franco Venturi ha trattato nel suo *Settecento Riformatore*. Se la Svizzera gli dette i natali, Soave operò e visse soprattutto in Italia. Perfezionati gli studi di filosofia e teologia a Pavia e Roma, fu poi chiamato dal confratello Francesco Venini nel ducato Parma (1765), dove il ministro riformista Léon-Guillaume du Tillot si adoprava ad 'illuminare' la vita culturale della corte e dello stato. Qui, approssimativamente negli stessi anni (1758-67) si trovava, fra gli altri intellettuali, anche Condillac. A Parma, Soave insegna poesia, prima alla Real Paggeria, in seguito presso la nuova Università. Col cambiamento delle condizioni politiche e la cacciata di du Tillot, Soave si sposta a nord, trovando impiego nella Lombardia austriaca (1772) come professore di filosofia morale e poi di logica nelle scuole palatine di Brera. A Milano ha poi modo di affiancare all'insegnamento e all'attività di traduttore ed erudito, l'azione riformatrice nel campo scolastico, per la quale già ai tempi di Parma aveva mostrato interesse. Fu incaricato di introdurre un sistema di istruzione pubblica elementare, di preparare i testi scolastici e di visitare i vari istituti per sovrintendere allo svolgimento delle attività educative. Contro la Rivoluzione Francese e i suoi eccessi, Francesco Soave prende posizione con una dura requisitoria, la *Vera Idea della rivoluzione di Francia*, destinata a far sorgere veementi polemiche e a metterlo poi in serio imbarazzo con la formazione della Repubblica Cisalpina (1797). Tenta allora una fuga verso la Sicilia, interrotta dalle avversità atmosferiche; è costretto quindi a tornare indietro, ma la sua posizione si rivela meno grave di quanto temeva. Passano gli anni, cambiano le autorità, e Soave si mantiene in sella, tanto che sotto Napoleone è sempre attivo nell'insegnamento, ed anzi diviene membro dell'Istituto Nazionale all'inizio del XIX secolo. Nel 1802 viene nominato direttore del Collegio Nazionale Civico di Modena e dal 1803 ricopre la cattedra di Analisi delle idee presso l'Università di Pavia.

La vicenda biografica del Soave, che non fece mistero di sentirsi italiano, inizia però in Svizzera, a Lugano. Ora il Cantone di origine gli tributa questa raccolta delle sue lettere, nell'ambito della collana « Testi per la storia della cultura della Svizzera italiana ». L'edizione è curata da Stefano Barelli e corredata di una introduzione storica, di una nota bio-bibliografica e di una cronologia delle opere pubblicate in vita. L'apparato di note, che accompagnano a piè di pagina le singole missive, è accurato e si segnala per l'eshaustività nel trattare le biografie di personaggi minori, talvolta oscuri. Emerge così un quadro vivace e compiuto di un periodo culturale, di un territorio oggetto di riforme politiche e sociali, di una attiva periferia dell'impero. Come Barelli stesso afferma, le lettere non ci dicono molto sulla vita intima e l'interiorità dell'autore, avendo per lo più carattere formale. Si tratta infatti di missive quasi sempre rivolte a personaggi al di fuori

FRANCESCO CAMPAGNOLA

della cerchia amicale e parentale e vi si trattano spesso argomenti di ordine pratico inerenti a questioni lavorative. Tuttavia ci informano puntualmente intorno al dibattito culturale dell'epoca. Si coglie chiaramente il senso dell'attività e della missione divulgativa svolta da Soave, con le sue traduzioni e il lavoro al periodico *Opuscoli Scelti*.

E proprio per quanto riguarda le traduzioni emerge forse il lato più interessante del Soave erudito. Prima, la nota traduzione del compendio del *Saggio* di Locke, scritto da John Wynne. Poi, nel campo della poesia, i *Nuovi Idilli* di Salomon Gessner (l'epistolario contiene tra l'altro alcune lettere indirizzate al poeta zurighese). E poi Edward Young, *La Forza della religione* (1781) e quindi Hugh Blair, *Lezioni di retorica e belle lettere* (1801). E questo solo per ricordare il lavoro compiuto sui suoi contemporanei. Ma anche ai classici si volge l'interesse del somasco, che traspone in italiano, tra le altre cose, molto di Virgilio. La traduzione del compendio lockiano in particolare era cara al Soave che considerava il filosofo inglese uno dei suoi maestri. L'*Epistolario* mostra con chiarezza come l'influsso di Locke sul pensiero di Soave si accompagni poi con la conoscenza puntuale, anche se forse non sempre profondissima, del dibattito filosofico in Francia. Nel campo della gnoseologia, ad esempio, è evidente l'influsso di Condillac e di quello sviluppo intellettuale che, nel corso del Settecento, porta dall'empirismo lockiano al sensismo. I discorsi su temi filosofici, che animano le lettere giovanili di Soave, tendono a farsi più rari col passare degli anni, senza pur mai scomparire, fino a ritrovare il loro spazio verso la fine della sua vita. Una delle ultime opere del somasco è infatti *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, del 1803. Nello spiegare il senso della sua propria confutazione del pensiero kantiano, scrive a Francesco Melzi d'Eril, vice presidente della Repubblica Italiana, cui ha dedicato la sua opera: «Come non conosco filosofia né più falsa né più pernicioso alla società, fissando ella tra le altre massime che ognuno nelle sue azioni non debba proporsi altro fine che se medesimo, né da altri fuor che da se stesso prender le leggi della sua condotta; così desidero che questa confutazione mostrando del tutto falsi i principii a cui detta filosofia s'appoggia, prevenga a tempo le dannosissime conseguenze che altri potrebbe trarne». E all'amico di una vita, Ubaldo Cassina: «Ho piacere che la filosofia di Kant sia sembrata a voi pure, siccome a me, un vero delirio».

Oltre a quelle ricordate, in questo epistolario si tratta anche delle altre opere di Soave. Di tutte veniamo a conoscere le premesse, le condizioni nelle quali sono state composte. Ne possiamo seguire le vicende materiali (le indicazioni tipografiche, la stampa, la vendita, le spedizioni) e quelle spirituali (le idee che le hanno ispirate, l'accoglienza ricevuta presso i colleghi). E accanto alle sue opere, il somasco fa riferimento a quelle di altri autori, le commenta, ne chiede pareri, restituendoci con ciò un largo panorama intellettuale, popolato di personaggi per lo più del Nord Italia, cosmopoliti e attenti al dibattito europeo, anche se a volte su posizioni di retroguardia.

L'interesse del carteggio raccolto da Stefano Barelli sta dunque nel documentare con larghezza e nei particolari un periodo e un'area geografica certo specifica e limitata ma di grande interesse. L'assenza di quell'intimità tipica di altri epistolari, o la mancanza di grandi nomi della cultura mondiale tra gli interlocutori, è ben compensata dalla rilevanza storica dei testi proposti, strumento importante nel comprendere la vita culturale e politica dell'area lombarda e del Nord Italia nella seconda metà del Settecento, oggetto della grande politica europea, soggetto attivo di riforme illuminate e di crescita culturale.

apporte p
stienne c
pleurant
aisir, que
rouver q
e, n'est p
s, tant p
tant plus
par celui
u de pau
e agreat
e on voit
gmente
ne reçoit
remarque
on du Co

r'on ne rapporte point
tu Chrestienne qu'on n
esme en pleurant & pre
us de plaisir, que lors q
aisé à prouuer que ce p
beatitude, n'est pas inse
du Corps, tant par l'exe
ent d'autant plus qu'elle
Te, que par celuy des ex
sse, le jeu de paume, & a
as d'estre agreables, e
& mesme on voit que so
qui en augmente le plai
que l'Ame reçoit en ces
uy font remarquer la for
perfection du Corps auq

