



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU  
DESCARTES E IL SEICENTO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE SOCIALI

# Alvearium

Anno 3 - Numero 3  
Dicembre 2010

ISSN 2036-5020

**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**

**Tullio Gregory**

**Giovanni Invitto**

**Jean-Luc Marion**

**Franco Aurelio Meschini**

**Peter Reill**

**Fabio Angelo Sulpizio**

**REDAZIONE:**

**Igor Agostini**

**Siegrid Agostini**

**Fiormichele Benigni**

**Silvia Berardi**

**Claudio Buccolini**

**Chiara Catalano**

**Gualtiero Lorini**

**Emanuele Mariani**

**Deborah Miglietta**

**Olivia Pallenberg**

**Saggi di:**

- **Marta Fattori**
- **Carlo Borghero**
- **Jean-Pierre Cavaillé**
- **Silvia Berti**
- **Gianluca Mori**
- **Paolo Quintili**

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

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://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](mailto:massimiliano.savini@unile.it)

INDICE

SAGGI

---

NOTA REDAZIONALE .....	pag. 5
<b>Marta Fattori</b> Materialismi, ateismi, libertinismi tra sei e settecento .....	” 7
<b>Carlo Borghero</b> Introduzione .....	” 11
<b>Jean-Pierre Cavaillé</b> Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel Seicento: l'egualitarismo radicale nel <i>Theophrastus Redivivus</i> e nei testi di Gerrard Winstanley .....	” 15
<b>Silvia Berti</b> Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione .....	” 27
<b>Gianluca Mori</b> Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali' .....	” 39
<b>Paolo Quintili</b> Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, <i>Principes physiques de la raison et des passions des hommes</i> (1709) .....	” 49

## RECENSIONI

---

- René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie. Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 pp. (Franco A. Meschini) ..... pag. 61
- Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New York, Oxford University Press, 2009, 428 pp. (Chiara Catalano) .....” 71
- Gianluca Mori, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2010, 204 pp. (Igor Agostini).....” 75
- Giuliano Campioni, *Nietzsche. La morale dell’eroe*, Pisa, ETS, 2009, 154 pp. (Maria Cristina Fornari) .....” 79
- Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di Vivetta Vivarelli, Torino, Einaudi, 2009, LXXXVIII - 287 pp. (Carlotta Santini).....” 83
- Differenza e Relazione. L’ontologia dell’umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di Lorenzo Bernini, Olivia Guaraldo, Verona, Ombre Corte, 2009, 175 pp. (Mara Montanaro).....” 87
- Marisa Forcina, *Rappresentazioni politiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2009, 138 pp. (Arianna Lodeserto) .....” 91
- Sergio Franzese, *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 235 pp. (Rosa Calcaterra).....” 93
- Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell’Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: “Modi e Rationes della scrittura filosofica” (Carlotta Santini) .....” 97

## Nota redazionale

### Materialismi, ateismi, libertinismi tra Sei e Settecento.

Si pubblicano qui di seguito i testi delle relazioni presentate al *workshop* «Materialismi, ateismi, libertinismi tra Sei e Settecento», tenutosi presso la Facoltà di Filosofia della “Sapienza” - Università di Roma, il 12 febbraio 2010, per iniziativa dell’Unità romana del PRIN 2007 *Descartes e il paradigma cartesiano. Costruzione e immagini del cartesianismo: fonti, edizioni, studi storici e prospettive storiografiche*, con la collaborazione del Dottorato di ricerca di *Storia della filosofia e storia delle idee* della “Sapienza” e con il patrocinio della “Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII”.

Al progetto PRIN *Descartes e il paradigma cartesiano*, coordinato dal Prof. Carlo Borghero (responsabile dell’Unità romana), partecipano, oltre all’Unità della “Sapienza”, anche le Unità delle Università del Salento (responsabile Prof.ssa Giulia Belgioioso) e di Udine (responsabile Prof.ssa Chiara Giuntini). La messa a punto redazionale dei testi e la sintesi della discussione sono state curate dal Dott. Fiormichele Benigni.

Per la citazione delle opere di Descartes, salvo ove diversamente indicato, si è utilizzata l’edizione nazionale a cura di Charles Adam e Paul Tannery: R. DESCARTES, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin 1964-1974. Questa edizione sarà indicata di seguito con la sigla AT, seguita dal numero del volume e della pagina.

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

Marta Fattori

## Materialismi, ateismi, libertinismi tra Sei e Settecento.

Porto con estremo piacere il mio saluto agli studiosi presenti a questo incontro su *Materialismi, ateismi e libertinismi tra Sei-Settecento*, organizzato dal professor Carlo Borghero, e intervengo con vivo interesse a questa giornata di studio.

Non posso non ricordare oggi, qui nella Facoltà di filosofia, come il tema del *libertinage* e dei libertini, e la sua complessa relazione con la tradizione scettica e la tradizione atea in età moderna, ha acquistato grande rilevanza storico-filosofica anche con le ricerche di Tullio Gregory sulla letteratura clandestina, e la qualità a tutti nota delle linee interpretative proposte da Tullio Gregory, che si muoveva sugli studi e le linee interpretative aperte da Pintard sul libertinismo e da Wade (1938)<sup>1</sup> sulla letteratura clandestina. Lo ricordava del resto lo stesso René Pintard, il padre fondatore di questi studi (il libro di Pintard risale al 1943), nel lontano 1982, anno della ristampa del suo *Libertinage érudit au XVII<sup>me</sup> siècle*: «L'histoire du libertinage au xvii<sup>e</sup> siècle mérite-t-elle encore de retenir la curiosité et de susciter des recherches? A qui en douterait, les travaux récemment parus en Italie – et notamment l'article de Tullio Gregory qui ouvre les *Ricerche sulla letteratura libertina* – fourniraient, s'il en était besoin, une réponse assez convaincante. Sur l'action du libertinage dans la société littéraire et mondaine il reste aussi beaucoup à dire». Nel '60, il libro di Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza* (1° ed. 1960), aveva ampliato cronologicamente e iniziato una nuova linea di lettura interpretativa, che ha suscitato perplessità: quella di uno scetticismo “fideistico” che in particolare relegava Montaigne e Charron al ruolo di “fideisti”. Credo che nello scarto interpretativo tra Gregory e Popkin sul c.d. “fideismo”, si possono collocare i materialismi, i libertinismi, gli ateismi, certo tutti da analizzare a fondo nella contestualizzazione, nei testi, senza ricerca di talora impropri fili conduttori: il compito dello storico essendo, come sempre ricordato da Gregory, quello di disgregare, di cogliere le differenze, piuttosto che categorie a volte troppo semplici.

---

<sup>1</sup> IRA O. WADE, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

MARTA FATTORI

Interessante e ricca questa giornata di studio, che vede oggi presenti insieme studiosi affermati e giovani ricercatori, risultato di un impegno scientifico continuo, diretto da Carlo Borghero all'interno del gruppo di ricerca PRIN da lui coordinato. Mi si permetta di salutare, fra gli amici e colleghi presenti, Jean-Pierre Cavaillé che viene dalla Francia. Non posso non ricordare l'impegno di Jean-Pierre Cavaillé nella cura della *Bibliographie: Libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme on line* che conta ad oggi 2367 studi segnalati e si pone come strumento insostituibile per la Storia delle Idee. Allo stesso modo centrali sono i suoi studi sul tema della *dissimulation*, che mostrano chiaramente come compito dello storico delle idee non sia di ragionare in termini di giusto e ingiusto, probità ed errore, quanto quello di ricostruire notizie significative che aprono su nuove prospettive. In altri termini non si tratta di dare giudizi *tranchant* sulla censura ma di capire lo statuto necessario della *dissimulatio* e il suo ruolo fondamentale nella trasmissione delle idee della modernità: dottrina del resto che trovava un importante antecedente filosofico nella teoria della distinzione tra pubblico e privato, il primo condizionato dal costume e il secondo dalla propria coscienza, espressa da Pierre Charron nella *Sagesse*, sul modello classico della diade *boutique* e *arrière-boutique* di Montaigne.

Gli studi sulla letteratura clandestina hanno dato luogo alla nascita di ricerche che hanno saputo rendere più visibili certe linee di trasmissione del sapere, rimaste, sino a quel momento, nascoste. Chiudo citando un esempio a me caro e da me pubblicato nel '97.

Il 3 aprile 1705, Pierre Bayle scriveva a Pierre Des Maizeaux, scrittore e amico di una vita tanto che a quest'ultimo si deve la biografia di Bayle, una lettera significativa. Des Maizeaux aveva insistito sulla sorpresa e la richiesta di M. Silvestre di non aver trovato Francis Bacon tra le fonti citate da Bayle di coloro che avevano affermato che «l'Idolatrie étoit pire que l'Athéisme». Pierre Bayle rassicura l'amico confermando che era legittima la sorpresa di M. Silvestre. In effetti, non aveva dato al Lord Cancelliere il giusto riconoscimento in quanto aveva un ricordo confuso del passo e soprattutto non si ricordava dove l'avesse letto. Bayle non aveva torto: in effetti, egli stesso tre giorni dopo l'apparizione del volume aveva ritrovato citazione e passo in un volume che aveva avuto una circolazione clandestina, i *Dialogues* di La Mothe Le Vayer. Scrive Bayle, ricordando un'esperienza a tutti noi comune:

«Peu de jours après que mon Livre fut en vente, je cherchai quelque chose dans les *Dialogues d'Orasius Tubero*, et je trouvai ce passage de Bacon et la Traduction François de ses *Essais Moraux et Politiques*, et j'ai trouvé que la Mothe Le Vayer, auteur des *Dialogues d'Orasius Tubero*, que j'avois lûs autrefois d'un bout à l'autre, citoit fidelement.

## Materialismi, ateismi, libertinismi tra sei e settecento

Je fûs bien fiché que la découverte fut trop tardive, car l'autorité d'un aussi grand homme que le Chancelier Bacon est d'un grand poids».<sup>2</sup>

Nella postuma *Réponse aux questions d'un Provincial* (1727) Pierre Bayle dedicherà un intero paragrafo al passo, tratto dal saggio *Of superstition*, finalmente ricordato,<sup>3</sup> passo che, nei *Dialogues* di La Mothe, si trova nella *Divinité*.<sup>4</sup> Pierre Bayle cita la traduzione francese, a cura di Jean Baudoin, del 1636<sup>5</sup> che non può essere, anche per evidenti motivi cronologici, quella dei *Dialogues*. Un confronto fra le due diverse citazioni dello stesso luogo baconiano ci mette davanti a due traduzioni non solo tecnicamente, ma volutamente, assai diverse. La Mothe ha davanti a sé l'edizione inglese originale, come egli stesso afferma: «L'atheisme (dit le Chancelier Bacon dans ses *Essais moraux Anglois*)» e del saggio ne dà una traduzione non censurata:

«L'atheisme (dit le Chancelier Bacon dans ses *Essais moraux Anglois*) laisse à l'homme le sens, la philosophie, la pitié naturelle, les loix, la réputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu, mais la superstition détruit toutes ces choses, et s'erige une tyrannie absolue dans l'entendement des hommes. C'est pourquoy l'atheisme ne troubla jamais les Estats, mais il rende seulement l'homme plus prevoyant à soimesme et je vois (adjouste-il) que le temps inclinez à l'atheisme, comme le temps d'Auguste Cesar, et le nostre propre en quelque contrées, ont esté temps civils, et le sont encores; là où la superstition a esté la confusion de plusieurs Estats, ayant porté à la nouveauté le premier mobile, qui ravit toute les autres spheres de gouvernement, c'est à sçavoir le peuple».<sup>6</sup>

La traduzione viceversa di Jean Baudoin, riportata fedelmente da Pierre Bayle, è in parti non secondarie censurata:

«L'Atheisme, bien que detestable de soy, laisse neantmoins à l'homme quelque sentiment de Philosophie, qui peut servir comme de guide à une vertu morale, quoy que la religion, n'y soit point. Au contraire la Superstition met toutes choses hors de leur rang, et s'esleve une monarchie absolue dans les esprits des hommes. Le tems le plus enclin à l'Atheisme a esté celui d'Auguste, qui toutefois s'est maintenu en paix dans les raisons Politiques. Mais où la Superstition s'est glissée, la confusion de beaucoup d'estats s'en est incontinent ensuivie. C'est elle aussi qu'on peut proprement appeler un premier

<sup>2</sup> Bayle à Des Maizeaux, in PIERRE BAYLE, *Oeuvres diverses*, avec une introduction par Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Olms Verlag, 1968, 4 voll. (riprod. ed. Den Haag 1731), IV, p. 852. Cfr. sulla questione HAROLD FREDERICK KYNASTON-SNELL, *Jean Baudoin et les Essais de Bacon en France Jusqu'au XVIII Siècle*, Paris, Jouve et Cie, 1939, cit., pp. 120-121, ma soprattutto ELISABETH LABROUSSE, *Pierre Bayle. Tome II. Heterodoxie et rigorisme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, 107-108 e nota 22. La Mothe cita il passo baconiano, tratto dal saggio *Of superstition*, nel dialogo sulla *Divinité* in *Dialogues faits à l'imitation des anciens 1630 -1631*, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", Paris, Fayard (Rist. ed. 1716), 1988. Per Bayle, cfr. PIERRE BAYLE, *Reponse aux questions d'un provincial*, III partie, in *Oeuvres diverses*, op. cit., III: p. 921b.

<sup>3</sup> «Le Chancelier Bacon a été sans doute l'un des meilleurs esprits du XVII siècle. Ses Œuvres morales et politiques traduites en François, plurent si fort à notre Nation, qu'elles furent imprimés plusieurs fois à Paris. On y trouve dans le chapitre de l'Athéisme un recueil de réflexions très sensées, avec la detéstations d'un aveuglement si énorme. Mais voici ce que l'auteur dit en suite lors qu'il traite de la superstition ...», P. BAYLE, *Reponse aux questions d'un provincial*, III partie, in *Oeuvres diverses*, op. cit. III, p. 921.

<sup>4</sup> FRANÇOIS LA MOTHE LE VAYER, *La divinité*, in *Dialogues*, op. cit., p. 339.

<sup>5</sup> Bayle indica, con precisione le pagine, alla nota K: «Bacon, Œuvres morales et polit. pag. 267, 268. édit. Paris 1636. Je me sers de la version de Baudoin». P. BAYLE, cit., p. 921b.

<sup>6</sup> FR. LA MOTHE LE VAYER, *La divinité*, cit., p. 339. I corsivi sono miei.

MARTA FATTORI

*Mobile nouveau, qui emporte avec soy toutes les autre Spheres des Gouvernemens*.<sup>7</sup>

Dal confronto risulta evidente come Jean Baudoin volutamente glissi su qualsiasi riferimento ai tempi moderni, come se definire l'epoca di Augusto come un'età civile e di pace rientrasse nei canoni di una voluta riappropriazione della classicità, che non incide però e non deve avere conseguenze per l'epoca moderna. Così come le molteplici virtù che, secondo Bacon, l'ateismo garantisce («le sens, la philosophie, la pitié naturelle, les loix, la reputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu»), vengono ridotte a «quelque sentiment de Philosophie, qui peut servir comme de guide à une vertu morale».

Prima di concludere, una breve annotazione che nasce da un mio genuino dubbio. Mi chiedo, e per questo attendo di ascoltare gli interventi, se sia utile usare il plurale *Materialismi, ateismi e libertinismi* scelto a titolo del *workshop* e inteso a sottolineare la diversità delle posizioni filosofiche degli autori presi in considerazione: mi chiedo, cioè, in che misura sia storiograficamente utile adottare categorie come materialismo o ateismo. La nostra funzione non è quella degli inquisitori, e quindi quella della *reductio ad unum* di differenti posizioni filosofiche, attraverso le quali, viceversa, si costruisce a tasselli e con percorsi non lineari la complessità e lo sviluppo della storia.

---

<sup>7</sup> P. BAYLE, *Reponse aux questions d'un provincial*, III partie, in *Œuvres diverses*, p. 921b. I corsivi sono miei.

Carlo Borghero

## Introduzione.

Desidero innanzitutto ringraziare Marta Fattori, preside della Facoltà di Filosofia della “Sapienza” che ci ospita e che ha accettato la proposta di inserire quest’iniziativa nell’ambito dell’attività del Dottorato di ricerca di *Storia della filosofia e storia delle idee*, da lei coordinato, nonché la “Società italiana di Studi sul Secolo XVIII” che ha dato il suo patrocinio e che è qui rappresentata dal presidente Rosamaria Loretelli e dal segretario Alberto Postigliola. L’attenzione di questi amici per la nostra iniziativa, che credo di poter dire attestati anche e soprattutto un interesse scientifico, è di buon augurio per i nostri lavori. Così come lo è la presenza di un così numeroso pubblico di colleghi, dottorandi e studenti, che pure ringrazio. Dò il benvenuto ai colleghi di Udine e di Lecce – le altre unità di ricerca del progetto PRIN – che ci onorano con la loro presenza: Igor Agostini, Paola Dessì, Chiara Giuntini, Brunello Lotti. Gli udinesi ci sono tutti, tra i leccesi c’è stata purtroppo qualche forzata rinuncia: Giulia Belgioioso e Massimiliano Savini, che non sono potuti venire, se ne scusano con voi. Infine devo ricordare la generosa disponibilità dei relatori che hanno accettato questo impegno, anche se esterni al nostro progetto di ricerca: mi è particolarmente grato ringraziarli ancora una volta, anche perché si tratta di amici di vecchia data: Jean-Pierre Cavaillé della *École des Hautes Études en Sciences Sociales* di Parigi, Gianluca Mori dell’Università del Piemonte Orientale, Paolo Quintili, dell’Università di Roma Tor Vergata, e naturalmente Silvia Berti, della “Sapienza”, che fa parte dell’Unità di ricerca romana del PRIN.

La nostra iniziativa di studio si inserisce nell’ambito dell’attività scientifica condotta dall’Unità romana della ricerca PRIN *Descartes e il paradigma cartesiano*, ed è la seconda iniziativa pubblica di quest’anno accademico dal momento che è stata preceduta dal seminario tenutosi in questa Facoltà il 10 novembre 2009 sul tema «Hobbes e Descartes: un dialogo interrotto?», nel corso del quale Jean-Robert Armogathe, Giulia Belgioioso, Ettore Lojacono hanno discusso la proposta di attribuzione a Thomas Hobbes della lettera del 19 maggio 1641 a Mersenne «per Descartes», proposta da Gianluca Mori. Essa si aggiunge alle numerose iniziative di argomento cartesiano promosse dall’Unità dell’Università del Salento, coordinata dalla Prof.ssa Giulia Belgioioso, attualmente impegnata nella fase finale dell’edizione Bompiani delle opere di Descartes, e a quelle dell’Unità di Udine, coordinata dalla Prof.ssa Chiara Giuntini, che curerà il convegno finale della ricerca su «Eredità cartesiane nella cultura britannica, che si terrà a Udine nel settembre 2010.

Non è certo difficile cogliere la pertinenza di questo *workshop* col tema del progetto PRIN *Descartes e il paradigma cartesiano*. Nel periodo successivo all’approvazione del progetto (ottobre 2008), l’unità romana si è prevalentemente occupata sia direttamente della filosofia e della scienza cartesiane e della loro immediata ricezione, sia della costruzione delle immagini filosofiche del cartesianismo per metterne

CARLO BORGHERO

in luce l'incidenza nella elaborazione di specifici apporti filosofici, ovvero la costruzione di edifici concettuali nei quali materiali o stili di pensiero fossero riconducibili alla tradizione 'cartesiana'. Basta scorrere qualche rivista filosofica contemporanea, per cogliere quanto il riferimento al cartesianismo sia ricorrente nel dibattito attuale: ormai da tempo Descartes conosce una notevole fortuna (o sfortuna, visto che si è parlato di «errore di Descartes») teoretica, soprattutto nell'ambito degli studi di filosofia della mente. Noi, che siamo soprattutto storici della filosofia o della scienza, siamo mossi dall'interesse, oltre che per i testi di Descartes e dei cartesiani (ortodossi o meno), per il confronto delle prospettive interpretative filosofiche e per le ricostruzioni storiografiche. Crediamo che l'attenzione a questi aspetti consenta di misurare lo scarto tra le dottrine cartesiane e i paradigmi che a partire da esse sono stati costruiti, e quindi di verificare come 'immagini filosofiche' e 'miti storiografici' abbiano a loro volta contribuito a generare altre filosofie, sia in epoche prossime a quelle della vicenda personale di Descartes, quando sulla filosofia cartesiana ci si doveva pronunciare e dividere, sia in epoche più lontane nel tempo, quando si era attenuato l'impatto 'rivoluzionario' dello stile di pensiero cartesiano ma non erano cessati gli stimoli che esso poteva offrire alla riflessione filosofica. Da questa prospettiva di indagine sono maturati i temi dei due seminari di ricerca che hanno accompagnato la realizzazione del progetto PRIN da parte dell'unità romana: *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, i cui contributi sono raccolti nel volume in pubblicazione presso la casa editrice Le Lettere di Firenze, e *Immagini filosofiche e ricostruzioni storiografiche del cartesianismo* che confluirà in un secondo volume della stessa casa editrice.

Questa è dunque la cornice entro la quale si colloca il nostro incontro su *Materialismi, ateismi, libertinismi tra Sei e Settecento*. Chiunque abbia dovuto fare i conti con la storia del cartesianismo si è imbattuto con il tema oggetto del nostro *workshop*, e ciò almeno sotto due aspetti. Innanzitutto dal punto di vista *tematico*. La storia della nascita, ricezione e fortuna del cartesianismo è stata intrecciata con oggetti filosofici come 'libertinismo', 'materialismo', 'ateismo'. Già Descartes in vita è stato esaltato come l'affossatore del libertinismo o condannato a sua volta come libertino, salutato come apologeta della religione o sprezzato come ateo, celebrato come iniziatore dello spiritualismo e studiato come promotore di forme raffinate e subdole di materialismo. Questo aspetto 'bifronte' contamina tutta la filosofia cartesiana, accende i filosofi contemporanei e i loro eredi in quello che un filosofo accademico tedesco della fine del Seicento, Johan Kahler, chiamò felicemente il *verborum incendium* provocato da quella filosofia. Ma chi si è cimentato con questi percorsi contorti del cartesianismo sa anche che non di un unico materialismo (o di un solo ateismo o di quello specifico libertinismo) si tratta, bensì di una galassia di dottrine, non sempre facilmente distinguibili o univocamente rappresentabili. Da qui l'obbligo, più che la preferenza, di servirsi, nell'indicare il tema del *workshop*, dei plurali: *materialismi, ateismi, libertinismi*. Ricordo, di passaggio, che sarà declinato al plurale anche il tema del convegno conclusivo della Ricerca PRIN, che si terrà a Udine dal 22 al 24 settembre 2010: *Eredità cartesiana*, appunto. Nel nostro caso è stato sicuramente un atto di prudenza e forse anche un'ammissione implicita di inadeguatezza del linguaggio della storiografia filosofica a descrivere la complessità di quel panorama storico.

In secondo luogo il cartesianismo è interpellato dall'ambito 'cronologico' del *workshop*, voluta-

## Introduzione

mente indeterminato: «tra Sei e Settecento». In questo modo non abbiamo voluto suggerire un periodo delimitato per le nostre ricerche, in una qualche stagione che si colloca a cavaliere tra Seicento e Settecento, come sarebbe se avessimo detto «nell'età della crisi della coscienza europea». Ciò perché all'origine dei nostri lavori c'è ormai la convinzione che i termini cronologici fissati a suo tempo da Paul Hazard non siano più adeguati a cogliere il cambiamento, anche se il termine «crisi della coscienza europea» ritorna spesso nei lavori di molti anche illustri studiosi, come Giuseppe Ricuperati. È stato messo in dubbio (da Paul Vernière e da Charles Porset) che ci sia mai stata una vera 'età della crisi della coscienza europea' e, al contrario si è parlato (lo ha fatto Jean-Robert Armogathe) di due distinte età della crisi: oltre al periodo 1680-1715 del quale ha parlato Hazard, i primi decenni del Seicento, segnati dal congedo dalla cultura rinascimentale e dall'avvento della scienza moderna della natura. Altre periodizzazioni si sono sostituite, sensibili a cogliere una durata più lunga, come il *Radical Enlightenment* di cui parla Jonathan Israel, che abbraccia un intero secolo, dal 1650 al 1750, e si conclude – a me è sempre sembrato un po' bizzarramente – alla vigilia della pubblicazione dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, quando delle tre generazioni che hanno dato vita alle *Lumières* neppure la prima, quella di Voltaire, aveva finito di combattere la propria battaglia in difesa dei Lumi. Il solo Montesquieu aveva completato la propria opera, pubblicando nel 1750 quel testo magistrale che è la *Défense de l'esprit des lois*. Per quanto ci riguarda più direttamente, è appena il caso di ricordare che l'espressione «radicale» è stata usata anche in riferimento a momenti della storia del cartesianismo: da molti per indicare l'ovvia radicalità della declinazione spinoziana del cartesianismo ma anche da Tad M. Schmaltz per suggerire una forte eterodossia del cartesianismo dei Desgabets e dei Régis rispetto a quello di Arnauld e, soprattutto, di Malebranche.

Per questa difficoltà di individuare cesure cronologiche nette, io trovo felice l'ossimoro di «secolo di duecento anni» coniato, circa dieci anni or sono, da un collega francese studioso di storia letteraria, Philippe Roger di Paris IV, per dare il titolo a un convegno da lui organizzato insieme a Jean Dagen sul passaggio dal Seicento al Settecento. Questa dilatazione cronologica ha lo stesso scopo dei plurali usati da noi (materialismi, ateismi, libertinismi): quello di porre il problema storiografico della necessità di dare conto di una molteplicità di prospettive filosofiche nella lettura del cartesianismo, di segnalare coesistenze di dottrine a tutta prima impensabili. Come vedete, i paletti che ci siamo dati più che segnare confini certi alludono a limiti possibili, suggeriscono pluralità di metodi, tollerano argomenti differenti. L'unica cosa che indicano è forse la nostra inadeguatezza. Per queste ragioni abbiamo voluto questo incontro: non per definire e fissare ma per scavare e cercare, e per chiedere a tutti voi che non fate parte della nostra ricerca di darci una mano, con i vostri interventi, a individuare percorsi possibili e a istituire nessi impensati.

Secondo il programma diffuso, faremo una prima serie di interventi dei relatori ufficiali (che si succederanno secondo l'ordine concordato: Jean-Pierre Cavaillé, Silvia Berti, Gianluca Mori, Paolo Quintili) e, dopo l'intervallo, avvieremo il dibattito, nel corso del quale, oltre a discutere gli interventi dei nostri relatori, sarà possibile intervenire per segnalare problemi, suggerire ricerche, dare conto di lavori in corso collegabili con quanto è stato detto.

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

Jean-Pierre Cavallé

## Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel Seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

La mia proposta è quella di presentarvi un progetto del tipo di ricerca a cui può condurre una drastica revisione del concetto di libertinismo facendo leva sugli usi effettivi delle parole «libertino», «libertinismo», «libertinaggio» nelle fonti europee. «Libertinus», «libertinismus» e i loro equivalenti nelle varie lingue vernacolari (faccio apposta di partire dalla matrice latina e non dal francese, diversamente da quello che si fa di solito) sono parole in realtà molto più usate di quello che viene generalmente ammesso, soprattutto nell'Europa settentrionale, ma non solo (tanto è vero che le prime occorrenze documentate nel Cinquecento, sono italiane!).<sup>1</sup> Sembra, in ogni caso, che l'uso della parola si diffonda all'incirca negli anni 1540 in Hénault (Valencienne, 1542), nelle Fiandre e nel Brabante, ad indicare una «nuova setta»<sup>2</sup> (sembra in realtà che abbiamo a che fare con diverse espressioni spiritualiste della cosiddetta Riforma radicale), ed è senza dubbio Calvino che dà la più ampia pubblicità al termine, nel suo libello del 1545, *Contre la secte fantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, un testo che avrà una fortuna europea, in particolare attraverso la sua traduzione latina, diretto contro spirituali di Lille, Tournai e Rouen (Coppin, Quintin, Pocques, Perceval). Negli atti del processo contro Loy Pruystinck, l'anno prima, viene precisato che questi presunti settari sono chiamati «libertini», «perché la loro dottrina sembra autorizzare la libertà della carne»; questo è anche uno dei punti centrali del violento attacco di Calvino. Così, il vocabolo di 'libertino' è esplicitamente associato, dall'inizio della sua apparizione nel mondo protestante, ad un concetto negativo della libertà: la falsa libertà della carne. Perciò mi sembra inevitabile l'estensione, nei decenni successivi, dell'applicazione del termine a quelli che Calvino preferiva chiamare piuttosto «épicuriens» e «lucianesques», adepti sì della libertà della carne, ma che si giustificavano tramite elementi di filosofia naturalista e non certo di teologia spiritualista.<sup>3</sup> Altrettanto inevitabile pare l'assimilazione, che si verificherà

<sup>1</sup> Mi permetto di rinviare ai miei articoli: *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, «Rivista Storica Italiana», a. CXX, vol. 2, pp. 604-655; *Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources*, «Annales HSS», a. LXIV, vol. 1, 2009, pp. 45-80.

<sup>2</sup> Esecuzione di un birraio, Hughes Lescantelier, e di un certo Caso Hocq, accusati di appartenere alla «nuova setta chiamata libertina», Bibliothèque Municipale de Valenciennes, ms 699, f. 44, documento scoperto da RAOUL VANEIGEM, *Le mouvement du Libre-Esprit*, Paris, Ramsay 1986, p. 215. Nei documenti latini del processo del 1544 contro Loy Pruystinck ad Anversa, si dice che questi settari «sono ora [nunc] chiamati libertini»: IGNAZ VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, München, O. Beck 1890, p. 664.

<sup>3</sup> GUILLAUME FAREL, *Le glaive de la parole véritable, tiré contre le Bouclier de défense: duquel un Cordelier libertin s'est voulu servir, pour approuver ses fausses & damnables opinions*, Genève, Jean Girard 1550 e PIERRE VIRET, *De origine, continuatione, usu, autoritae, atque praestantia Ministerii verbi Dei, et Sacramentorum: et de controversiis ea de re in Christiano orbo, hoc praesertim saeculo excitatis: ac de earum componendarum ratione*, Genève, Robert Estienne 1554, e soprattutto in *L'Interim fait par dialogues*, Lyon, Claude Senneton 1565, éd. par

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

più tardi, tra l'antinomismo di Johannes Agricola, denunciato da Lutero nel 1535 come insensata pretesa all'emancipazione dalle leggi divine e umani, e i libertini spirituali censurati da Calvino.<sup>4</sup> Pertanto, non è sorprendente che il gesuita Garasse, nella sua *Doctrine curieuse*, accosti, nel comune rifiuto del Decalogo, coloro che egli chiama «libertini», «beaux esprits de ce siècle» («begli ingegni di questo secolo»), «mousscherons de tavernes» («moscerini di taverna») et «apprentif(s) d'athéisme» («apprendisti dell'ateismo»), che non riconoscono nessuna autorità fuori dalla natura, agli «antinomiens» o «nomomaches», discepoli di Agricola.<sup>5</sup> Vorrei infine fare notare un'ultima condensazione tra due denominazioni che, negli scritti di Calvino e di altri suoi contemporanei, riguardano gruppi distinti: i «libertini» spirituali e gli anabattisti (una volta ancora, si tratta di un termine che agglomera gruppi e individui molto diversi), stigmatizzati in quanto metterebbero in discussione la legittimità dei magistrati, dell'uso delle armi e della proprietà privata. Questa assimilazione viene fatta molto presto negli scritti di Heinrich Bullinger contro gli anabattisti svizzeri, sicché fin dal 1551, nel titolo di una traduzione inglese di un'opera del teologo svizzero, viene effettuata l'equazione tra «*seditious Libertin*» e «*rebel Anabaptist*» («libertino sedizioso» e «anabattista ribelle».)<sup>6</sup>

Contrariamente a quanto si legge spesso nella storiografia, la figura del libertino irreligioso non è semplicemente venuta a sostituirsi a quella del libertino spirituale, di cui, d'altronde, l'irreligione è costantemente denunciata. Infatti, nei paesi protestanti, fino al Settecento il termine continuerà a denunciare in maniera massiccia gli avversari, molto numerosi (e molto diversi), delle chiese luterane e calviniste, di cui si può dire che il denominatore comune forse meno contestabile sia la difesa, la promozione e l'illustrazione della «libertà di coscienza». Mi richiamerei qua almeno al libro di Benjamin Kaplan sui «libertini» olandesi del Cinquecento, che dà una cospicua rilevanza alla grande figura di Dirk Coornhert, patriota repubbli-

---

Guy Mermier, New York, Berne, Frankfurt am Main, Peter Lang 1985. Secondo Schneider, il termine 'libertino', che erroneamente afferma essere stato creato nel 1544 da Calvino ad indicare una setta eretica, investe dieci anni più tardi il campo semantico di 'epicureo' e di 'ateo', prendendo così il suo senso moderno a partire del 1565: GERHARD SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, Metzler 1970, trad. it. *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino 1974. Jean Wirth ha criticato l'idea che ci sia uno «slittamento» da Calvino a Viret, perché, secondo lui, il senso di libertino dissolto è già presente nell'uso medievale del termine (i 'libertini' goliardi), che Calvino potrebbe aver conosciuto: JEAN WIRTH, 'Libertins' et 'épicuriens'. *Aspects de l'irreligion au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XXXIX, 1977, pp. 601-627, cit. a p. 604. Sembra chiaro ora che Calvino non fu il creatore del termine. Il collegamento con l'uso medievale, non è stabilito nemmeno con l'uso italiano di pochi anni prima: si veda in proposito JÉRÉMIE BARTHAS, *Machiavelli e i 'libertini' fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo. Col Sermone sopra l'elezione del gonfaloniere del libertino Pierfilippo Pandolfini (1528)*, «Rivista Storica Italiana», a. CXX, vol. 2, 2008, pp. 569-603.

<sup>4</sup> «... ces enragés mettent à l'homme la bride sur le col, à fin qu'il n'y ait rien qui le retienne ou empesche de se donner du bon temps [...] comme ainsi soit, que selon l'Escriture nous soyons affranchis de la malediction de la loy» (*Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels, 1545, Ioannis Calvini Opera...*, VII, Brunsvigae, Schwetschke et filium 1868, col. 206); «abusant de la liberté Chrestienne pour lascher la bride à toute licence charnelle: prenans plaisir à mettre une confusion au monde, en renversant toute police, ordre et honnesteté humaine» (*ibid.*).

<sup>5</sup> *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chapelet 1623, pp. 557, 564 e 567 sgg. È vero che nello stesso luogo egli li assimila anche ai luterani e ai calvinisti, sulla base di una pretesa comune revisione, se non abolizione, del decalogo. Lungi da noi l'intenzione di assolvere Garasse dall'accusa di fondere dottrine diverse, ma la logica della critica riposa qui sopra un parallelo, tutt'altro che assurdo, tra antinomismo e libertinismo naturalista, giustificato dal comune rifiuto del decalogo.

<sup>6</sup> *A most necessary & frutefull dialogue, betwene [the] seditious libertin or rebel Anabaptist, & the true obedient christia[n], wherin, as in a mirrour or glasse ye shal se [the] excellente and worthynesse of a christia[n] magistrate: & again what obedience is due unto publique rulers of all th[os]e [that] professe Christ yea, though [the] rulers, in externe & outward thinges, to their vtter dampnatyon, do otherwyse then well*, translated out of Latyn into Englishe, by Iho[n] Veron Senonoy, 1551. Si tratta di una traduzione di estratti da *Von dem unverschampten fräfel, ergerlichem verwyrren unnd unwarhafftem leeren der selbgesandten Widertöuffern, vier gespräch Bücher, zu verwarnenn den einfalten, Durch Heinrichen Bullinger geschriebenn. Een guter bericht vonn Zinsen. Ouch ein schöne underwysung von Zähenden* (Zürich, Christoffel Froschouer 1531), tratta dalla traduzione latina del 1535.

Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

cano, teorico della tolleranza, contraddittore di Lipsio, cui Lambert Daneau, con molti altri, dava il titolo di «principe dei libertini». <sup>7</sup> In Inghilterra i libertini vengono identificati sia con una setta (del tutto immaginaria), di solito nella scia del testo famoso di Calvino, sia con gli antinomisti, con i familisti (i membri della *Family of Love*) e con gli anabattisti, fino a farli coincidere con pressoché tutte le forme di eterodossia radicale. <sup>8</sup> In questo paese, l'uso diffamatorio della parola è così diffuso che tutti gli avversari della Chiesa anglicana e della sua alternativa calvinista presbiteriana, vale a dire tutti i membri della grande nebulosa degli indipendenti vengono qualificati con l'epiteto 'libertino', con riguardo alla loro presunta libertà di costumi, alle loro effettive richieste di libertà di coscienza e spesso alle loro idee politiche denunciate come sovversive. È d'altronde interessante notare che alcuni dei più radicali tra loro, nel cuore degli eventi della rivoluzione inglese, in particolare quelli che sono stati chiamati i *ranters*, hanno esplicitamente rivendicato il loro 'libertinismo' attraverso una ridefinizione del concetto in chiave antinomista (Coppe, Salmon: rimando qui agli ottimi lavori di due studiosi italiani, Pietro Adamo, e, più di recente, Mario Caricchio). <sup>9</sup>

Ciò dimostra che nelle fonti inglesi – ma si potrebbe dire la stessa cosa per l'Olanda (nei testi di Voetius ad esempio) – il 'libertinismo' è un mostro a due teste, il cui corpo, se si può dire, sarebbe costituito dalla 'libertà della carne', con tutto ciò che implica sul piano dei costumi e dell'ordine politico; la prima testa sarebbe il libertino spirituale, cioè il libertino che finge la spiritualità, rifiuta l'obbedienza alle Chiese e mette in discussione la legittimità delle leggi e della legge (la sua espressione più diretta sarebbe l'antinomismo compiuto); la seconda testa è il libertino naturalista, irreligioso ed epicureo che obbedisce alle sole leggi della natura.

Farò soltanto un esempio: due libelli inglesi, ambedue pubblicati nel 1646. Il primo, *A relation of severall heresies*, è un piccolo manuale anonimo di eresiologia contemporanea in cui i «libertini» sono citati accanto ai sociniani, anti-trinitari, arminiani, adamiti, anabattisti, familisti e antinomisti. I «libertini» sono prima di tutto, cito testualmente, quelli che «vorrebbero distruggere la Legge», ed il loro eresiarca, – il loro *ring leader* – non sarebbe altro che Johannes Agricola. Segue un elenco dei loro errori, compendio delle accuse sempre ribadite nei loro confronti da Lutero in poi. <sup>10</sup> Alla fine del libello viene poi fornito un nuovo

<sup>7</sup> BENJAMIN J. KAPLAN, *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht 1578-1620*, Oxford, Clarendon Press 1995.

<sup>8</sup> Per una prima informazione cfr. CHRISTOPHER HILL, *The World turned upside down: radical ideas during the English revolution*, London, Temple Smith 1973. Sull'antinomismo inglese cfr. GERTRUDE HUEHNS, *Antinomianism in English History*, London, The Cresset Prom 1951; DAVID R. COMO, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*, Stanford, Stanford University Press 2004. Sul familismo in Inghilterra si veda ALASTAIR HAMILTON, *The Family of Love*, Cambridge, James Clark & Co. 1981; JEAN DIETZ MOSS, *Godded with God: Hendrick Nicaels and his Family of Love*, Philadelphia, American Philosophical Society 1981; JANET E. HALLEY, *Heresy, Orthodoxy and the Politics of Religious Discourse: The Case of the English Family of Love*, «Representations», XV, 1986, pp. 98-120; CHRISTOPHER W. MARSH, *The Family of Love in English Society: 1550-1630*, Cambridge, Cambridge University Press 1994. Manca ancora uno studio d'insieme sull'anabattismo inglese: si veda DUNCAN B. HERIOT, *Anabaptism in England during the 16th and 17th centuries*, «Transactions of the Congregational Historical Society», XII, 1935-1936, e XIII, 1937-1939.

<sup>9</sup> PIETRO ADAMO, *Il Dio dei blasfemi: Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli 1993.

<sup>10</sup> «*Libertines that would abolish the Law: The author of these by Pontanus [Gregory Bruck] is described to be one John Agricola who spread this opinion in the year 1535. The particulars whereof follow: 1- That the Law was not given to Christian men. 2- The Law pertains to the wicked not to the Godly. 3- The ten commandments not be taught in the Church, because they that are Regenerate need not be Law; because they do that duty willingly, being led by the Spirit. 4- That there is no need of the Law to any part of our conversion. 5- It is sufficient for a wicked man to believe and not doubt of his Salvation. 6- Faith and the Gospell unknown to Moses. 7- That good works cannot avail for salvation neither evil workes hinder. 8- That Christian man cannot be known by his works. 9- That the Rule of Law, is not a Rule of life» (*A relation of severall heresies, 1 Jesuites. 2 Socinians. 3 Arminians. 4 Arians. 5 Adamites. 6 Libertines. 7 Anti-scripturians. 8 Soule-sleepers. 9 Anabaptis. [sic] 10 Familists. 11 Expectants & Seekers. 12 Divorcers. 13 Pellagians. 14 Millenarians. 15 Anti-Sabitanians. 16 Anti-Trinitarians. 17 Sabatarians. 18 Separatists. 19 Apostolikes. 20 Antinomians. Discovering the origi-**

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

elenco di errori «che conducono al libertinismo»,<sup>11</sup> in cui si individuano certi articoli già censurati da Calvino nel suo scritto contro «*la secte fantastique*», associati con altri articoli che gli eresiologi presbiteriani, in particolare Thomas Edwards, che è in realtà la fonte diretta del libello, imputano ai loro avversari, i cosiddetti «indipendenti». <sup>12</sup> Lo stesso Edwards, nel suo trattato polemico, che ha conosciuto un grandissimo successo in Inghilterra durante la guerra civile (paragonabile a quello di Garasse in Francia due decenni prima), esitava tra la denuncia di una setta libertina distinta dalle altre sette (che sarebbe infatti identificabile coi *seekers* o *expectants*, i «ricercatori» - che neanche loro poi sono proprio una setta) e la rappresentazione del mondo delle sette come composto di «strani mostri, le cui teste sono l'entusiasmo, il corpo fatto di antinomismo, le cosce di familismo, le gambe e i piedi di anabattismo, le mani di arminianesimo, il libertinismo essendo la grossa vena che scorre attraverso il tutto; in una parola, la grande religione di quel tipo d'uomini nell'esercito<sup>13</sup> è la libertà di coscienza e la libertà di predicare». <sup>14</sup> Il libertinismo sarebbe dunque la grossa vena che distribuisce il sangue in tutto il corpo settario, e sarebbe così presente in tutte le sette. Quando Edwards, infine, elencando i tipi di persone che raggiungono le sette indipendenti, stabilisce una complessa tassonomia di devianza psicologica e morale, distingue otto tipi di persone attratte dalle sette, tra cui, ovviamente, «le persone libertine e licenziose che hanno il desiderio di vivere tra i piaceri, compiacenti verso i loro appetiti carnali, e che non vogliono essere sottoposti ad alcun governo». <sup>15</sup> Il libertinismo morale dunque, la falsa libertà della carne, è proprio quello che porta a rivolgersi verso le sette degli indipendenti.

L'altro opuscolo dello stesso anno 1646 a cui vorrei accennare, si intitola: *The Times Displayed*. Contiene una serie di controversie in versi, tra un presbiteriano e un indipendente; un anabattista e un brownista; un antinomista e un familista; un libertino e un arminiano; un protestante e un papista. Ma la figura del libertino qui non sembra avere nulla a che vedere con quella dell'antinomista, mentre il libro presenta tra le figure del suo frontespizio l'immagine di un uomo dell'esercito che distrugge le tavole della Legge con una zappa con le parole «Profane Liberty» (si tratta senza dubbio di una rappresentazione dell'antinomismo; da notare che

---

*nall ring-leaders, and the time when they began to spread: as also their dangerous opinions, and tenents. Unto which is added some particulars of an ordinance in debate (some heads of which already printed) for the preventing of the growing and spreading of heresie. Published according to order, by a wellwisher of truth & peace, (Wellwisher of Truth & Peace) London, Printed by J.M. and are to be sold in Popes head Alley, 1646, p. 8). Sull'antinomismo in Inghilterra e in America, si veda soprattutto D.R. COMO, *op. cit.**

<sup>11</sup> «1- That God hath a hand in; and is the authour of the sinfulness of his people. 2- That it is the will and command of God that since the coming of his sonne, a permission of the most Paganish, Jewish, Turkish or Antichristian consciences, and worship, be granted to all men in all nations and countreys. 3- That no man was cast into helle for any sinne, but onely God would have it so. 4- That man had life before God breathed into him, and that which God brethed into him was part of the Divine Essence, and shall return unto God again. 5- That the Prince of the Aire that rules in the children of disobedience is God, and that there is no other Spirit but one, which spirit is God. 6- That God hath not decreed all the actions of men because men doing what God decreed do not sinne. 7- That God was never displeas'd with men; for if he were and pleas'd again, then there is a changeableness in God. 8- That God loves not one man more than another before the world, neither is there any particular election, but onely generall and conditionall [upon perseverance], the Scriptures no where speaking or reprobates, or reprobation» (*ibid.*).

<sup>12</sup> *The first and second part of Gangraena. A catalogue and discovery of many of the errors, heresies, blasphemies and pernicious practices of the sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years also a particular narration of divers stories, remarkable passages, letters: an extract of many letters, all concerning the present sects: together with some observations upon and corollaries from all the fore-named premisses*, London, Printed by T.R. and E.M. for Ralph Smith, 1646.

<sup>13</sup> L'esercito del Parlamento durante la guerra civile, ossia il *new model army*, uno dei centri maggiori delle 'sette' indipendenti.

<sup>14</sup> «... strange monsters, having their heads of Enthusiasme, their bodies of Antinomianisme, their thighs of Familisme, their leggs and feet of Anabaptisme, their hands of Arminianisme, and Libertinisme as the great vein going thorow the whole; in one word, the great Religion of that sort of men in the Army, is liberty of conscience, and liberty of preaching» (*ibid.*, p. n.n.).

<sup>15</sup> «5. Libertines and loose persons, who have a desire to live in pleasures, and enjoy their lusts, and to be under no government, they are fierce and earnest for Independents, and against Presbytery».

Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

questa immagine si trova in altri libri con la parola «Libertine», cfr. immagine fuori testo).<sup>16</sup> Il libertino, in questo scambio in versi, è dunque un libertino profano, epicureo e di fatto ateo. Ecco i versi attraverso cui si esprime il libertino: «Datemi le gioie della terra, e non mi parlate, / delle speranze dell'aldilà, la felicità futura / stento a pensarci, il tempo presente, io / lo trascorrerò allegramente / ed una gioia piacevole / circonda il mio cuore, le nostre teste coronate di edera / lasciateci portare il cappello di Bacco, e la vostra salute conoscerà la prosperità / e cantando odi a Cerere / al suono della lira, balleremo lascivamente. / Mentre sono in questa vita, passerò il mio tempo felicemente. / Il tempo non ci sarà più, quando lascerò la terra / Questa notte coglierò una bellezza, che tenterebbe Giove / uguale a Giunone, o alla Regina dell'Amore. / Diamo congedo a questa indulgente filosofia / che ci dice che l'anima vive per l'eternità / Addio a queste vane immaginazioni, quando si muore / l'anima muore con il corpo, ecc.».<sup>17</sup> I versi sono seguiti da un commento che denuncia l'ateismo, considerato a partire dalla sua causa principale, la libertà della carne: «La principale causa di ateismo è la sensualità che rende gli uomini disposti a rimuovere gli ostacoli e gli impedimenti alla loro cattiva vita, e quindi, essendo la religione il principale di questi, [...] applicano la loro intelligenza a distruggere le gioie del paradiso, nel quale vedono che non ci sarebbe posto per loro, e fanno lo stesso per le pene dell'inferno, dove invece avrebbero un posto molto grande; [...] ma quale orgoglio più spregevole si può immaginare, di quello di un uomo che si affatica a convincere se stesso, anche contro quello che è indubbiamente un istinto segreto della sua propria mente, che la sua anima, come l'anima di una bestia, è mortale e corruttibile insieme al corpo, opinione barbara contro cui il loro stesso ateismo è un argomento molto forte».<sup>18</sup> Si riconoscono qui temi classici di quello che siamo abituati a chiamare libertinismo – confutazione del paradiso e dell'inferno, tesi della mortalità dell'anima – e l'argomento trito dell'apologetica protestante e cattolica, proprio quello che Bayle combatterà così efficacemente, secondo cui l'ateismo è solo una giustificazione teorica che il dissoluto si dà, contro le sue più intime convinzioni, per proseguire nella via della carne.

Più in generale, sembra che, per effetto dell'eredità delle controversie della prima generazione di calvinisti sul continente e in Inghilterra, i termini 'libertini' e 'libertinismo' siano usati nell'Inghilterra seicentesca per denunciare indifferentemente, sulla base della stessa condanna della 'libertà della carne',

<sup>16</sup> Si veda, *infra* p. 24, l'incisione riprodotta sulla copertina di D.R. COMO, *op. cit.*

<sup>17</sup> «Give me the Joyes on Earth, and telle not me / Of after hopes, future felicitie / I tire to think on, the time present I / Will spend in mirth, and pleasant jollitie / Sit round my hearts, our heads with Ivie crown'd / Let quaffe Lyeus, and the healths go round / And singing pearis, unto Ceres we / Unto the Harpe, will foot it lustily / While here I live, Ile spend my time in mirth / Time is no more, when I am gone from earth / This night Ile clip a beauty, would tempt Jove / Equall to Juno, or the Queen of Love / Away with this same fond Philosophie / That tells, the soul lives to Eternitie / Away with such vain fancies when we fall / The soul dyes with the body, &c.» (SIMON SHEPPARD, *The times displayed in six sestiyads: the first [brace] a Presbyterian, an Independent. The second [brace] an Anabaptist and a Brownist. The third [brace] an Antinomian and a Familist. The fourth [brace] a Libertine and an Arminian. The fifth [brace] a Protestant and eke a Papist. All these dispute in severall tracts, and be divulggers, as of truth, so fallacie. The sixth [brace] Apollo, grieves to see the times so pester'd with mechanicks slavish rimes*, London, Printed and are to be sold by J.P. at his shop near the Sessions house in the Old Bayly, 1646, p. n.n.).

<sup>18</sup> «The chief cause of Atheism is SENSUALITY, which maketh men desirous to remove all stops and impediments of their wicked life, among which, because Religion is the chiefest, so as neither in this life without shame, they can persist therein, nor if that be true without torment in the life to come, they whet their wits to annihilitate the joys of heaven, wherein they see (if any such be) they have no part; and likewise the pains of hell, wherein their portion must needs be very great; they labor therefore, not that they may not deserve those pains, but hat deserving them there may be such pain to seize upon them, but what conceit can be imagined more base, then that man should strive to persuade himself, even against the secret instinct (no doubt) of his own mind, that his soul is, as the soul of a beast, mortal, and corruptible with the body, against which barbarous opinion, their own Atheism is a very strong Argument» (*ibid.*).

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

tanto individui e gruppi appartenenti a quella che gli storici chiamano la «Riforma radicale» (e che per Kolakowski sono i «cristiani senza Chiesa»), quanto tutti coloro che, su basi filosofiche diverse (spesso ridotte dall'apologetica al solo epicureismo), mettevano in discussione i dogmi delle religioni rivelate.<sup>19</sup>

Non ho qui il tempo di sviluppare questo punto, ma vorrei ribadire che non si tratta solo di una pratica scandalosa di confusione deliberata, perché i punti di contatto tra queste correnti spesso più o meno clandestine sono molto più numerosi di quanto si sospetti, e in effetti ci sono molti esempi di persone che non solo sembrano essere scivolte dallo spiritualismo a forme più o meno radicali di irreligione,<sup>20</sup> ma che si sono veramente mantenute in una specie di zona grigia tra spiritualismo e naturalismo o che, addirittura, hanno difeso posizioni in cui questa separazione diventa irrilevante. Ho parlato fin qui quasi esclusivamente del mondo protestante, ma si potrebbe anche verificare l'esistenza di fenomeni simili nei paesi cattolici, che albergano anch'essi spirituali accusati di libertinaggio, in particolare quelli che nel tardo Seicento vengono bollati col termine di quietisti.<sup>21</sup>

A volte queste due grandi correnti multiformi, nelle loro espressioni più radicali, si incontrano sul piano teorico senza però coincidere, e rimanendo sostanzialmente estranee l'una all'altra. Questi incontri inaspettati, che si verificano nella lettura incrociata dei testi, ci portano a farci domande sulla circolazione sotterranea delle idee nell'Europa della prima età moderna, ma anche sui comparti sociali, culturali e geografici che dividono e separano gruppi e individui che sembrerebbero avere buone ragioni – almeno allo sguardo della storia – di connettersi, anche soltanto per opporsi apertamente gli uni agli altri. In ogni caso, lo storico può essere tentato di dare rilievo a questi incontri inattesi. Vorrei qui, seppure molto brevemente, proporre uno tra due espressioni testuali che possono entrambe essere legittimamente chiamate libertine, radicalmente diverse, eppure molto vicine sotto alcuni aspetti, tanto è vero che tutt'e due presentano una critica congiunta della proprietà privata e di ogni forma di potere secolare e religioso, basata in ambedue i casi sui valori di libertà, di uguaglianza e di comunità naturale. Si tratta da una parte delle pagine del *Theophrastus Redivivus* (1659)<sup>22</sup> dedicate allo stato di natura e alla critica della civiltà (libro VI), di cui però si possono trovare elementi costitutivi in altre espressioni della cosiddetta cultura libertina; e, dall'altra, dei testi scritti un decennio prima da Gerrard Winstanley e dai «true Levellers» («veri Livellatori») ossia i *Diggers* (Zappatori), pubblicati nel vivo dell'esperienza rivoluzionaria inglese.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> GEORGE H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, London, The Westminster Press 1962; LESZEK KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard 1969.

<sup>20</sup> Rimando qui in particolare alla tesi in procinto di pubblicazione di Luca Addante sulle derive 'libertine' nel movimento valdesiano, così come al suo articolo *Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio*, «Les Dossiers du Grihl», II, 2009, (15 gennaio 2010), URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3779>. Su casi simili nella Venezia della fine del Seicento e dell'inizio del Settecento, si veda FEDERICO BARBIERATO, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli 2006; e anche *Deux 'jeunes évents': Geoffroy Vallée et Noël Journet*, «Les dossiers du Grihl, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie» (26 aprile 2008), URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/document2083.html>. Sono individuati casi inglesi nei lavori di Christopher Hill: si veda tra gli altri *Plebeian irreligion in 17<sup>th</sup> century England*, in *Studien über die Revolution*, hrsg. von M. Kossok, Berlin, Akademie Verlag 1969, pp. 46-61; ora in CHR. HILL, *England Turning Point: Essays on Seventeenth-Century English History*, London, Bookmarks 1998, cap. 8.

<sup>21</sup> Cfr. il libro di F. Barbierato citato sopra.

<sup>22</sup> *Theophrastus redivivus*, a. c. di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia 1981-1982.

<sup>23</sup> Ci siamo serviti in particolare delle opere di Winstanley pubblicate da Christopher Hill, *The Law of freedom and other writings*, Cambridge, Past and Present Society 1983. Sui *Diggers*, si veda il libro recente di JOHN GURNEY, *Brave community: the Digger movement in the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press 2007.

Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

Bisognerebbe prima, per entrambe queste espressioni d'egualitarismo radicale, interrogarsi sulle fonti rispettive, senz'altro numerose e complesse (la filosofia antica e il filtro delle filosofie naturalistiche del Cinquecento per il *Theophrastus*, la 'tradizione' anabattista del possesso comune delle terre e la lotta plurisecolare contro le *enclosures* in Inghilterra, ecc.), che fanno apparire la loro profonda eterogeneità. Tuttavia, si potrebbero anche trovare due fonti comuni, presenti in tutta la cultura occidentale ma non per questo meno importanti: il riferimento a uno stato di natura originario dell'umanità e a una legge naturale che nessuna costruzione artificiale politica o religiosa può abrogare. Può sembrare sorprendente d'altronde incontrare nel *Theophrastus*, che è una somma di ateismo, un versetto tratto da San Paolo – «La legge poi è intervenuta a moltiplicare la trasgressione» – utilizzato anche dagli antinomisti nella loro critica radicale del formalismo e nel loro ricorso allo spirito per liberarci della maledizione della legge.<sup>24</sup> Ma questi riferimenti paolini, come molti altri riferimenti evangelici e biblici, a cominciare con l'ingiunzione «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te», sono un patrimonio comune, alla portata di tutti.<sup>25</sup> È comunque interessante notare che certe fonti comuni partecipano all'elaborazione di opinioni radicali sulla morale e la politica, tanto nei testi dei cosiddetti 'spirituali' quanto in quelli dei cosiddetti 'naturalisti'.

Comunque, il confronto disposto artificialmente dallo storico possiede la sua giustificazione teorica, perché si basa sulla constatazione di un comune pensiero della solidarietà e inseparabilità della 'libertà', dell'«uguaglianza» e della 'comunità' nello stato di natura, non inteso come una finzione teorica, bensì come una realtà storica. In entrambe le fonti emergono alcuni capisaldi comuni nel racconto e nell'analisi della perdita di questo stato di natura: la comunità degli uomini liberi e uguali si è disfatta lungo un processo catastrofico in cui si associano l'appropriazione delle terre e dei beni, l'instaurarsi di rapporti di potere, la promulgazione di leggi inique allo scopo di proteggere la proprietà e la disuguaglianza, e infine l'uso di finzioni religiose per giustificare il nuovo stato contro natura dell'umanità e garantire l'obbedienza dei popoli.<sup>26</sup> Infine, tanto nel *Theophrastus* quanto per Winstanley è possibile *hic et nunc* ripristinare lo stato di natura, anche se le soluzioni proposte sono radicalmente diverse e fondamentalmente incompatibili.

Nell'estrazione e descrizione di questo nucleo comune, mi rendo conto di costruire una specie di sintesi *ad hoc*, e soprattutto di essere più dipendente dal vocabolario e quindi dai concetti del *Theophrastus* che dal discorso proprio di Winstanley e dei *Diggers*. Il discorso di Winstanley è inseparabile da una modalità di narrazione specifica, ispirata da un modello profetico ed escatologico, che sfrutta poi un vocabolario

<sup>24</sup> La citazione del famoso versetto di San Paolo (Rom. V, 20) è sfuggito agli editori del *Theophrastus*: «*Lex autem subintravit ut abundaret delictum*» (ma l'elisione del versetto seguente, spesso citato dagli antinomisti, è ovviamente significativa: «*Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia*»). L'anonimo commenta con queste parole: «*Si enim nulla esset lex, nullum quoque esse delictum*».

<sup>25</sup> Quando l'autore del *Theophrastus* ricorda l'ingiunzione evangelica, lo fa per asserire che essa è soltanto l'espressione della legge naturale, e ciò rende vane tutte le leggi positive: «*Vana igitur et inanis maxime est legum humanarum inventio ad tuendam hominum scietatem, cum sola naturae lex hominibus sicuti caeteris animalibus ad id sufficeret, praecipiens neminem esse laedendum et proximum esse diligendum sicut se ipsum, alterique non faciendum quod sibi quique fieri noluerit...*», (*Theophrastus Redivivus*, ed. cit., p. 864).

<sup>26</sup> «*Imperium namque et dominatus inaequalitatem inducunt, utpote servi sint ubi domini. Rerum etiam proprietatem inferunt; tunc enim fit divisio rerum cum domini sibi vindicent. At ubi imperium non est, non sunt etiam neque domini, neque servit, neque divisio rerum, neque inaequalitas*» (*Theophrastus Redivivus*, VI, III, ed. cit., p. 840). «*Hereupon, The Earth (which was made to be a Common Treasury of relief for all, both Beasts and Men) was hedged in to In-closures by the teachers and rulers, and the others were made Servants and Slaves*» (G. WINSTANLEY, *True Levellers standard advanced*, 1649, in *The Law of freedom and other writings*, cit., p. 78). Una differenza tuttavia s'impone: l'anonimo autore del *Theophrastus* respinge la pretesa di una superiorità dell'uomo sugli animali, anzi egli fa di questa pretesa umana la radice di ogni male. Per Winstanley invece, più vicino alla parola biblica, l'uomo è stato fatto sì signore, ma solo degli animali, mentre ogni dominio dell'uomo sull'uomo è illegittimo.

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

teologico, per eterodosso che sia. I concetti di «spirito» e d'«amore», ad esempio, sono centrali nell'intelligenza dello stato di natura, che è infatti uno stato prelapsario, anche se la colpa non è la macchia del peccato originale, bensì il danno che l'umanità ha inflitto a se stessa mediante l'introduzione della proprietà. Il *Theophrastus*, rigorosamente razionalista, non lascia ovviamente il minimo spazio per il concetto di 'spirito', nel senso della tradizione spirituale, in quanto presenza attiva e rigeneratrice di Dio nella sua creatura. Nel *Theophrastus* peraltro la forza della coesione comunitaria è da cercare nell'istinto di conservazione di se stesso e non nell'amore spirituale che unirebbe le creature. È anche vero che Winstanley identifica Dio e la ragione,<sup>27</sup> identificazione da cui respinge qualsiasi forma di autorità umana, religiosa, culturale e politica; ma questo razionalismo rimane fondamentalmente uno spiritualismo (d'altronde 'spirito' e 'ragione' tendono nei suoi scritti ad essere sinonimi). Questo razionalismo spiritualistico prevede la necessità di una riforma radicale, al tempo stesso morale, sociale, politica ed economica, in una prospettiva millenarista, che per Winstanley si realizza nell'azione immediata: nel movimento di occupazione collettiva dei *commons*, le terre incolte di proprietà comune. Invece l'anonimo autore del *Theophrastus* sostiene, contro la storia cristiana provvidenziale, l'eternità del mondo e una concezione ciclica della storia strettamente naturalistica, che rende certamente possibile il ritorno delle condizioni di uno stato di natura in un futuro indeterminato, ma senza che questa cosmologia storica possa aprire ad altro, al presente, che all'adozione rigorosamente individualista e fondamentalmente apolitica di una vita in conformità con la natura, una sapienza filosofica per cui la riconquista della libertà e dell'uguaglianza naturali rimane strettamente limitata alla vita privata.<sup>28</sup>

D'altronde, il letterato libertino nutre il più profondo disprezzo per il 'popolo' schiavo delle sue passioni e vittima della religione. Non fa alcuna allusione, per quanto ne so, agli eventi d'Inghilterra, né alle rivoluzioni di Catalogna o di Napoli, né alla guerra dei contadini tedeschi del secolo precedente, in cui la rivendicazione ugualitaria e comunitaria è stata così forte; ma comunque si può difficilmente immaginare che abbia potuto nutrire qualsiasi simpatia per questi tipi di ribellioni popolari. Si colloca in un'altra storia, in cui il ricupero generale dello stato di natura non può essere altro che il ripristino della natura per e da se stessa; e per il presente, nel tempo della vita di un uomo, sembra che non ci sia altra possibilità, al di fuori della scelta, in ogni caso riservata agli ingegni più virtuosi, di una vita privata in conformità con la libertà e l'uguaglianza naturali.

Queste differenze e divergenze sono ovviamente decisive, e ci inducono a reiterare la distinzione tra due correnti maggiori di critica della civiltà basata sulla valorizzazione dello stato di natura. Non è però inutile seguire i ravvicinamenti che ci portano a capire il loro comune ripudio nel *mainstream* della cultura colta ortodossa, in entrambe le confessioni, protestante e cattolica, come forme complementari di 'libertinismo'. Questo tipo di ravvicinamenti e di confronti, che resiste ai pregiudizi storiografici, è soprattutto necessario se vogliamo capire come si è potuto muovere da posizioni simili a quella dell'anonimo autore del *Theophrastus redivivus*, che sembra escludere ogni impresa collettiva di ricupero della libertà, dell'uguaglianza

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio G. WINSTANLEY, *True Levellers standard advanced*, 1649, in *The Law of freedom and other writings*, cit., p. 77.

<sup>28</sup> *Theophrastus Redivivus*, VI, IV, ed. cit, p. 881: «*Quod est icon sapientis, in quo declaratur qualis sit vita illius qui vult secundum naturam vivere*».

Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

za e della comunità perdute, per giungere all'elaborazione di progetti politici di liberazione egualitaria, fin dalla fine del Seicento. Se si ignora il contributo essenziale dello spiritualismo di cui ho parlato, più o meno penetrato di giusnaturalismo e di stoicismo, direttamente coinvolto nella maggior parte delle ribellioni nei paesi protestanti nell'Europa del Cinquecento e del Seicento, non credo che sia possibile capire l'avvento di un pensatore come Knutzen, che affascina e spaventa nello stesso tempo il Bayle del *Dizionario* (che vede giustamente in lui la combinazione del patrimonio anabattista radicale e dell'ateismo naturalistico),<sup>29</sup> per non parlare poi di un'opera come quella del parroco Meslier, che rimarrebbe un enigma se ci attenessimo alle fonti, molto limitate, sfruttate direttamente nel *Testament*. Abbiamo bisogno, pertanto, di ricostruire un contesto molto più ampio di quello generalmente accettato dagli storici del libertinismo e del libero pensiero; e le fonti ci aiutano ad evidenziare questo contesto più adatto, a patto che accettiamo di fondarci tanto sull'economia delle denominazioni polemiche quanto sulle produzioni teoriche, sia eterodosse sia ortodosse, oltre i recinti stabiliti dalle categorizzazioni storiografiche e dalla divisione dei campi del sapere storico (e questo è il lato *Digger* di chi scrive queste righe!).

---

<sup>29</sup> Si veda la voce «Knutzen», in P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*.

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ



Convergenze e divergenze tra «libertinismo» naturalista e «libertinismo» spiritualista nel seicento: l'egualitarismo radicale nel *Theophrastus Redivivus* e nei testi di Gerrard Winstanley.

## Discussione

**Francesco Pirocchi** nota come in una ricerca così ricca si nasconda anche il rischio di estendere troppo la categoria storiografica di 'libertinismo', nella misura in cui al suo interno spesso le divergenze fra gli autori erano maggiori delle convergenze – si pensi ai libertini eruditi, conservatori e sostenitori di un convenzionalismo giuridico quasi giuspositivista, a cui è totalmente estraneo, ad esempio, il concetto di libertà di espressione. **Rosamaria Loretelli**, analogamente, menzionando gli studi storiografici sul libertinismo spirituale all'epoca della Rivoluzione inglese, mette in evidenza i rischi di uno studio delle fonti proiettato eccessivamente all'indietro.

**Jean-Pierre Cavallé**: dovremmo considerare con cautela le categorie storiografiche: quella di 'libertino' è infatti un dato storico, che piaccia o no ormai quasi reificato. Io cerco soltanto di vedere chi viene chiamato libertino, come, quando, e in quali contesti. Non è esatto liquidarlo come un termine generico, in cui si trovano cose che non hanno nulla in comune, e utile solo per polemizzare. Partendo dai testi stessi di chi viene chiamato 'libertino', infatti, si riscontrano delle costanti, e in tutti c'entra sempre questa storia della libertà della carne. E allora la categoria, lo vediamo, assume una sua pertinenza: è chiamato 'libertino' chi non sa fare buon uso della sua libertà, cioè chi è schiavo. Non è questione di categorie storiografiche: il punto è che anzi su certi nodi cruciali possono essere individuati dei legami anche fra correnti per il resto diversissime fra loro (e che non intendo affatto identificare): ad esempio, come ho mostrato, la valorizzazione dello stato di natura si trova sia nella tradizione libertina 'radicale' (il *Theophrastus*, ma anche La Mothe Le Vayer) sia nella tradizione del libertinaggio cosiddetto 'spirituale'. Solo studiando le fonti allora possiamo scorgere relazioni fra correnti generalmente considerate come estranee le une alle altre – e pertanto analizzate da studiosi che essi stessi non comunicano fra loro (storici della religione, delle idee politiche, della filosofia...). Ciò che ho cercato di fare è stato seguire l'uso che viene fatto di certe parole (ad esempio, qui, quella di 'libertino'), ma considerando tanto il discorso accusatorio, quanto quello di chi è il bersaglio di queste denominazioni polemiche – sia che le rivendichi sia che le respinga. Così si può provare a ricostruire un campo di relazioni in cui questi diversi usi delle parole 'ingiuriose' non sono senza oggetto, bensì hanno dei bersagli: e questi bersagli non hanno scelta, devono per forza situarsi 'contro' e 'con' queste accuse.

**Igor Agostini** rileva come all'inizio dell'*Admiranda Methodus*, l'opera di Schoock rivolta contro Cartesio e probabilmente scritta da Voetius, vi siano delle offese rivolte alla vita privata di Cartesio stesso (riguardo la figlia illegittima), e chiede se in quel caso si tratti di una mera accusa infamante (come ritenne Cartesio), o dell'utilizzazione intenzionale di una categoria come quella della – falsa – libertà della carne utilizzata all'epoca in ambito calvinista.

**Jean-Pierre Cavallé**: si tratta del tipico esempio dell'incapacità dei calvinisti a cogliere l'originalità di Cartesio: quel Cartesio che Schoock definisce tanto «*Vaninus redivivus*» quanto «entusiasta», per il rifiuto

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

di ogni autorità filosofica e teologica, e per la pretesa di trovare la verità in se stesso e da se stesso. Nuovamente, tutto ciò è legato, per Schoock, alla libertà della carne e ai costumi dissoluti: al fatto che Cartesio non sia sposato, eccetera.

**Gianluca Mori** aggiunge che in quell'occasione l'uso della categoria 'libertino' da parte di Voetius si conformava più a un'accezione cinque-seicentesca del termine, insieme morale e filosofica – mentre poi, nel Settecento, l'ateo sarà più simile all'«ateo virtuoso» di Bayle, o di Meslier e D'Holbach, pensatori che, al contrario, cercheranno di distinguere e separare con forza l'aspetto morale dall'aspetto filosofico.

Silvia Berti

## Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

Il tema di questa discussione seminariale è per me particolarmente appassionante perché centrato su questioni che ho studiato negli ultimi anni, e che sono al cuore dei miei interessi intellettuali. L'ambito che più specificamente mi è stato chiesto di prendere in esame è quello dei rapporti fra spinozismo e illuminismo, con un'appendice sui modi di diffusione di questa letteratura. Quelli che presento qui sono materiali per la nostra discussione, e saranno contestualizzati e approfonditi nell'introduzione al mio volume *Anticristianesimo e libertà. Studi sul primo Illuminismo europeo*.<sup>1</sup> Si è molto parlato in tempi recenti di illuminismo radicale, in relazione ai fondamentali volumi di Margaret Jacob e Jonathan Israel. Ben prima che questa definizione si affermasse, la storiografia (da Wade, a Spink a Venturi) aveva preso in esame la specificità di questa letteratura fra eterodossia anticristianesimo e ateismo.<sup>2</sup> La Jacob, che usò il termine 'Radical Enlightenment' per prima, si ispirò all'importante volume di George Williams, *The Radical Reformation*,<sup>3</sup> e ci si poteva aspettare che questa scelta lasciasse maggiori tracce sul suo lavoro. Oggi, ogni discussione su spinozismo e illuminismo non può che iscriversi nella cornice di questo dibattito.

Quelli fra noi che hanno affrontato questo insieme di problemi, concordano innanzitutto nel sottolineare il carattere internazionale di questo movimento intellettuale, le cui caratteristiche sembrano ripresentarsi con forti similitudini in contesti nazionali, politici e confessionali anche molto diversi (fatte salve alcune ovvie differenze temporali dovute ai diversi modi di maturazione degli eventi storici in diverse aree d'Europa). A tutti poi sta a cuore l'aver individuato negli scritti di questa generazione di intellettuali (all'interno di una cronologia che spazia, per accogliere gli estremi delle diverse interpretazioni, tra il 1650 e il 1750) il nucleo allo stesso tempo fondante e maggiormente durevole del contributo dato dall'Illuminismo alla formazione della modernità.

All'interno di quest'area di consenso, hanno lentamente preso forma delle interpretazioni anche sensibilmente divergenti su cruciali questioni di merito. Molta della materia del contendere è contenuta nei due recenti, poderosi e ricchissimi volumi di Jonathan Israel, un'autentica *summa* dell'intero *Radical Enlightenment* europeo, e nelle analisi che in quelle pagine, spesso implicitamente, configgono con le posizioni sostenute dalla Jacob.<sup>4</sup> Un rapido sguardo su questi punti di contrasto mi consentirà di proporre più facilmente il mio punto di vista.

<sup>1</sup> Il Mulino, Istituto Italiano per gli Studi Storici, di prossima pubblicazione.

<sup>2</sup> Io stessa ne ho scritto in relazione a Venturi in *Repubblicanesimo e illuminismo radicale nella storiografia di Franco Venturi*, in *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a c. di Manuela Albertone, Napoli, Bibliopolis 2006, pp. 155-186.

<sup>3</sup> London, Weidenfeld and Nicholson 1962.

<sup>4</sup> JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001, e *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press 2006.

SILVIA BERTI

Nella recentissima riedizione del suo volume originariamente pubblicato nel 1981,<sup>5</sup> pur arricchita dal confronto con le posizioni emerse nella discussione storiografica di questi anni, la Jacob ripropone sostanzialmente le sue tesi principali. In primo luogo, essa sottolinea, da un lato, il legame strutturale che unisce l'illuminismo radicale al lungo corso politico e intellettuale della Rivoluzione inglese (intesa nell'intero arco di tempo che va dal 1640 al 1689), dall'altro i suoi nessi con la rivoluzione scientifica e con il simultaneo svilupparsi di una visione politica repubblicana e di una filosofia panteista (in un'accezione, assieme, naturalistico-rinascimentale e spinoziana); una filosofia in cui la negazione della prospettiva religiosa implicava un azzeramento delle istituzioni ecclesiastiche e una visione orizzontale e antigierarchica dei rapporti sociali. In questo contesto, la nascita della massoneria è insieme la rappresentazione sociale e simbolica del passaggio ad una sorta di democratica 'civil religion' e un potente fattore di cambiamento.

Nelle analisi di Israel che, come la Jacob, assegna un ruolo preponderante a un'area europea centro-settentrionale in cui le Province Unite occupano un posto centrale, il ruolo dell'Inghilterra, tuttavia, sembra dileguarsi o assurgere, addirittura, a emblema dell'illuminismo moderato di radice lockeana e anglicana. Israel traccia, inoltre, una linea di demarcazione molto netta fra lo *high enlightenment* francese degli anni '50-'70 (da Voltaire a Rousseau, ma con la significativa eccezione di Diderot), con il quale gran parte della storiografia del '900 ha identificato l'illuminismo *tout court*, e le frange radicali, clandestine ed estremistiche, che, dalla fine del diciassettesimo secolo al primo ventennio del '700, assegnarono a se stesse il compito eversivo di scardinare le diverse strutture dell'*establishment*, dall'autorità ecclesiastica alla monarchia di diritto divino, passando attraverso la rivendicazione e l'uso della libertà di stampa e dell'istruzione non confessionale. Il fondamento teorico del *Radical Enlightenment*, nella visione di Israel, è la filosofia di Spinoza, che nell'atto di negare l'esistenza di Dio, in una prospettiva rigidamente monistica, rifiutava anche ogni riferimento alla teologia come mezzo di comprensione della realtà, così sovvertendo le basi dell'ordinamento civile. È questo, mi sembra, il cuore del problema che ci interessa, e su questo voglio concentrare la mia attenzione. Che cos'era questo spinozismo? Quanto era diffuso? È vero che è l'anima di questo illuminismo radicale?

Per proseguire in questa discussione, e dare il mio contributo, vorrei intanto assumere un punto di osservazione *low key*, in apparenza persino un po' pedantesco, esaminando le note a piè di pagina di quelli che noi comunemente consideriamo i testi-chiave dell'illuminismo radicale, o per essere più precisi il materiale citato in nota e le fonti di riferimento di autori come Collins, Boulainvilliers, Giannone, Koerbagh, Toland, Dumarsais, Radicati, e in genere in ciò che chiamiamo *littérature clandestine*. Che cosa leggono questi autori, quali sono le loro fonti? In che misura è presente, ad esempio, la tradizione repubblicana inglese? In misura davvero scarsa, se si eccettuano i Milton e gli Harrington ripubblicati da Toland, o i suoi *pamphlets* di specifico carattere politico (un'altra, parziale eccezione è rappresentata da Radicati, che si richiama spesso ai *Discourses on Government* di Algernon Sidney). Persino nel caso di Toland, si può dire che la sua influenza sull'*intelligenza* europea è molto più legata al suo radicalismo filosofico, e al suo uso di Spinoza, che alla sua meditazione di 'commonwealthman', come testimoniano la diffusione e la fortuna di testi come *Christianity not Misterious*, *Letters to Serena* o *Nazarenus*. Si potrebbe dire che una cosa è la consapevolezza liberante

---

<sup>5</sup> *The Radical Enlightenment*, Lafayette, Cornerstone 2006.

Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

del portato storico della Rivoluzione inglese, un'altra è sostenere che la politica dei *philosophes* radicali sul continente fosse ispirata all'ideale repubblicano inglese. Addirittura, sarebbe quasi lecito sostenere che quel compromesso politico-istituzionale che J. H. Plumb chiamò *the growth of political stability*, e che in genere associamo a definizioni come 'oligarchia moderata', funzionasse nella discussione politica oltre Manica più o meno come una repubblica. E così fu certamente per il giovane Montesquieu, ammiratore del Reggente che restituiva ai Parlamenti il diritto di *remonstrances*, che liberava dalle carceri gli oppositori giansenisti, che governava attraverso la creazione di una serie di *conseils (councils)*. Qualche anno più tardi, la sua riflessione lo porterà a considerare che l'ideale politico repubblicano potesse ormai vivere soltanto al prezzo di accettare l'impossibilità di cancellare dal proprio orizzonte la realtà delle monarchie.

Ma il fulcro del dibattito ruota intorno a Spinoza. Secondo la Jacob, il primato della filosofia spinoziana è affermato da Israel a partire da una «largely idealist methodology» (Preface to the second edition), come se i soli concetti generassero la complessa sfida all'*establishment* ecclesiastico e politico costitutiva del *Radical Enlightenment*. Non sarò certo io a voler sottostimare l'importanza di Spinoza. Al contrario, già dalla metà degli anni '80, da quando ho cominciato a studiare i testi della letteratura clandestina, ho sottolineato la assoluta centralità della presenza di Spinoza in testi come *l'Esprit de Spinoza*, più noto come *Traité des trois imposteurs*, presente nelle biblioteche europee e nordamericane in più di cento copie manoscritte. Certo, la ricostruzione fatta da Israel dello spinozismo olandese, e del sorgere di gruppi di *atheisten*, è ricchissima ed entusiasmante, eppure il rilievo di astrattezza mossogli dalla Jacob mi sembra da condividere. Non per quanto riguarda le analisi, ma per il criterio interpretativo che le sottende. Perché, nella sua lettura, il radicalismo c'è solo in quanto c'è monismo filosofico. In questa interpretazione, nelle pagine di Israel, non diversamente da come era stato nelle pagine della Jacob, il contesto religioso in cui Spinoza fu letto risulta appannato o inessenziale. Al contrario, a mio modo di vedere, la filosofia di Spinoza, che è stata l'anima stessa dell'illuminismo radicale europeo, ha generato dei figli tanto eversivi in quanto accolta nella cultura protestante del libero esame, e più in generale nel travaglio religioso che attraversava l'identità protestante (si pensi, in ambiti confessionali diversi, all'esplosione del fenomeno sociniano in Inghilterra e in Olanda) o, più tardi, agli aneliti di riforma nella coscienza cattolica filo-giansenista o filo-gallicana in Francia.

L'irruzione di Spinoza sulla scena storica rappresenta, a mio parere, un'autentica frattura concettuale con i modi tradizionali in cui l'incredulità si era articolata – nelle tante forme di materialismo, così come nelle tante forme di libertinismo, libertà dello spirito e libertà della carne, ancora tutte inscritte però all'interno dell'incredulità – grazie ad una lettura che diede allo spinozismo del primo Settecento una coloritura marcatamente anticristiana e antiassolutistica.

Ponendo la questione in modo più generale, si potrebbe dire che la linea divisoria non andrebbe tanto posta, come in genere si sostiene, fra pietà e irreligiosità (in questa lettura l'irreligiosità comprende ogni forma di incredulità, dall'irriverenza, al libertinismo, all'ateismo), ma fra la mera incredulità e l'ateismo. Il mondo dell'incredulità e della blasfemia vive ancora all'interno del mondo della fede. Aggiungerei che anche i recenti, importanti studi che documentano episodi di incredulità precedentemente ignoti non alterano in modo significativo la questione di base. Per scardinare il mondo della fede era necessario trovare una solida fondazione filosofica dell'ateismo combinata ad un nuovo metodo per l'esegesi biblica. Questo spartiacque

SILVIA BERTI

è rappresentato da Spinoza, l'unico a rendere disponibile l'*outilage mental* filosofico in base a cui l'esistenza di un Dio creatore era negata in radice, per essere sostituita dall'identità di Dio e sostanza. Così, l'ateismo filosofico veniva raggiunto, per essere rafforzato e reso ancora più corrosivo dalla critica biblica che minava l'autorità dei testi sacri. Non si trattò quindi soltanto di un'acquisizione teorica: così si delegittimava la presunta sacralità dei fondamenti dell'autorità civile ed ecclesiastica. Si possono isolare due principali tipologie di spinozismo. La prima, più 'ortodossa', più fedele alla lettera del filosofo di Amsterdam, è ben rappresentata dall'*Essai de métaphysique* (1712) di Boulainvilliers, profondo conoscitore di Spinoza. La seconda è ben illustrata dall'*Esprit de Spinoza*, che presenta una netta forzatura in senso materialistico in forza della quale la sostanza coincide con l'estensione. Non c'è più un riferimento al pensiero quale altro attributo, e quindi questa lettura forza l'idea di sostanza in un senso schiettamente materialistico.

Questi radicali non erano, però, esclusivamente degli 'atei filosofici', il cui unico scopo fosse negare Dio. Al contrario, l'esperienza intellettuale spinoziana venne assimilata dai *free-thinkers* del primo illuminismo alla luce della tradizione religiosa rigorista ereditata (questa tradizione era in genere agostiniana, nelle sue due facce, quella protestante e quella cattolica), e questo li portò ad accentuare l'aspetto originario, puro, non dogmatico della loro religiosità. Quanto appena detto riguarda naturalmente la generazione vicina a Spinoza - uomini come Peter Balling, per fare un nome, che fu insieme spinozista e collegiante, e Adriaen Koerbagh, insieme spinozista e sociniano, che morì in carcere per non abdicare alle sue idee - ma anche quella immediatamente successiva. La *coterie* di Benjamin Furly rappresenta al meglio questo convergere di eterodossia e spinozismo.

La filosofica identità di Dio e sostanza, già di per sé radicale, diventa più radicale nel diventare anticristiana: la negazione della divinità di Cristo va di pari passo con l'attacco alle usurpazioni della Chiesa di Roma e alla struttura dell'ordinamento ecclesiastico. Ci sono tanti temi che nutrono questa cultura. Un forte cemento che tiene insieme aspetti anche divergenti dell'Illuminismo radicale è quella sorta di 'orrore logico' per la contaminazione fra Dio e la creatura. Si va dalla rivisitazione del raccapriccio espresso da Salomon nel *Colloquium* di Bodin - tanto diffuso in forma manoscritta nel primo Settecento -, «le plus horrible crime de tous encores c'est celluy de le joindre a la creature, luy qui n'a point de corps», all'ironia demolitoria di Spinoza laddove osserva, nell'Epistola LXXIII a Oldenburg, che se Gesù Cristo fosse Dio, ciò implicherebbe che Dio avrebbe preso natura umana, il che, a sua volta, sarebbe «non minus absurde [...] quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit». Si trattava di un'impossibilità logica.

Ho appena fatto menzione di atteggiamenti anticristiani. Quando uso il termine 'anticristiano' mi riferisco all'attacco rivolto all'*establishment* ecclesiastico e alla corruzione del clero che veniva accompagnato, in termini teologici, dalla negazione della trinità e della divinità di Cristo. Questa posizione implicava spesso - per quanto paradossale possa sembrare e, ancora una volta, riecheggiando temi spinoziani e sociniani - un apprezzamento del cristianesimo primitivo e della figura umana e morale di Cristo, il saggio legislatore nella sua perfezione morale.

Se guardiamo alla Francia, il caso del conte di Boulainvilliers colpisce in modo particolare. Il suo è un esempio che ha a lungo disorientato gli studiosi, in difficoltà nell'identificare una linea interpretativa, oscillanti com'erano dinnanzi al suo essere conservatore in politica, difensore dell'aristocrazia, e tuttavia

Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

spinozista in filosofia. Si è spesso sottolineata la sorprendente discrepanza fra le sue due maggiori preoccupazioni intellettuali, lo spinozismo, da un lato, e il suo fermo sostegno alla «thèse nobiliaire» dall'altro. Come si tengono insieme questi due aspetti ai nostri occhi tanto divergenti? Il nesso fra la sua dedizione fuori dal comune allo spinozismo, evidente sia nella sua traduzione dell'*Ethica* di Spinoza, sia nell'*Essai de Métaphysique* (1712), nonché negli *Extraits de lecture* dal *Tractatus*, e la sua aristocratica difesa dei privilegi della nobiltà, espressa nell'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France* e nell'*Essai sur la noblesse*, e in genere considerata conservatrice, può essere spiegata con il senso e il carattere antiassolutista di entrambe. Boulainvilliers era in realtà alla ricerca di un modello politico che fungesse da sostituto all'apologetica assolutista e all'ideologia monarchica.

Infine, un'ultima questione andrebbe seriamente esaminata, ed è di ordine teorico. Si tratta di una questione 'direttamente' implicata dalla tesi sostenuta, e a lungo sviluppata, sia da Israel che dalla Jacob. E cioè che una filosofia atea (o panteista) e materialista, quale quella che i nostri autori attribuiscono al *Radical Enlightenment*, per essere tale, deve porsi in termini autofondativi, ontologici; deve spiegare l'eternità del mondo o, se si preferisce, l'identità di Dio e mondo. Senza di che, 'non è'. Perché la semplice 'esigenza' di totalità, riammettendo al suo interno una struttura dualistica, si pone al di fuori della totalità stessa. E di certo i nostri radicali, pur profondamente influenzati dalla filosofia spinoziana, non scrissero mai niente di simile all'*Ethica*. I loro testi, al contrario (compresi quelli di Toland e di Collins), sono un affascinante crogiuolo di elementi panteistici, provvidenzialistici, anticlericali, in una tensione che è sempre antisistemica e antimetafisica. Ad un certo punto, sembrerebbe, Spinoza non basta più. Per pensare in termini radicali il nesso fra religione e politica (come dirà, di lì a qualche anno, Diderot: «Imposez-moi le silence sur la religion et le gouvernement et je n'aurais plus rien à dire») l'Illuminismo radicale ebbe bisogno di appropriarsi dell'ontologia spinoziana. Per costruire un nuovo attacco alla religione e alle istituzioni politiche allora esistenti, ebbe bisogno di abbandonare il cerchio della necessità spinoziana e di scegliere il 'dover essere' della libertà.

Non sappiamo molto dei modi di diffusione della letteratura spinozista nel primo Settecento; per alcuni versi, abbiamo molti più elementi conoscitivi per quanto riguarda gli anni tardi del secolo, grazie alle ricerche di Robert Darnton. Per la prima parte del Settecento, alcuni studi nei volumi collettanei curati da Olivier Bloch (penso soprattutto ai lavori di Françoise Weil), e altri successivi, dimostrano una notevole diffusione di traduzioni francesi del *TTP* (circa 70 copie in 40 biblioteche private). Questo ci dice già molto sulla presenza materiale di testi spinoziani, ma non ci dice ancora nulla sui modi della loro diffusione. Le corrispondenze sono una fonte preziosa per mettere a fuoco proprio questo aspetto. Voglio ricordare due esempi, fra i molti che possono essere citati: Pierre Desmaizeaux e Prosper Marchand. Nei fondi dove sono custoditi i loro manoscritti, rispettivamente la British Library e la Universiteits Bibliotheek di Leida, le loro lettere dimostrano come essi fossero i diffusori ideali di questa letteratura. Altri intellettuali si rivolgevano a loro perché trovarono, anche a carissimo prezzo, dei testi spinozisti o dell'eterodossia radicale. Altrove ho utilizzato una lettera in cui Collins chiede a Desmaizeaux di procurargli pericolosissimi testi dell'apologetica ebraica anticristiana,

SILVIA BERTI

di autori come Saul Levi Mortera o Orobio de Castro.<sup>6</sup> Sempre alla British Library, troviamo una lettera di Camusat, l'autore dell'*Histoire critique des journaux*, uomo dalle forti inclinazioni gallicane e gianseniste, che chiede al solito Desmaizeaux di procurargli niente meno che una copia del *Pantheisticon* di John Toland. Anche le gazzette rappresentarono un modo per allertare i curiosi. Ad esempio, le *Nouvelles littéraires*, che pubblicheranno la prima edizione della *Vie de Spinoza* di Lucas contemporaneamente all'edizione Levier, nel 1719, annunciano questa pubblicazione prendendo esplicitamente le distanze da una biografia che mitizzava la figura di Spinoza, e tuttavia pubblicandola la divulgavano. Ancora, spesso, in fondo ad un numero di gazzetta, dopo l'indice, si potevano trovare elenchi di libri non propriamente ortodossi, seguiti da indicazioni sui nomi dei librai presso cui procurarseli. Queste sono le modalità più in uso per diffondere testi clandestini, e in particolare spinoziani. C'è poi naturalmente il modo che ha studiato Darnton, cioè quello di spedire testi contraffatti, in cui, all'interno della medesima rilegatura, e con un frontespizio che annunciava un testo religioso o addirittura di carattere devozionale, inserire due o tre quaderni di uno scritto spinoziano clandestino, insieme magari a certa richiestissima letteratura pornografica, ma questa pratica si data con più certezza dal 1760 in poi.

Vorrei ricordare ancora un'ultima modalità di diffusione su cui sto da qualche tempo lavorando, e cioè l'iconografia. L'arte dell'incisione viene usata, senza che per questo ne venga compromesso il valore artistico, per rendere più facilmente accessibile un discorso intorno alla religione, e un'opzione filosofico-politica. Le stampe, le immagini parlano immediatamente a tutti, non implicano il confronto con la complessità di un testo filosofico, e infatti attraevano un pubblico anche non necessariamente colto. Un ruolo cruciale gioca in questo contesto l'opera grafica di Bernard Picart, amico fraterno di Prosper Marchand, che con lui si convertì alla religione riformata nel 1710, e diede inizio in terra d'Olanda ad una nuova attività artistica e imprenditoriale. Quanto il suo lavoro sia connesso con i temi dell'illuminismo radicale è evidente soprattutto dalla sua poderosa opera dal titolo *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723-1743), splendida impresa artistica, intellettuale ed editoriale per la quale eseguì centinaia di straordinarie incisioni su rame, molte delle quali di sua ideazione e disegno. Un'opera che mette a paragone tutti i culti religiosi allora conosciuti.<sup>7</sup> Quello che è interessante nel nostro contesto è vedere come l'originaria impostazione filosofica di Picart si combini poi con una denuncia del carattere di impostura delle diverse religioni, approdando tuttavia alla realizzazione di un'opera che è la prima seria costruzione antropologica comparativistica: il bisogno intellettuale di sfidare e mettere in discussione il primato del cristianesimo, e in primo luogo il cattolicesimo, poneva le fondamenta di nuove discipline. E questo un anno prima dell'uscita del volume del Lafitau, e con un intento enciclopedico e formativo che precedeva di quasi trent'anni la grande *Encyclopédie*.

Picart ha una formazione cartesiana attestata da un certo numero di incisioni, e innanzi tutto da un ritratto di Descartes, sua prima opera di gioventù.<sup>8</sup> Nella grande vignette dal titolo *La vérité recherchée par les philosophes* (Picart la incise nel 1707 per illustrare la tesi sorbonica di Brillon de Jouy), la Filosofia, rappre-

<sup>6</sup> SILVIA BERTI, *At the Roots of Unbelief*, «Journal of the History of Ideas», LVI, 1995, pp. 555-575.

<sup>7</sup> Su di lui, e relativa bibliografia, rimando ai due miei saggi *Bernard Picart e Jean Frédéric Bernard dalla religione riformata al deismo. Un incontro con il mondo ebraico nell'Amsterdam del primo Settecento*, «Rivista storica italiana», a. CXVII, vol. III, 2005, pp. 974-1002, e *Ancora su Bernard Picart. Alcune sue importanti opere ritrovate*, «Rivista storica italiana», a. CXIX, vol. II, 2007, pp. 818-835.

<sup>8</sup> Su questi aspetti, si veda un mio recente contributo, *La figura di Descartes nell'opera grafica di Bernard Picart. Il percorso intellettuale di un incisore fra "nouvelle philosophie" e Port-Royal*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 2009, pp. 562-589.

Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

sentata come un'imponente figura femminile, conduce per mano Descartes verso la Verità, a simboleggiare quanto maggiore fosse la vicinanza di Descartes al Vero rispetto a un'eccellente schiera di filosofi dell'antichità.

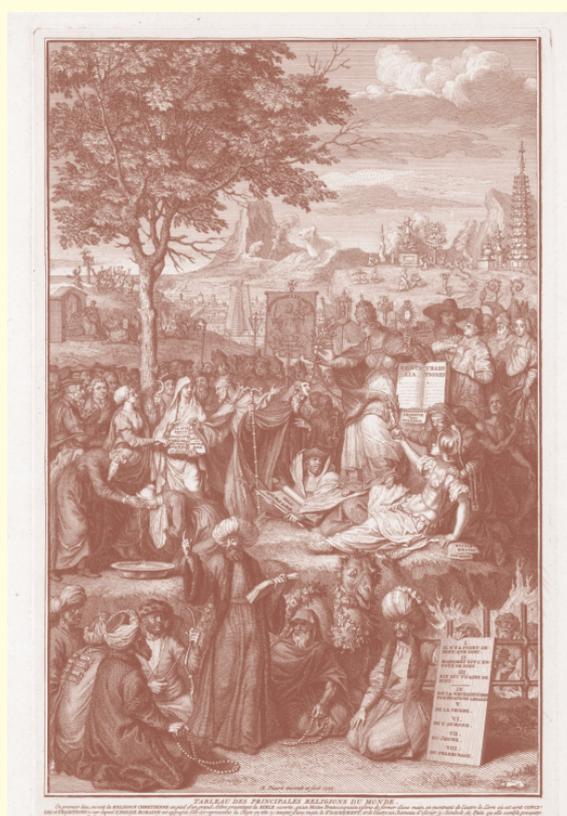


Tav. I. La vérité recherchée par les philosophes . Sotto l'incisione si legge: «B. Picart invenit et sculpsit 1707».

Questa è un'opera a due mani, perché il sottostante testo illustrativo si deve alla penna di Prosper Marchand, futuro autore, come sappiamo, della voce *De tribus impostoribus*, fonte di assoluto rilievo per la conoscenza del primo spinozismo. Perché connetto queste immagini al tema della diffusione? Perché queste incisioni venivano vendute dai librai, anche separatamente (qualora facessero parte di volumi in

SILVIA BERTI

preparazione). E Marchand era anche libraio: aveva da poco aperto la sua *boutique* nella rue Saint-Jacques. L'incisione che segue merita un attento esame; è un autentico manifesto intellettuale, e una sintesi efficace di quanto verrà discusso nei molti volumi delle *Cérémonies*. Fu eseguita da Picart nel 1727 come frontespizio per l'edizione olandese dell'opera, e ha per titolo *Tableau des principales religions du monde*.



Tav. II. *Tableau des principales religions du monde* (1727)

Sulla destra vedete l'imponenza della religione cattolica e la potenza della Chiesa di Roma – appoggiata su *Concilia et Traditiones* – che con il piede destro schiaccia l'ebreo coperto da un *taled* che tiene in mano i rotoli della Legge, e con il sinistro tiene a bada un pagano idolatra. Dietro la figura femminile che impersona la Chiesa romana si vede un gesuita dal largo cappello nero che mostra la Bolla *Unigenitus* a una fitta schiera di prelati indignati, che si rifiutavano di accettarla. Sulla sinistra, invece, è raffigurata la Riforma, con ritratti in miniatura, ma perfettamente riconoscibili, di Lutero, di Calvino, di Melantone ma anche di Jan Hus. Meno Simons battezza una donna adulta ai piedi della Religione Cristiana, che tiene in mano una *Biblia Sacra* mentre un frate francescano tenta di chiuderla indicando i Concili (come dire: rinunciate all'idea della *sola scriptura* e riconoscete l'autorità dei Concili). Cosa ancora più interessante, nella parte anteriore dell'incisione il successore di Maometto, Ali, indica quella che Picart interpreta essere la più pura, la più astratta, la più,

Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

si potrebbe dire, intensamente monoteista fra le religioni, in una lettura quasi pre-*unitarian*, quella che molti anni dopo avrebbe portato Thomas Jefferson a giurare sul Corano la sua fedeltà alla Costituzione americana. La stessa lettura che in quegli anni proponeva lo spinozista conte di Boulainvilliers nella sua *Vie de Mahomet*.

Molte altre incisioni picartiane con la stessa radicalità di messaggio potrebbero essere citate; ne ricordo una fra tutte, quella dal titolo *La sale de l'Inquisition*, in cui sono raffigurati i vari tipi di torture inflitte dall'Inquisizione. L'ultima incisione che propongo alla vostra attenzione non è più di mano di Picart, ma è firmata da un incisore inglese, J. Clark, sul cui conto non sono ancora riuscita a stabilire nulla. Accompagnava, guardandone il frontespizio, il *Recueil de pieces curieuses sur les matieres les plus interessantes*,<sup>99</sup> del più radicale dei nostri illuministi, Alberto Radicati di Passerano.

---

<sup>99</sup> Rotterdam, chez la Veuve Thomas Johnson & Fils 1736.

SILVIA BERTI



Priva di titolo, non potrebbe essere tuttavia più esplicita. Come si vede, la statua di un Papa cade da un piedistallo su cui si legge: *Simulacrum Antichristi*, mentre sulla destra l'Ignoranza tiene in mano il Talmud e il Corano, e una monaca raffigura la Superstizione. Al centro, la Giustizia, dotata di bilancia e di spada, dà la mano alla Verità, che splende e colpisce, insidiata dal Tempo.

Anche in questo caso si vede come il conte Radicati, che ha per fonti principali, oltre alla letteratura giurisdizionalista, proprio Spinoza e il *free-thought* di Toland, Collins e Tindal, scelga di far accompagnare i suoi scritti da un'incisione che ne anticipi il significato sottolineandone il radicalismo.

Spinozismo e illuminismo: temi, testi e modi di diffusione. Materiali per una discussione.

## Discussione

**Riccarda Suitner** domanda se, alla luce dei nuovi studi intorno alle modalità di diffusione dei testi radicali (dalle ricerche che vertono sull'ambito massonico, all'analisi del lavoro degli incisori, fino allo studio del ruolo delle confraternite studentesche nell'illuminismo radicale tedesco), vi siano dei 'circoli', o degli 'ambienti', che hanno contribuito alla diffusione dei testi radicali ma che non sono ancora stati studiati.

**Silvia Berti:** una ricerca in tale direzione, certo auspicabile, dovrà fare i conti con la penuria di documentazione. In Inghilterra possiamo citare il ruolo delle *coffee houses* in cui, come sappiamo da corrispondenze private o dalle gazzette, si leggevano testi anche molto pericolosi. Lo stesso si può dire per cenacoli o piccole accademie private. Per quanto riguarda le confraternite, invece, si tratta di un fenomeno più che altro tedesco; in Olanda la diffusione di questi testi era facilitata da quel mondo rappresentato dai *meeting* delle sette radicali – si pensi soltanto al ruolo svolto dai gruppi dei Collegianti per la lettura e diffusione dei testi spinoziani (il *Breve Trattato* ad esempio). Questi gruppi sono di grande interesse anche da un punto di vista 'sociologico', perché erano in gran parte formati da artigiani (tessitori, scultori ecc). Anche in questo caso si tratta però di uno studio ancora da fare, partendo naturalmente dagli studi di Israel e Wielema. Resta comunque prioritario seguire da presso quanto è rivelato nelle gazzette, così come seguire la produzione iconografica e l'individuazione dei *réseaux* artistici degli incisori.

**Carlo Borghero** suggerisce di indagare anche i cataloghi delle biblioteche messe all'asta, o degli editori, spesso ricchi di informazioni (si pensi ai cataloghi delle biblioteche dei Gesuiti).

**Francesco Pirocchi** pone una domanda sul ruolo 'ambivalente' svolto dalla letteratura ebraica (non solo Orobio de Castro o Levi Mortera, ma anche Prado e Uriel da Costa, e certi testi caraiti), che da una parte può essere annoverata fra le fonti dell'illuminismo radicale, offrendo un arsenale di argomenti in funzione anticristiana, ma dall'altra pare esser stata messa tra parentesi all'interno dello stesso 'Radical Enlightenment', dove anzi sembra si torni a un certo antisemitismo (per esempio in Voltaire, o in Toland, che considera l'ebraismo come una religione superstiziosa...).

**Silvia Berti:** Questa è una questione insieme molto grossa e molto delicata. Quello che lei dice è vero, in un modo direi autoevidente, in autori come Voltaire. Bisogna capire però che cosa si agiti sotto quelle affermazioni in apparenza di un antisemitismo inequivoco. L'idea della superstizione dell'antico popolo ebraico, paradossalmente, passa pure attraverso certe tesi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Nell'ambito spinoziano, così come in Uriel da Costa o nel mondo caraita, però, non può certo trattarsi di tesi antiebraiche, essendo esse piuttosto espressione di una polemica intra-ebraica (le posizioni della tradizione sadducea contro quelle del fariseismo). Dalla sua, invece, Voltaire utilizza quelle tesi in tutt'altra direzione e in senso anticristiano, più che antiebraico: innestandosi l'edificio cristiano su quell'Antico Testamento, che è anche il testo principale degli ebrei, Voltaire in qualche modo nella sua battaglia ha di mira non

SILVIA BERTI

tanto la religione ebraica, quanto la base stessa dell'edificio cristiano. Per quanto riguarda Toland non sono molto d'accordo: si pensi al testo del 1714, *Reasons for Naturalizing the Jews*, in cui pare addirittura proporsi un ritorno degli ebrei in Inghilterra – secondo quella che era stata la vecchia idea di Menasseh Ben Israel in un progetto di accordo con Cromwell che poi non prese forma.

**Chiara Giuntini** pone il problema di definire con maggiore esattezza quali siano i confini teorici dello 'spinozismo': pur nella consapevolezza della parzialità di ogni categorizzazione, si tende troppo spesso a sovrapporre elementi concettuali eterogenei – si pensi all'avvicinamento da più parti proposto fra socinanesimo e spinozismo (che Bayle riteneva addirittura antitetici), o all'accusa di anticreazionismo rivolta a Spinoza (laddove per essere anticreazionisti in fondo bastava Aristotele). Se si danno certamente figure di spinozisti al di là di ogni ragionevole dubbio, come Boulainvilliers ad esempio, c'è però negli storici anche una certa tendenza a sopravvalutare il ruolo dello spinozismo nel Settecento (in Toland, per citare solo un caso). **Marta Fattori** fa notare che in effetti gran parte della fama di Spinoza e dello spinozismo per tutto il Settecento dipende esclusivamente da Pierre Bayle. **Carlo Borghero**, al riguardo, fa notare che da alcuni decenni si discute di illuminismo, più o meno radicale (dove la parola 'radicale' fa ancora problema), connettendo rinascimento e materialismo tramite la categoria di 'neospinozismo', con il risultato però di dimenticare il ruolo della rivoluzione scientifica: in un certo senso è come se la scienza di Descartes e di Newton paghi un costo importante rispetto alla 'favola del mondo' – non essendo in grado di spiegare il cambiamento, la novità, il mutamento, il progresso della natura.

**Silvia Berti**: Non è tanto la questione dell'anticreazionismo a definire l'ateismo di Spinoza quanto la tesi dell'identità di Dio e sostanza, il monismo (su questo punto la posizione di Israel resta valida): l'anticreazionismo ne era semmai un'importante conseguenza. Il punto centrale è la risoluzione rigidamente monistica del dualismo cartesiano. Questa è anche la ragione di fondo per cui alla fine, per quanto radicale, il cartesianismo non riuscì mai a trovare una strada 'davvero' radicale, intrappolato nel suo dualismo bifronte. C'è sempre questo Cartesio 'duplice', che può essere preso da entrambi i lati, e che quindi non può impedire il riemergere di un'opzione spiritualista. Su Toland, anche io non credo che fosse uno spinozista in senso stretto, ma solo che il suo ateismo radicale aveva un fondamento spinoziano, pur immesso in un crogiuolo in cui c'era sicuramente molto altro: Locke, il socinanesimo, il repubblicanesimo... Si tratta di una di quelle figure intellettuali che diventano radicali e anticristiane perché reinterpretano Spinoza alla luce di tradizioni radicali religiose che sono alle loro spalle (come ad esempio Fréret e Du Marsais, figure centrali della letteratura clandestina ma che ebbero in gioventù delle forti inclinazioni gianseniste e gallicane, imprigionato per giansenismo nel 1714 il primo, l'altro autore di un testo intitolato *De la politique charnelle de la cour de Rome*, 1719). Si assiste alla 'riattualizzazione' di un radicalismo diverso, ma sulla base di una posizione spinoziana. Lo stesso dicasi per il socinanesimo: Koerbagh, ad esempio, è sociniano, però è anche spinoziano: è allievo di Spinoza e come tale si definisce. Siamo in presenza di dati di fatto, storicamente accertati, anche se poi, ponendosi su un piano esclusivamente 'concettuale', anche io ritengo che spinozismo e socinanesimo siano due posizioni incompatibili. Ma quello che mi sembra interessi è che storicamente, nel vissuto e negli scritti di quegli autori, spinozismo e socinanesimo si siano tenuti per mano.

Gianluca Mori

## Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali'.

*Donnez-moi du mouvement et de la matière, et je vais faire un monde.*

Voltaire (su Cartesio)

Una volta, a proposito della polemica con Voetius, Cartesio si è espresso più o meno così: mi hanno accusato di essere ateo perché ho dimostrato l'esistenza di Dio, e mi hanno accusato di essere scettico perché ho combattuto lo scetticismo...<sup>1</sup> Ed era tutto vero, naturalmente, nonostante il paradosso apparente, come sincero era anche lo scandalo dello stesso Cartesio per l'accusa ricevuta. Ma è altrettanto vero, e anche questo è incontestabile, che qualche aiuto all'ateismo (come anche allo scetticismo) Cartesio l'ha pur dato, e si tratta di capire in che modo e attraverso quali canali. Da sempre, o quasi, si parla degli esiti eterodossi del cartesianismo, talora esagerandoli, ma spesso la leggenda confina con la verità e la distinzione non è sempre facile: di qui l'opportunità di una messa a punto, nell'attesa di ricerche più approfondite.

Certo, ogni filosofia ha la sua progenie, spesso ingrata e non sempre fedele. Quando poi una filosofia nasce sotto il segno dell'indeterminazione, dell'apertura, del movimento concettuale, le filiazioni possono essere le più diverse. E questo è certamente il caso della filosofia cartesiana. Benché Guérout ne parlasse come di una «fortezza di Vauban», andava molto più vicino al vero Alquié negando la pertinenza della stessa espressione 'sistema' usata per qualificare la produzione filosofica di Cartesio. Nel cartesianismo c'è un po' di tutto, e questo spiega in parte la varietà dei suoi esiti postumi. Lo stesso Alquié, d'altra parte, non riusciva a non cercare cosa il cartesianismo contenesse nella sua essenza: si pensi al suo volume sul cartesianismo di Malebranche in cui si sostiene, prima, che l'esito necessario della filosofia di Malebranche è il materialismo, e poi che invece lo sbocco naturale di essa è l'immaterialismo, o magari la filosofia kantiana. Una di quelle che Bayle chiamava «le contraddizioni degli autori», i quali si dimenticano a p. 300 di quello che hanno scritto a p. 30 – ma, si deve aggiungere, di quelle contraddizioni che fanno pensare e che illuminano le idee, più di quanto non le confondano.

Dunque le cose non sono semplici, anche se resta difficile negare l'esistenza di tutta una corrente di ispirazione cartesiana 'radicale', se vogliamo utilizzare questo aggettivo fortemente inflazionato da Jonathan Israel in poi. Un aggettivo già preso in prestito per parlare del cartesianismo, in senso parzialmente diverso – ma non troppo, come vedremo – da Tad Schmaltz<sup>2</sup> e che deve il suo successo anche alla sua vaghezza.

<sup>1</sup> À Chanut, 1 novembre 1646 (AT IV, 536).

<sup>2</sup> Cfr. TAD SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge UP 2001.

GIANLUCA MORI

'Radicale', infatti, non si sa bene che cosa voglia dire. Nel caso del volume di Schmaltz, si tratta probabilmente di una certa parentela con lo spinozismo che si rintraccia nelle posizioni di Desgabets e Regis, anche se qui è del tutto assente l'aspetto politico della questione, che è invece centrale per Israel (l'ultima opera di Régis, tanto per dirne una, esce per i tipi dello stampatore di corte di Luigi XIV). E comunque ci si potrebbe sempre chiedere: perché lo spinozismo è radicale? Fondamentalmente perché propone una teologia, se la si vuole sempre chiamare così, diametralmente alternativa rispetto a quella cristiana e a quella di ogni religione rivelata. 'Radicale' potrebbe allora significare, in un ampio spettro semantico, soprattutto antireligioso e in particolare anticristiano (anche se in questo modo non si potrebbe non considerare 'radicale' anche un Voltaire, declassato invece da Israel nell'ambito moderato).

Forse è il caso, allora, di andare alla rovescia, partendo non dagli effetti ma dalle cause; ovvero: non dai cosiddetti cartesiani radicali, in attesa di poterli definire meglio, ma proprio da Cartesio. Un primo esperimento storico può essere interessante: cosa si deve cambiare, nella filosofia di Cartesio, per renderla 'radicale'? E questo cambiamento implica necessariamente un tradimento, e un tradimento di cosa? Insomma, quali sono i punti di attacco, per così dire, di una possibile interpretazione radicale del cartesianismo?

Al riguardo non sono di molto aiuto le prime polemiche in cui Cartesio fu coinvolto e ancor meno le immediate accuse di ateismo che si levarono, come si sa, soprattutto nel contesto olandese (*in primis* il già citato Gijsbert Voet con i suoi figli e figliocci Paul Voet et Marteen Schoock). Qui l'approccio era troppo viziato dalle polemiche precedenti su Vanini, e lo schiacciamento di Cartesio su Vanini operato da Voetius e Schoock, pur essendo tutt'altro che arbitrario, ed anzi fortemente indicativo di una precisa opzione culturale, non giovava molto a comprendere la novità della filosofia cartesiana. Non qui andrà cercato il punto d'attacco del futuro cartesianismo radicale sulla filosofia cartesiana vera e propria. Ma sarebbe più opportuno parlare di punti d'attacco, al plurale, perché il cartesianismo radicale si scinde in sette diverse e tra loro spesso in concorrenza, per quanto sostanzialmente riconducibili a due famiglie principali: quella deista e quella atea. Un primo punto di riferimento imprescindibile, questo, per tentare di disegnare a grandi tratti una mappa del fenomeno.

Due famiglie principali e due strategie diverse, rispetto al pensiero di Cartesio: l'ateismo si appoggia soprattutto sulla fisica meccanicistica, si potrebbe dire di primo acchito, mentre il deismo fa leva sull'epistemologia. Due rotture diverse del paradigma cartesiano, quindi. Come ipotesi di partenza abbiamo allora, da una parte, un cartesianismo diminuito, che si limita alla *res extensa* e fa a meno di Dio e dell'anima, e, dall'altra parte, un ipercartesianismo, che compie quell'estensione del metodo dell'evidenza alla religione ed all'ambito teologico che Cartesio aveva esplicitamente negato nella famosa «morale provvisoria» del *Discorso sul metodo*. In realtà le cose non stanno proprio così, specialmente per quanto riguarda la questione dell'ateismo e/o materialismo, a cui mi dedicherò in particolar modo qui. Ma anche per il deismo c'è da fare una precisazione ed è il caso di farla subito, prima di passare ad altro.

Per il deismo cartesiano (o più spesso, anzi, cartesiano-malebranchiano) basterà indicare i nomi del Du Marsais dell'*Examen de la religion* (un deismo instabile, presto tramutato in ateismo), di Robert Challe, di Yves de Vallone, tutti operanti all'inizio del Settecento e tutti tesi alla distruzione del limite posto da Cartesio al suo metodo. Nell'*Examen de la religion*, un po' brutalmente ma non del tutto a torto, Du Marsais

## Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali'.

rimprovera a Cartesio di «tapparsi gli occhi» in materia di religione, proprio lui che vuole vedere chiaro in tutto.<sup>3</sup> In realtà un appiglio, in Cartesio, per un'interpretazione deistica, c'era, anche se passò quasi inosservato (e questa è la precisazione di cui sopra). Si tratta della sua risposta a chi gli rimproverava di rendere impossibile, con il suo conformismo morale, ogni passaggio da una religione non cristiana al cristianesimo (come recita la prima massima della «morale provvisoria», ogni uomo deve accettare la religione in cui è nato). Cartesio, di fronte a questa obiezione, comunque piuttosto insidiosa, aveva pronta la ruota di scorta, e l'aveva già preparata già nella stessa «morale provvisoria»: occorre accettare la religione in cui si è nati, precisava infatti la massima conclusiva della terza parte del *Discorso*, «finché non si sia in grado di esaminarla...» (e questa condizione rende molto meno conformistico il tanto criticato od osannato conformismo della prima massima, anzi rischia di smentirlo).<sup>4</sup>

In ogni caso proprio ciò faranno i deisti: esamineranno il cristianesimo con l'occhio critico e sottoponendolo al criterio dell'evidenza. Con il risultato, già pronosticato da Pierre Nicole alla fine del Seicento, di distruggere il fondamento stesso della religione rivelata. Nicole, peraltro, vedeva questa pericolosa mania dell'evidenza aggirarsi soprattutto in campo protestante, e ne faceva uno dei suoi cavalli di battaglia nella polemica interconfessionale con Jurieu e con altri calvinisti.<sup>5</sup> Accadrà invece, per un'ironia della storia, che la maggior parte del deismo cartesiano sarà poi di chiara matrice cattolica, grazie anche alla nefasta – per la religione – influenza del cattolicissimo Malebranche. Ma di ciò, eventualmente, in un'altra occasione.

Tornando a Cartesio, e passando adesso al versante ateo del cartesianismo radicale, fu chiaro fin da subito che i luoghi critici su cui si poteva appoggiare un'interpretazione in senso ateo-materialistico dei testi cartesiani si trovavano tutti nella concezione meccanicistica dell'uomo e del mondo, a sua volta dipendente dalla nuova concezione della materia che aveva iniziato ad emergere fin dal *Mondo*. In genere Cartesio è famoso per il *cogito*, per le regole del *Discorso sul metodo* o per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma una delle sue tesi più rivoluzionarie riguarda proprio la nozione di materia. Perché Cartesio, a differenza di altri autori della corrente meccanicistica, ha dato, o ha tentato di dare una metafisica ed un'ontologia al meccanicismo. L'elevazione della materia a sostanza è un passo fondamentale, e anche il motivo, forse, per cui noi oggi parliamo di 'materialismo'.<sup>6</sup>

Resta il fatto che l'idea di un 'materialismo' non poteva nascere prima che si riconoscesse alla materia lo statuto di sostanza e la si definisse con precisione, addirittura attraverso un'idea chiara e distinta – di contro alla materia aristotelica, sostrato non diversificato delle sostanze e bisognosa della forma per assurgere al livello della sostanzialità (l'opposizione classica era infatti materia/forma e diventerà soltanto

<sup>3</sup> CÉSAR CHESNEAU DU MARSAIS, *Examen de la religion ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, ed. cr. a c. di G. Mori, Oxford, Voltaire Foundation 1998, p. 244.

<sup>4</sup> Cfr. *À Mersenne*, maggio 1637 (AT, I, p. 367).

<sup>5</sup> Un riassunto di tutta la polemica in PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Nicole», rem. C.

<sup>6</sup> Occorrerebbe peraltro distinguere, a rigore, tra materialismo e ateismo, termini che in molta trattatistica specialmente francese sono spesso sinonimi, perché le due dottrine non si implicano a vicenda: è esistito un materialismo non ateo, quello di tanti deisti tra cui forse Voltaire, ed è perlomeno pensabile, se non è esistito di fatto, un ateismo non materialistico ancorché privo di concrete esemplificazioni storiche in ambito occidentale: Bayle faceva l'esempio di una setta di filosofi orientali (P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Ruggeri», rem. D).

GIANLUCA MORI

dopo Cartesio materia/pensiero). E questo, appunto, ha fatto Cartesio: dare dignità ontologica alla materia, certo aborrendo la via di Hobbes ('solo' la materia è sostanza), ma comunque concedendo il massimo che si potesse concedere da un punto di vista che si voleva del tutto ortodosso. Non è un caso, dunque, che la parola stessa 'materialista' sia coniata da Henry More 'contro' Cartesio, certo, ma per parlare polemicamente 'di' Cartesio.<sup>7</sup> Il primo 'materialista' della storia della filosofia, insomma, è stato dunque proprio lui, l'autore delle *Meditazioni*... E allora, se fosse vissuto un quindicennio in più, egli avrebbe potuto aggiungere, a quanto detto contro Voet sul suo preteso ateismo o scetticismo: mi hanno accusato di essere materialista perché ho cercato di dimostrare che la mente è una sostanza distinta dal corpo (e anche in questo caso non sarebbe andato lontano dal vero).

In realtà, che il meccanicismo potesse tradursi in un materialismo rispetto all'uomo, negando quindi ogni pertinenza della nozione di anima, o comunque di un qualcosa distinto dal corpo, fu subito chiaro. A Mersenne, soprattutto. Le 2<sup>e</sup> obiezioni sono il momento in cui emerge la possibilità del passaggio dal meccanicismo al materialismo. Suo, di Mersenne, è l'incubo di un meccanicismo che dalla scienza straborda nella metafisica portando via con sé il dogma dell'immortalità dell'anima: un punto, quest'ultimo, su cui non si poteva cedere. Ma Mersenne, che del meccanicismo era e sarà sempre un agguerrito sostenitore, voleva avere la coscienza pura. Tanto più che il passaggio, assai agevole in questo caso, dal meccanicismo al materialismo l'aveva già notato in un pensatore con cui, per tutto il resto, andava d'amore e d'accordo, e cioè Thomas Hobbes. Non si sa – o almeno non lo sa il sottoscritto – se Mersenne abbia letto gli *Elements of Law, Natural and Politic*, scritti ma non pubblicati da Hobbes verso il 1640: ma si può presumere di sì, data appunto la sua amicizia con l'autore (e data anche la sua vivacissima curiosità per le novità scientifiche e filosofiche). Di certo, nelle 2<sup>e</sup> obiezioni, oltre a vari temi già circolanti in opere precedenti di Mersenne o presi in prestito da questo o quell'autore, c'era anche qualcosa d'altro: l'idea che il pensiero possa ridursi ad un semplice movimento del corpo. E proprio questo Hobbes aveva affermato esplicitamente negli *Elements of Law*, all'inizio del capitolo 7: «conceptions and apparitions are nothing really but motion in some internal substance of the head». E non a caso, qualche anno dopo, nella prefazione alla *Ballistica* che costituisce difatto un riassunto della teoria della conoscenza hobbesiana, Mersenne riprenderà da Hobbes, in primo luogo, proprio la definizione del pensiero: moto del corpo senziente causato dall'oggetto esterno.<sup>8</sup>

Se il nesso meccanicismo-materialismo non sfuggì ai primi lettori, diverso è il discorso per la «favola» cosmogonica, apparentemente uno dei luoghi più scandalosi della fisica cartesiana, con un ruolo centrale già nel *Mondo*, inedita in questa veste in vita di Cartesio ma riprodotta senza troppi mutamenti anche nel *Discorso sul metodo*, e poi, in versione rivista e corretta, nei *Principi di filosofia* (nei *Principi* non è più una favola ma un'ipotesi «falsa», da cui discendono, come per miracolo, conclusioni vere). Con la favola, Cartesio compie due passi fondamentali: da una parte fornisce un'interpretazione genetica dell'eliocentrismo, dall'altra rompe quel nesso ordine-intelligenza che era alla base di tutte le cosmogonie teologiche, sostenendo che l'ordine attuale della natura non è altro che il prodotto delle leggi meccaniche della materia.

<sup>7</sup> Cfr. OLIVIER BLOCH, *Matière à histoires*, Paris, Vrin 1997, pp. 28-31.

<sup>8</sup> Cfr. MARIN MERSENNE, *Ballistica et Acontismologia*, «Praefatio», pp. non numerate, in *Cogitata physico-mathematica*, Paris, A. Bertier 1644.

Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali'.

Eppure, all'inizio, la favola non desta troppo scandalo – chiaro sintomo della contestualità degli scandali, anche filosofici. La nuova astronomia copernicana aveva impiegato vari decenni a diventare scandalosa: ancora nel 1616 il *Sidereus nuncius* veniva celebrato in una scuola della Controriforma (quella, per la cronaca, dove studiava un certo René Descartes). La favola del mondo cartesiana non ha dunque quell'impatto violento che ci si potrebbe aspettare sui lettori dell'epoca. Mersenne, stranamente, non reagisce se non sul punto più generale del finalismo, che vedeva rimesso in discussione, se non negato del tutto almeno in ambito fisico. Cartesio viene accusato ogni tanto, già in vita, di essere un novello Democrito o un novello Epicuro, ma senza che sia mai troppo esplicitato il motivo di tale vicinanza. La sua risposta ufficiale a questa accusa si fa attendere un po' e arriva finalmente in un apposito paragrafo dei *Principi di filosofia*.<sup>9</sup> Ma è una risposta sfuggente, al solito, in perfetto stile cartesiano: non dico il vero motivo per cui rischio di essere paragonato agli epicurei (la favola del mondo, l'evoluzionismo cosmologico, appunto) ma menziono soltanto il meccanicismo, sul quale molti altri potevano esser d'accordo, esclusi naturalmente gli aristotelici di stretta osservanza. Resta il fatto che con una citazione di Lucrezio inizia la carriera intellettuale di Cartesio e il punto non è forse influente: gli unici che, prima di lui, avevano tentato una cosmogenesi senza finalità e su basi meccanicistiche erano stati proprio gli epicurei. Tra le condanne del cartesianesimo quella dei gesuiti di Clermont, nel 1665, prevede esplicitamente la condanna del meccanicismo e del «concorso fortuito degli atomi».<sup>10</sup>

Naturalmente, nel pensiero di Cartesio erano posti alcuni baluardi a difesa dello spiritualismo e del teismo. Di questi due –ismi, il primo si fondava sul secondo (cioè sulla veracità, garanzia della distinzione reale tra la mente e il corpo) e il secondo a sua volta sul *cogito* nonché, fondamento segreto, sulla teoria della creazione delle verità eterne che, sola, illustra appieno l'onnipotenza di Dio. L'idea di fondo di Cartesio è che sia contraddittoria una materia pensante e che quindi il pensiero sia una sostanza a parte, indipendentemente dal fatto che poi l'anima sia immortale (su questo punto conta solo la volontà di Dio, inconoscibile all'uomo con mezzi razionali). Una posizione instabile, ma neppure troppo esplicitata tanto Cartesio la riteneva ovvia, e subito oggetto delle più varie contestazioni.<sup>11</sup> Il colpo di grazia verrà solo qualche decennio dopo con Malebranche e Régis, gli eredi spesso infedeli della seconda parte del Seicento, i fratelli nemici della grande famiglia cartesiana. E verrà soprattutto con la negazione della tesi della creazione divina delle verità eterne nella sua formulazione originale, con il rifiuto del dubbio iperbolico e, quindi, con lo sganciamento dello spiritualismo dal teismo, accompagnati dal ritorno ad un agostinismo teologico platonizzante (in Malebranche) e (in Desgabets e Régis) dalla dottrina secondo cui la materia esiste necessariamente dall'eternità pur essendo creata e che la sua idea ne implica anzi l'esistenza.

Nonostante tutto ciò, dopo il caso isolato di Henricus Regius, che con alcuni abili equilibrismi riesce comunque a mantenere la cattedra *vita natural* durante (come Cartesio gli aveva consigliato e anzi intimato di fare), la vocazione materialistica del cartesianesimo sembra spegnersi subito. È il tempo non tan-

<sup>9</sup> *Principia philosophiae*, II, § 202: «Democriti philosophiam non minus differre a nostra...», ecc.

<sup>10</sup> Cfr. ROGER ARIEW, *Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and Eucharistic*, in *Jesuit Science and the Republic of Letters*, ed. by M. Feingold, Boston, MIT Press 2003, p. 179.

<sup>11</sup> Per un quadro complessivo di tutta la questione, e dei suoi vari sviluppi, cfr. SERGIO LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Milano, E. Angeli 2002.

GIANLUCA MORI

to di eventuali cartesiani materialisti quanto piuttosto di alcune Cassandre che agitano il panorama della filosofia europea: Leibniz, Boyle, Cudworth, More, fino a Bayle. Costoro, come tutti gli avversari, vedono benissimo i lati deboli del cartesianismo e affondano il coltello nella piaga. Per i primi quattro il bersaglio principale è il meccanicismo ma soprattutto, finalmente, la «favola del mondo», additata da tutti come un prodromo dell'ateismo, specialmente nella versione dei *Principi*.<sup>12</sup> Bayle (che pure non manca di notare le consonanze tra l'ipotesi cartesiana e quella epicurea)<sup>13</sup> punta invece soprattutto sugli animali macchina, vero e proprio grimaldello per scalzare lo spiritualismo cartesiano dall'interno, e si appoggia a Malebranche per costituire un modello di filosofia atea di impronta cartesiana, lo 'stratonismo', che riduce la natura ad un insieme di leggi eterne cieche, prive di finalità e non bisognose di alcun creatore intelligente. Il cartesianismo radicale nasce dunque *in vitro*, per così dire, come un esperimento filosofico, o come una ritorsione, come Bayle amava esprimersi.<sup>14</sup> Si tratta di immaginare un sistema alternativo a quello cartesiano-malebranchiano che permetta di superare le aporie del sistema originario pur mantenendone alcuni capisaldi, *in primis* l'idea che la natura sia governata da leggi meccaniche necessarie, ma anche alcuni dogmi metafisici come il concetto di causa prima, di eternità, di infinità, di onnicausalità.

Questo il quadro alla fine del Seicento e all'inizio del Settecento, quando la deriva atea del cartesianismo inizia a prendere corpo. Annunciato dalle varie Cassandre di cui sopra – più o meno interessate – l'ateismo cartesiano arriva tutto sommato abbastanza tardi, e arriva forse anche male, confinato per ovvi motivi nella letteratura clandestina ma sostanzialmente oscurato anche qui dalla preponderante diffusione degli scritti deisti o spinozisti. Come esempi principali dell'ateismo cartesiano si possono indicare alcuni manoscritti clandestini come gli *Essais sur la recherche de la vérité* (da cui viene tratta anche una buona parte de *L'Âme matérielle*, un centone materialistico tratto dal manoscritto del curato di Fresnes Étienne Guillaume), gli scritti di André-Robert Perrelle,<sup>15</sup> e naturalmente, anzi soprattutto, il vasto *Mémoire* manoscritto di un altro e più famoso curato, Jean Meslier, per il quale occorre giungere però fino al terzo decennio del Settecento.

Un pensatore quanto mai inattuale e per questo simpatico, Meslier: combatte eroicamente contro un mondo che non è più lo stesso; combatte contro dei libri, non contro delle idee ancora viventi al suo tempo, ma se la cava comunque molto bene. Se Regius si era limitato a eliminare chirurgicamente la metafisica dalla filosofia, intendendo la prima, ancora classicamente, come dottrina delle sostanze immateriali – che egli esclude dall'ambito della filosofia vera e propria fin dalla prima pagina dei suoi *Fundamenta physices* – Meslier fa qualcosa di più: cerca di costruire un materialismo che resti cartesiano nella sua struttura portante. Ma cosa resta di cartesiano in Meslier? Molto, certo, anche se ormai è un cartesianismo filtratissimo e necessariamente riformato su alcuni punti, anche quelli strettamente legati al meccanicismo. Per esempio, per negare la sostanzialità dell'anima, Meslier si appoggia, certo, sulla fisiologia meccanicistica di

<sup>12</sup> Per Leibniz e Cudworth, ma più in generale su tutta la questione della critica del finalismo in Cartesio, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza 2005, pp. 96-108.

<sup>13</sup> Cfr. *Dizionario storico-critico*, art. «Ovide», rem. G.

<sup>14</sup> Per le «ritorsioni» del filosofo stratonico contro il sistema ortodosso, cfr. soprattutto P. BAYLE, *Continuation des pensées diverses sur la comète* (1704), § 104 sgg. Per gli animali macchina si veda il celebre articolo «Rorarius» del *Dizionario storico-critico*.

<sup>15</sup> Per un'edizione recente degli *Essais* e dei testi di Perrelle, cfr. *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, a c. di G. Mori e A. Mothu, Paris, Champion 2005 (nuova edizione in corso di stampa).

## Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali'.

Malebranche, accoppiandola però con le critiche di Gassendi sull'impossibilità dell'unione tra la mente e il corpo.<sup>16</sup> E l'esito è esplosivo: la macchina del corpo può fare a meno della sostanza pensante e si riduce a semplice materia in movimento. Ma Meslier non può neppure accettare del tutto la definizione cartesiana della materia: a volte dice che la materia è essenzialmente estensione, a volte sembra esitare su questo punto, e si indovina il perché: se la materia fosse solo estensione, che cosa potrebbe metterla in movimento? D'altro canto, meccanicista fino in fondo, Meslier non vuole neanche dire che il movimento sia coesistente alla materia, e quindi si rifugia in un vago scetticismo sull'origine prima del movimento: un vuoto conoscitivo che Cartesio aveva cercato di riempire con la metafisica e con il dogma dell'immutabilità di Dio (causa unica del movimento dei corpi e delle relative leggi).<sup>17</sup>

Le leggi della natura, invece, Meslier le prende per quel che sono, dando per scontato che esse siano insite nella «natura delle cose». Qui è evidente il segno dell'influenza di Malebranche, da una parte, e di Régis dall'altra. Da Malebranche Meslier riprende un razionalismo di fondo che lo porta ad escludere la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne, riportando alla «natura delle cose» tanto le leggi matematiche quanto le leggi fisiche. Da Régis, invece, Meslier recupera un comodo realismo che lo porta a sostenere la necessaria coincidenza delle idee con le cose a cui si riferiscono, dogma da cui deduce l'eternità della materia in quanto corrispettivo ontologico dell'idea di estensione. A questo punto Meslier può recuperare la favola del mondo (riprendendola dalla formulazione di Malebranche): perché ormai, dal suo punto di vista, le leggi possono stare da sole, senza bisogno di un Dio, al pari delle verità eterne.

Il fatto degno di nota, però, è che Meslier non rifiuta la tesi della creazione delle verità perché metafisica: la rifiuta perché essa implica l'esistenza di un Dio. Occorre trovare un'altra metafisica, allora, compatibile con il materialismo. Ed ecco sorgere una sorta di razionalismo materialista di chiara matrice cartesiana: la materia è eterna perché le idee delle cose corrispondono necessariamente a qualcosa di esistente, e quindi, se l'idea di estensione non è creata ed esiste indipendentemente dalla volontà di ogni altro essere, altrettanto si dovrà dire dell'oggetto che essa designa, cioè, appunto, della materia.<sup>18</sup> Ne consegue che le armi di Meslier non sono soltanto quelle della fisica di Cartesio; sono anche, e soprattutto, armi metafisiche, come la dottrina dell'eternità della materia, della sua infinità, della sua onnicausalità, e in un luogo viene persino adombrata una versione atea della dottrina della *causa sui*, pietra dello scandalo delle risposte di Cartesio a Caterus (la materia «est déterminée par elle-même», nel senso che ha in sé la ragione che la porta ad essere quello che è).<sup>19</sup>

Il materialismo settecentesco, tuttavia, non può essere 'troppo' cartesiano, per vari motivi: la difficoltà di spiegare l'origine del movimento nella materia, di fornire una teoria della mente adeguata e sorretta da basi scientifiche, di tratteggiare almeno ipoteticamente i fondamenti di un'ipotesi evuzionistica sull'origine della vita. E perciò, spesso, si va in cerca di qualcos'altro: la chimica, l'occultismo, il monismo di Toland, lo spinozismo inteso in senso molto generico e ormai lontano anni luce da Spinoza. Eppure il

<sup>16</sup> Cfr. JEAN MESLIER, *Œuvres complètes*, II, éd. par J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Paris, Anthropos 1969-1970, pp. 233-261.

<sup>17</sup> Su tutto ciò, e su quel che segue a proposito di Meslier, cfr. il contributo di chi scrive al volume *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, a c. di G. Canziani, Milano, F. Angeli 1994, pp. 123-160.

<sup>18</sup> Cfr. soprattutto J. MESLIER, *op. cit.*, II, p. 410.

<sup>19</sup> Cfr. J. MESLIER, *op. cit.*, III, p. 348.

GIANLUCA MORI

cartesianismo radicale mantiene qualcosa di inguaribilmente cartesiano. Proprio perché non rinuncia ad essere, allo stesso tempo, fisica e metafisica – come è evidente in Meslier ma anche nella maggior parte degli altri testi dei cartesiani ‘radicali’, tutti impregnati di infinitismo e illuminati da una placida fiducia nel potere chiarificatore della ragione umana. Questo, magari, è anche uno dei motivi della sua sconfitta: come fisica, perché sopravanzato dalla nuova fisica di Newton, che dichiarava programmaticamente di fare a meno delle ipotesi metafisiche; come metafisica, perché travolto dalla critica empiristica, che annientava tutti i suoi presupposti infinitisti, e poi da Kant. Troppo forte, insomma la concorrenza degli altri sistemi. L’esito sarà, com’è noto, paradossale: la filosofia di Cartesio, a cui pure tutte le altre devono qualcosa, e non solo Malebranche e Spinoza ma anche, in modi diversi, Locke, Berkeley e Hume, è la più squalificata di tutte e deve subire le ironie di Voltaire e di tante altre penne settecentesche.

La montagna, comunque, partorì il topolino: dopo le tante grida di dolore dei vari Leibniz, Cudworth, Bayle, il cartesianismo radicale sembrava un’arma letale pronta ad esplodere. Poi le cose andarono diversamente. Gli scritti dei cartesiani radicali restano in fondo confinati nella clandestinità, e in una clandestinità abbastanza oscura. Di Meslier si sa ben poco, all’epoca dei fatti: Voltaire lo pubblica tardivamente e, soprattutto, in versione super-espurgata, cancellando ogni minima traccia di ateismo e facendone un alleato nella sua lotta contro la religione cristiana; degli *Essais sur la recherche de la vérité* circolano pochissime copie e la maggior parte contengono solo il capitolo sulla materialità dell’anima, l’unico digeribile per un deista (ripreso appunto anche nella già citata *Ame matérielle*); i brevi scritti di Perrelle restano manoscritti ed inediti e lo stesso autore preferisce, alla filosofia, una ben più appagante carriera di membro del Gran Consiglio. Il più diffuso testo filosofico ateo clandestino, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* di Fréret, si fonda integralmente sul rifiuto di ogni metafisica e di ogni ontologia, in una prospettiva empiristica largamente dissonante rispetto al *mainstream* cartesiano.

Il sostanziale fallimento del cartesianismo radicale sta forse nella sua incapacità di trovare una via di mezzo consistente tra le sue due componenti: quella cartesiana e quella radicale, appunto. Il ‘morbo’ cartesiano, quello che ancora Meslier ha dentro di sé, è il giustificazionismo, il fondazionalismo: per questo Meslier cerca ancora di dimostrare su basi metafisiche l’esistenza della materia e per questo recupera la prova ontologica, in versione materialistica, preceduto in questo da Perrelle. Ma allora, se si doveva essere cartesiani fino in fondo, cioè fisici e metafisici insieme, infinitisti e cultori dell’eternità, era meglio approdare allo spinozismo. E Spinoza è in fondo l’esito più coerente, allora, di un’eventuale interpretazione radicale del cartesianismo, punto d’incontro asintotico del teismo e dell’ateismo e dunque parte integrante della storia di entrambi. Oppure, dall’altra parte, c’era la scelta critica e scettica di Hume, che infatti colpisce ogni pretesa ontologia dell’essere, ma allo stesso tempo rispolvera la favola del *Mondo* e la ripropone in tutta la sua attualità anche scientifica: poco dopo arriveranno Kant e Laplace (e non a caso Kant, *in exergo* alla sua *Storia universale della natura e teoria del cielo* del 1755 dove presenta la sua famosa ipotesi cosmogonica, mette proprio quella frase che Voltaire aveva attribuito a Cartesio: datemi della materia e del movimento e ne farò un mondo).<sup>20</sup> Il materialismo diventa finalmente credibile, almeno come ipotesi, e lo stratonico di

<sup>20</sup> Ripresa poi, e ancora attribuita a Cartesio, anche da Hegel, nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 271.

**Ateismo e materialismo: da Cartesio ai cartesiani 'radicali'.**

Bayle, da cui Hume trae le sue idee, torna imprevedibilmente di moda. Nonostante questo, però, l'ateismo settecentesco andrà per la sua strada, con d'Holbach: una strada non troppo chiara, in fondo, e ancora incapace di scegliere fra le sue varie componenti storiche e teoriche.

In conclusione, è lecito dubitare che esista un legame di discendenza diretta tra il cartesianismo e l'ateismo, o il materialismo: l'ateismo è una posizione, in genere, parassitaria, che riesce a trovare terreno fertile in quasi ogni filosofia. Per questo giustamente si parla di ateismi, al plurale: tanto per restare al Sei-Settecento, troviamo un ateismo cartesiano, ma anche un ateismo empiristico di matrice inglese, un ateismo panteistico di matrice spinozista, e anche varie forme di ateismo occultistico e vitalistico. L'ateismo non è una filosofia ma piuttosto qualcosa di prefilosofico, che poi si serve sul libero mercato delle idee, per così dire, cercando qua e là di trovare delle armi per affermare la sua posizione. Meslier afferma che i cartesiani sono i più sensati tra i «déicoles» ma è prontissimo ad abbandonare il cartesianismo laddove questo non si dimostri più compatibile con l'ipotesi atea, il che attesta quanto questa fosse prioritaria e anteriore ad ogni successiva opzione filosofica. Lo stesso accade per l'autore degli *Essais sur la recherche de la vérité*, che per spiegare il movimento della materia deve appellarsi a Toland, o per Perrelle, che cerca armi nella chimica ma anche nelle tesi di Newton sulla gravità (e anche su questo punto emerge l'influenza di Toland). Di qui anche il rapido declino dell'ateismo cartesiano, in concomitanza con la scomparsa del cartesianismo dall'orizzonte filosofico europeo, attorno alla metà del Settecento, con la morte dell'ultimo cartesiano di un certo nome: Fontenelle. Arrivano allora i d'Holbach e i Diderot, in un orizzonte filosofico ormai nuovo anche se non necessariamente più evoluto. La Mettrie, nell'*Uomo macchina*, rende l'onore delle armi a Cartesio, lo rivaluta ma allo stesso tempo lo colloca ormai tra gli antenati, non tra i contemporanei con cui dialogare ancora.

GIANLUCA MORI

## Discussione

**Domenico Collacciani** si sofferma sulla peculiare concezione dell'ateismo, come di una posizione in qualche modo 'pre-filosofica' che attinga alle dottrine filosofiche più disparate per giustificarsi. In questa prospettiva parrebbe allora che la filosofia materialista e atea sia, più che una vera filosofia, quasi un'apologetica, o meglio un'apologetica 'al contrario', che usa concetti filosofici al fine di legittimare una posizione la quale tuttavia non deriva dalla filosofia. In quest'ottica, nella geografia dei 'post-cartesiani' (da un lato quelli che 'prendono' il deismo, la certezza e il metodo, dall'altro quelli che 'prendono' il materialismo, il meccanicismo e il determinismo) che ruolo dare a un pensiero come quello di Spinoza, dove c'è tanto il *De deo* e il geometrismo quanto il determinismo e il meccanicismo? La questione è complicata, poiché in Spinoza l'ateismo pare essere una posizione eminentemente filosofica – tale cioè che nasce 'dentro' il ragionamento filosofico e che viene dimostrata 'all'interno' della filosofia.

**Gianluca Mori:** questa sorta di ateismo 'parassitario', un po' 'frammentato', era comunque un dato di fatto nel Settecento: basti leggere gli autori che si dichiaravano atei, da Meslier a D'Holbach, che attingendo alle fonti più disparate cercavano così di costruire qualcosa che servisse la causa del loro ateismo – senza riuscire però a costruire delle filosofie compiute in grado di competere con i grandi sistemi filosofici. Per quanto riguarda Spinoza, sono anche io convinto che sia, nel senso strettamente contestuale di questa parola, un ateo, ed è una posizione che cerco di sostenere da tempo, pur senza troppa fortuna. La questione non può essere affrontata qui, ma se vogliamo limitarci a una formula, potremmo senz'altro dire che lo spinozismo si trova al confine fra teologia e ateismo: Spinoza è il punto di incontro tra teologia e ateismo – il più ateo fra i teologi o il più teologo fra gli atei. Detto questo, tuttavia, bisogna al tempo stesso riconoscere che l'ateismo settecentesco non fu spinoziano, almeno nelle sue espressioni più diffuse.

Paolo Quintili

## Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).

1. La presenza e l'eredità cartesiana nella letteratura filosofica eterodossa.

La presente ricerca s'inscrive nel solco delle attività svolte, negli ultimi anni, con il GDR di Paris 1 sulla letteratura clandestina, già diretto da Olivier Bloch, ora sotto la guida di Geneviève Artigas-Menant e Antony McKenna. Nel giugno 2009 s'è tenuto, a Parigi, in Sorbonne, il convegno annuale del GDR su: «La littérature clandestine et les sciences». In quel contesto affrontai il medesimo tema che sviluppo di nuovo qui, con alcuni complementi d'informazione legati alla conclusa edizione del trattato del medico di Montpellier, Antoine Maubec, intitolato *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709), in corso di pubblicazione nella collana «Libre pensée et littérature clandestine», diretta da A. McKenna (Honoré Champion).

Per quanto concerne il materialismo dei medici tra Sei e Settecento e i modi di ricezione delle conoscenze mediche nella letteratura eterodossa e/o clandestina, si tratta anzitutto di affrontare un duplice problema, storico e metodologico. Da un lato, nella filosofia post-cartesiana, cui il medico di Montpellier Antoine Maubec appartiene, le nozioni tratte dalla «medicina meccanica» inaugurata da Harvey e ripresa, riformata, da Descartes,<sup>1</sup> hanno imposto una sorta di 'nuovo paradigma' di spiegazione dell'«uomo fisico», come è attestato in modo eloquente dai titoli e dai contenuti di gran parte delle opere medico-filosofiche degli anni a cavallo tra i secoli XVII e XVIII.<sup>2</sup> Occorre misurare meglio o ricalibrare il giudizio riguardo la portata di questa svolta paradigmatica, per la quale Jacques Roger nel 1963 giunse ad affermare:

Tous, cartésiens ou anti-cartésiens, gassendistes, chimistes ou éclectiques, sont persuadés du caractère *mécanique* des phénomènes vitaux, et donner une liste des biologistes mécanistes en 1700 reviendrait à citer tous les auteurs [...]. Tout ce qui compte est mécaniste. Le mécanisme est «une maxime constante parmi les philosophes modernes» note le *Journal des Savants* en 1693; et trente ans plus tard, quand Berner publie une *Exercitatio physico-medica de applicatione Mechanismi ad Medicinam*, le même journal exprime sa lassitude...<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. VINCENT AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF 2006, e R. DESCARTES, *Écrits physiologiques et médicaux*, éd. par V. Aucante, Paris, PUF 2000, cap. IV, pp. 187-229; ci ispiriamo a queste ricche sintesi, ad oggi le più complete sull'argomento.

<sup>2</sup> Cfr. JACQUES ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel 1993 (1963<sup>1</sup>), pp. 785-797.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 207-208: cfr. anche ÉMILE GUYÉNOT, *Les sciences de la vie au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. L'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel 1957, p. 157; e il mio recente volume *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Paris, Honoré Champion 2009, cap. 2.

PAOLO QUINTILI

È questione, per tutto ciò che concerne l'uomo fisico, e secondo alcuni autori già per l'uomo *tout court*, di figura delle parti e di movimento dei corpi e degli organi. Tale svolta provoca delle ricadute teoriche notevoli in ambito filosofico, e le riscontriamo nelle diverse modalità attraverso le quali il meccanicismo medico in generale è accolto all'interno dell'universo culturale e testuale delle opere clandestine che circolavano numerose in Francia e in Europa, tra i secoli XVII e XVIII. Nell'intervento parigino ho toccato in particolare due testi esemplari: *La vie et l'esprit de Mr Benoit de Spinoza*, ossia il *Traité des trois imposteurs*, nell'edizione di Silvia Berti; e la *Dissertation sur la formation du monde*, edita da Claudia Stancati. Qui si tratta di vedere l'altro aspetto del problema, quello della forma che prende la medicina meccanica in alcuni autori che si prestano alla riflessione filosofica da medici.

Da un altro lato, infatti, sul terreno del metodo, negli stessi medici della fine del Seicento – e in quelli che oggi chiameremmo 'biologi' che esercitavano la medicina, l'anatomia e le ricerche fisiologiche *in vivo* a Montpellier in particolare – la 'filosofia medica' di Descartes, in specie la neurofisiologia cerebrale con le sue tesi e aporie, inizia a fornire le direttive di ricerca da seguire, anche 'in senso critico' rispetto alla fonte, cioè la 'metafisica' dualista di Descartes stesso.<sup>4</sup> È questo appunto il caso del trattato di Antoine Maubec, sui «principi fisici della ragione e delle passioni degli uomini», che prende di mira la metafisica del *cogito* come «principio primo», tenendo fermo l'approccio meccanicistico e il metodo cartesiano. Già il titolo chiama in causa il grande tema dell'ultima opera di Descartes, *Les passions de l'âme* (1650), l'«unità» dell'anima e del corpo e il *Mind/Body Problem* (MBP).

Occorre precisare, *en passant*, il fatto che la nozione di *mécanisme* in medicina, tra Sei e Settecento, non è sinonimo di 'cartesianismo' *tout court*. Incontriamo diverse 'versioni' del meccanicismo: di matrice aristotelica (già da W. Harvey), stoica ed epicurea (G. Lamy) – ma nondimeno tali meccanicismi, dalla seconda metà del XVII secolo, si confrontano tutti con la presenza e con l'eredità cartesiana, con le difficoltà che il relativo 'sistema filosofico' aveva lasciato irrisolte.

Ora riassumiamo i punti del MBP con i quali il nostro autore, Antoine Maubec, e altri medici del medesimo periodo, si confrontano più o meno direttamente. Si tratta del 'programma di ricerca' cartesiano, tra metafisica e fisiologia, che si può articolare in quattro questioni concernenti l'«unione» dell'anima e del corpo, la quale unione, va ricordato, secondo Descartes è una sorta di terza sostanza, una 'realtà metafisico-ontologica', in ultima analisi, impossibile da dimostrare per mezzo di concetti e di cui si può avere solo esperienza nella vita quotidiana.<sup>5</sup> Secondo i medici invece – ecco la sfida del MBP fatta propria da Maubec – la questione va risolta in termini di 'spiegazione empirica'. Le quattro questioni sono le seguenti :

1/ L'anima è una sostanza spirituale e immateriale 'intera', unita al corpo intero, non è localizzabile. Questa prima tesi appare espressa chiaramente nelle *Meditationes, Quintae Responsiones. De iis quae in*

<sup>4</sup> J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. xxx.

<sup>5</sup> Cfr. À Elisabeth, 28 giugno 1643, AT, III, pp. 692-693 (trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2005, pp. 1780-1782): «Et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps [...] J'ai jugé que c'étaient ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, & en même temps, la distinction d'entre l'âme & le corps, & leur union; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, & ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie» (corsivi nostri).

Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).

*sextam Meditationem objecta sunt.* Come vi si unisce ? Afferma Descartes:

Neque vero addidi *mentem non esse extensam*, ut quid ipsa esset explicarem, sed tantum ut monerem illos errare qui putant esse extensam [...]. Etsi enim mens sit unita toti corpori, non inde sequitur ipsam esse extensam per corpus, quid non est de ratione ipsius, ut sit extensa, sed tantum ut cogitet. Nec intelligit extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imaginetur convertendo se ad speciem corpoream quae est extensa, ut jam dictum est. Nec denique necesse est ut ipsa sit corpus, etsi habet vim movendi corpus.<sup>6</sup>

Questa prima tesi 'metafisica' dell'interessa dell'anima in quanto *mens*, o puro pensiero, va ad affiancarsi a una seconda tesi, d'ordine 'fisiologico':

2/ Il cervello in generale, 'tutto' il cervello, nondimeno sarebbe la «praecipua sedes», la sede 'principale' dell'anima (*Principia*, IV, art. 189). Questa come agisce in rapporto al suo sostrato fisico? Descartes dà la seguente risposta:

Sciendum itaque humanam animam, etsi totum corpus informet, praecipuam tamen sedem suam habere in cerebro, in quo solo non modo intelligit et imaginatur, sed etiam sentit: hocque opere nervorum, qui, florum instar, a cerebro ad omnia reliqua membra protenduntur, iisque sic annexi sunt, ut vix ulla pars humani corporis tangi possit, quin hoc ipso moveantur aliquot nervorum extremitates per ipsam sparsae, atque earum motus ad alias eorum nervorum extremitates, in cerebro circa sedem animae collectas, transferatur.<sup>7</sup>

3/ Questa seconda tesi, o questione, relativa all'anima, va a confrontarsi con il più celebre asserito anatomico relativo alla ghiandola pineale, come «le principal siege», 'sede principale' dell'anima, afferma Descartes: «le lieu où se font toutes nos pensées».<sup>8</sup> Quale ruolo svolge la ghiandola in rapporto al cervello intero ? Di particolare importanza è la lettera a Mersenne del 1640 :

Pour la lettre de ce docte Médecin, elle ne contient aucune raison pour impugner ce que j'ai écrit de la glande nommée *Conarium*, sinon qu'il dit qu'elle peut être altérée comme tout le Cerveau. Ce qui n'empêche point qu'elle ne puisse être le principal siège de l'âme: car il est certain que l'âme doit être jointe à quelque partie du corps; et il n'y en a point qui ne soit autant ou plus sujette à altération que cette glande, qui, bien que fort petite et fort molle, toutefois est si bien gardée au lieu où elle est, qu'elle n'y peut quasi être sujette à aucune maladie, non plus que l'humeur vitrée ou cristalline de l'oeil. Et il arrive bien plus souvent que des personnes deviennent troublées d'esprit, sans qu'on en sache la cause, auquel cas on la peut attribuer à quelque maladie de cette glande, qu'il n'arrive que la vue manque par quelque maladie de l'humeur cristalline; outre que toutes les altérations qui arrivent à l'esprit, lorsqu'on dort après qu'on a bu

<sup>6</sup> AT, VII, pp. 388-389 (trad. it. in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2005, pp. 1194-1197): «E poi non ho aggiunto che *la mente non è estesa* per spiegare cosa essa fosse, ma soltanto per avvisare che errano coloro che la ritengono estesa [...]. Sebbene, infatti, la mente sia unita a tutto il corpo, non segue da questo che essa è estesa attraverso il corpo, perché alla sua natura non appartiene l'essere estesa, ma solo il pensare. E la mente non intende l'estensione attraverso una specie estesa che esisterebbe in essa, sebbene la immagini volgendosi ad una specie corporea che è estesa, come si è già detto. Ed infine non è necessario che essa sia corpo, sebbene abbia la forza di muovere il corpo» (corsivi nostri).

<sup>7</sup> «Si deve quindi sapere che l'anima umana, sebbene informi tutto il corpo, ha la sua sede principale nel cervello, nel quale soltanto non solo intende e immagina, ma anche sente; e ciò per opera dei nervi, che, come dei fili, si prolungano dal cervello a tutte le altre membra, e sono ad esse così connessi che a stento una parte del corpo umano può essere toccata senza che perciò stesso si muovano alcune estremità dei nervi in essa diffuse, e il loro movimento venga trasferito nelle altre estremità di questi nervi raccolte intorno alla sede dell'anima nel cervello» (R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, cit., pp. 2188-2189).

<sup>8</sup> Cfr. À *Meysonnier*, 29 gennaio 1640, AT, III, pp. 18-21; À *Mersenne*, 30 luglio 1640, AT, III, p. 123; *L'homme*, AT, XI, pp. 131-132; *Passions de l'âme*, artt. 32 e 34 etc..

PAOLO QUINTILI

etc., peuvent être attribuées à quelques altérations qui arrivent à cette glande.<sup>9</sup>

Ma non solo. Descartes asserisce anche (e passiamo alla quarta questione) che :

4/ Alcune parti del corpo sono dotate ugualmente di una specie di memoria animata, di un «esprit», come le dita di un suonatore di liuto, nello *Studium bonae mentis*.<sup>10</sup> Che tipo di memoria è questa e come si rapporta alle funzioni cognitive superiori proprie della *mens* :

Il croyait d'ailleurs que de toutes ces Espèces qui servent à la Mémoire, quelques-unes peuvent être en diverses autres parties du corps [(autres que la glande appelée Conarium)], comme l'habitude d'un Joueur de Luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains: la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons qu'il a acquise par habitude contribuant à le faire souvenir de ce qu'il doit faire. C'est ce qui paraîtra moins difficile à croire, si l'on considère que ce qu'on appelle *Mémoire locale*, est hors de nous. Lorsque nous avons lu quelque livre, toutes les Espèces qui peuvent servir à nous faire souvenir de ce qui est dedans ne sont pas dans notre cerveau: mais il y en a aussi plusieurs dans le papier de l'exemplaire que nous avons lu. Il n'importe pas que ces Espèces n'aient point de ressemblance avec les choses dont elles nous font souvenir. Car souvent celles qui sont dans le cerveau n'en ont pas davantage, comme il l'avait déjà remarqué au quatrième Discours de sa Dioptrique. Mais outre cette *Mémoire* qui dépend du Corps, il en reconnaissait encore une autre tout à fait *intellectuelle*, qui ne dépend que de l'Ame seule.<sup>11</sup>

Queste diverse questioni, ispirate a preoccupazioni di ordine metafisico, finiranno per urtarsi l'una contro l'altra, a proposito del problema 'empirico' della localizzazione dell'anima nel corpo, il tema più controverso del dibattito. Si urteranno più precisamente con tre 'riduzioni' empiriche attraverso le quali Descartes, in ultima analisi, tenta di dedurre le leggi della fisica e della fisiologia dalla certezza metafisica dell'*Ego*:

1<sup>a</sup> 'riduzione': il corpo è anch'esso una 'sostanza autonoma', oggetto della fisiologia, scienza che

---

<sup>9</sup> «Per quanto riguarda la lettera di questo dotto medico [Meyssonnier], essa non contiene alcuna ragione per impugnare quello che ho scritto sulla ghiandola detta *conarium* se non il fatto che afferma che essa pipò, come tutto il cervello, subire delle alterazioni. Ciò non impedisce che <tale ghiandola> possa essere la sede principale dell'anima: è certo, infatti, che l'anima debba essere congiunta a qualche parte del corpo e non ve n'è nessuna, quanto questa ghiandola, che sia altrettanto, o maggiormente, sollecitata. <Essa,> sebbene assai piccola e molle, è tuttavia così ben protetta nel luogo in cui si trova che quasi non può essere soggetta ad alcuna malattia, non più dell'umore vitreo o cristallino dell'occhio. Capita ben più spesso che alterazioni della mente colpiscano alcune persone senza che se ne conosca la causa (nel qual caso le si può attribuire a qualche malattia di questa ghiandola), di quanto accada che la vista venga meno per qualche malattia del liquido cristallino. Oltre a ciò, tutte le alterazioni che colpiscono la mente nel sonno dopo aver bevuto, ecc., possono essere attribuite a qualche alterazione di questa ghiandola» (R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., pp. 1230-1231).

<sup>10</sup> AT, X, p. 201.

<sup>11</sup> «Credeva d'altronde che, di tutte queste specie che servono alla memoria, alcune possono essere in diverse altre parti del corpo [(altre rispetto alla ghiandola chiamata *Conarium*)]; come l'abitudine in un suonatore di liuto non è soltanto nella sua testa, ma in parte anche nei muscoli delle sue mani: la facilità nel piegare e nel disporre le sue dita in maniere diverse, che ha acquisito per abitudine, contribuisce a fargli ricordare ciò che deve fare. E ciò apparirà meno difficile da credere se si considera che ciò che si chiama *memoria locale* è fuori di noi. Quando abbiamo letto qualche libro, non tutte le specie che possono servire a farci ricordare di ciò che è in esso sono nel nostro cervello, ma ce ne sono anche parecchie nella carta dell'esemplare che abbiamo letto. Non importa che queste specie non abbiano alcuna somiglianza con le cose di cui ci fanno ricordare. Spesso, infatti, quelle che sono nel cervello non ne hanno una maggiore, come aveva già notato nel quarto discorso della sua *Dioptrica*. Ma, oltre a questa *memoria* che dipende dal corpo, ne riconosceva anche un'altra del tutto *intellettuale*; che dipende dalla sola anima» (R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, cit., pp. 908-909); cfr. anche À Mersenne, 1 aprile 1640, AT, III, p. 48 (trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., pp. 1172-1173); À Meyssonnier, 22 gennaio 1640, cit.: «Je crois aussi que quelques-unes des espèces qui servent à la mémoire peuvent être en diverses autres parties du corps, comme l'habitude d'un joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains, etc.» (trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., pp. 1146-1147).

Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).

opera senza prendere in considerazione l'anima, né la dimensione spirituale dell'uomo. È quello che O. Bloch ha opportunamente definito il «materialismo regionale» di Descartes.<sup>12</sup>

2ª 'riduzione': il corpo-macchina diviene un 'modello' esplicativo del vivente in generale – e tale nozione di 'modello' è fondamentale per comprendere a fondo anche le dottrine eterodosse che si opporranno a questo tipo di meccanicismo (e di modello) basato sul dualismo metafisico.

3ª 'riduzione': il rigetto metodico delle cause finali torna a vantaggio delle cause efficienti meccaniche nell'ambito delle scienze della vita in generale, non della sola medicina.

Da questa triplice riduzione Descartes tenta di risalire verso la conquista di una reale complessità dell'Ego umano nei termini: a) di una fisiologia evolutiva, che prenda in conto il problema della generazione, dall'animale all'uomo, oggetto degli scritti fisiologici di Descartes;<sup>13</sup> b) dell'unità psicofisica profonda dell'uomo all'interno della medesima prospettiva dualistica metafisica.

Il problema del 'dolore' è esemplare al riguardo. L'uomo che soffre dà testimonianza del suo essere un'unità indissociabile di corpo-anima. L'oggetto della medicina non è semplicemente il corpo, bensì il corpo 'malato', causa di dolore. Questo dolore, sostiene Descartes, è sentito 'dall'anima soltanto' e non dal corpo.<sup>14</sup> Su questo punto molti medici avranno fondati argomenti da obiettare. Il dolore, così, sarebbe la prova empirica 'indiretta' – quella concettuale diretta è impossibile – dell'unione dell'anima e del corpo. E ciò spiega anche la necessità di completare la fisiologia medica con un'«eziologia», ossia una scienza delle cause, una 'patologia' e una 'terapeutica'.<sup>15</sup>

Il successo parziale o mancato di un tale programma di ricerca tanto ambizioso – è una neurofisiologia nuova che pretende di fondarsi su una metafisica dualistica che si mantiene fedele alle istanze della teologia cristiana – imprime un impulso durevole, anzitutto in senso 'critico', per le ricerche mediche e filosofiche sui sensi, il cervello e il pensiero, nel secolo successivo, nell'età dei Lumi.<sup>16</sup> A questo orizzonte di questioni appartiene l'opera del medico di Montpellier Antoine Maubec, sulla quale mi soffermerò, per il suo carattere ambiguo e, perciò stesso esemplare della crisi del cartesianesimo medico tra i due secoli.

## 2. Il caso dei *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709). Maubec e Descartes.

Chi era Maubec? Partiamo dal problema delle fonti. Descartes non è l'unico autore che sta dietro il tentativo di Maubec di criticare 'dall'interno' il dualismo metafisico. Il programma dei *Principes physiques*

<sup>12</sup> Cfr. OLIVIER BLOCH, *Le matérialisme*, Paris, PUF 1995, p. 59.

<sup>13</sup> Cfr. *Présentation des textes*, par V. Aucante, in R. DESCARTES, *Ecrits physiologiques et médicaux*, cit., pp. 1-6.

<sup>14</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principia*, I, artt. 48 e 75; II, art. 2. Il dolore è annoverato tra i *sensus* e ha sede nel cervello, non nelle membra del corpo: cfr. *À Mersenne*, 11 giugno 1640, AT, III, p. 85: «3. Je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur; car, selon moi, la douleur n'est que dans l'entendement; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite» (trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., p. 1200).

<sup>15</sup> Cfr. *À Regius*, gennaio 1642, AT, III, p. 504; *À Newcastle*, ottobre 1645, AT, IV, pp. 329-330; *À Mersenne*, 23 novembre 1646, AT, IV, pp. 565-566; *À Wilhelm*, 13 giugno 1640, AT, III, p. 91; *Entretien avec Burman*, AT, V, p. 179; Cfr. V. AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, cit., pp. 331-416 (capp. VIII-IX).

<sup>16</sup> Cfr. V. AUCANTE, *Il cervello e l'anima in Descartes: metafisica e fisiologia*, in *Anima, mente e cervello. Alle origini del problema mente-corpo da Descartes all'Ottocento*, a c. di P. Quintili, Milano, Unicopli 2009, pp. 51-69.

PAOLO QUINTILI

viene enunciato fin dal primo capitolo («*PLAN & dessein de l'ouvrage*»), è l'intento cioè di mostrare il nesso causale diretto e retroattivo (psicosomatismo) delle funzioni del corpo rispetto a quelle dell'anima: «Je découvrirai la source de la varieté des jugemens des hommes & de l'inconstance de leurs desirs. En un mot, je tâcherai de développer les principes de leurs connoissances & de leurs passions, & je ferai voir que ces [f8v – 4.] principes sont purement mécaniques; c'est à dire, que les inclinations de la volonté & les pensées de l'entendement sont des suites naturelles de la disposition des organes du corps».<sup>17</sup>

La prima critica diretta che Maubec muove a Descartes, menzionandolo per nome – ma aggiungendo che si tratta pur sempre di «un Philosophe que je revere» –, concerne il principio dell'evidenza del *cogito*. Maubec afferma la non-chiarezza, la non-distinzione del *cogito*. Gli uomini non conoscono mai perfettamente, in maniera chiara e distinta come pretende Descartes, il principio che pensa e agisce in noi, a causa dell'unione indissolubile con il corpo e a causa delle perturbazioni che tale unione comporta. Il *cogito* materiale di Maubec non è dunque una vera e propria *res*, non una sostanza, bensì una 'forza' che si manifesta, in modo non trasparente e della quale si ha solo un'auto-percezione sempre opaca, confusa :

Il faut necessairement avoüer que le corps auquel l'esprit est uni, & que nous appercevons par les sens, n'est qu'une partie de l'homme, & qu'il est dans nous une autre substance d'une nature entierement differente qui est la source & le principe de nos pensées.<sup>18</sup> Jusques là tout est clair, & sensible, mais si je [f16v – 20.] veux approfondir qu'elle est la nature & l'essence de ce principe qui pense je ne trouve qu'obscurité & que tenebres. Je sçai que l'esprit sent, qu'il connoît, qu'il veut, qu'il doute, qu'il aime, qu'il haït, en un mot, les effets & les productions de l'esprit [20] me sont sensibles; mais lors que je le cherche lui même, & que je veux le penetrer, il disparoît, il se cache, il m'est impossible de le trouver, & j'avoue de bonne foi que mes lumières sont trop foibles pour percer les nuages qui le couvrent [p. 17, cv. 1].<sup>19</sup>

Poco prima Maubec aveva affermato chiaramente, richiamando la celebre ipotesi di Locke: «la materia è incapace di pensare: essa è estesa, è divisibile, è figurata, è capace di moto e di quiete; ma essa non ha affatto rapporto con il pensiero». Uno 'scetticismo di principio', dunque, s'afferma e concerne la conoscenza dell'essenza e della sostanza della nostra anima, nelle sue funzioni principali – ragione e passioni – ed è questo lo sfondo teorico sul quale il medico-filosofo sviluppa le sue riflessioni. A tal proposito, è

---

<sup>17</sup> Ecco la prima affermazione chiara, apertamente materialista, che annuncia il programma di questi *Principes*: anzitutto contestare e poi confutare – con molte oscillazioni – quel dualismo di anima e corpo che era ancora la posizione dominante nella Scuola di Montpellier, alla fine del secolo XVII. Cfr. nell'edizione critica in corso di pubblicazione, la mia *Introduction*, § 2. La medicina, secondo Descartes, era utile per la conoscenza di se stessi, ma in un senso e con un'intenzione contrari rispetto a Maubec. Afferma Descartes: «La médecine est [utile] tant pour guerir les maladies que pour les prevenir, & mesme aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'estoit assez étudié à connoistre la nature de nostre corps, & qu'on n'eust point attribué à l'ame les fonctions qui ne dependent que de luy, & de la disposition de ses organes» (*La Description du Corps Humain*, AT, XI, P, pp. 223-224). Fra queste «funzioni» che Descartes attribuisce all'anima vi sono senz'altro quelle che Maubec considera qui, al contrario, delle «suites naturelles de la disposition des organes»: la volontà, l'intelletto, il pensiero e le passioni. Cfr. V. AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, cit., pp. 40-47; Id., *Il cervello e l'anima in Descartes: metafisica e fisiologia*, cit., pp. 67-69.

<sup>18</sup> Questa proposizione è in tutto e per tutto coerente, nella lettera, con lo spirito del cartesianismo dell'autore e fa eco alle tesi celebri di R. DESCARTES, *Méditation sixième*, in *Méditations métaphysiques* (AT, IX, p. 62 sgg.) e *Principes de la philosophie*, II, § 2 e § 23.

<sup>19</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, AT, IX, p. 29, art. 11. Maubec contesta qui il «principio» cartesiano dell'evidenza del *cogito*; in modo analogo GÉRAUD DE CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, Paris, Lambert 1668, in *Les Œuvres de feu monsieur de Cordemoy*, II, Paris, Remy 1704, p. 101; ma l'inafferrabilità della natura dell'anima si afferma già nella tradizione epicurea, cfr. Lucrezio, *De natura rerum*, I, 113-117: «Ignoratur enim quid sit natura animae, / nata sit an contra nascentibus insinuetur, / et simul intereat nobiscum morte dirempta, / an tenebras Orci visat vastasque lacunas, / an pecudes alias divinitus insinuet se» (cit. anche in MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, II, XII, in *Œuvres complètes*, texte établi par A. Thibaudet et M. Rat, introduction et notes par M. Rat, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade") 1962, p. 524).

Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).

lecito avvicinare i dubbi di Maubec riguardo la natura di ciò che in noi pensa, a quanto s'afferma in un altro testo eterodosso, anonimo e alquanto celebre, *L'Âme matérielle*, in cui [alla nota 11 della pagina 18] è detto a chiare lettere :

Il est vrai cependant que toutes les ames ont été supposées dans leurs sentimens, et que peu d'entre elles se sont avisées de penser si elles étoient spirituelles, et si elles l'ont crû, ça presque toujours été sur la foi d'autrui, ou par ce qu'elles desirent l'immortalité, et nullement par leur propre conviction, car elles ne se voyent pas, elles ne se connoissent pas; elles ne savent ni ce qu'elles font, ni quelle est la nature de leurs modalités. En effet nous n'avons pas d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions decouvrir en le consultant les modifications dont elle est capable, et c'est pour cela que tant de Gens la confondent avec le corps, ce qui fait voir que nous n'avons point une idée claire de l'ame; car peut on confondre deux idées claires entierement differentes; a t'on jamais confondu deux nombres differens? a t'on jamais pris le quarré pour le cercle? (corsivo mio).<sup>20</sup>

Molte sono le fonti che condizionano questa lettura critica della metafisica medica di Descartes, oltre Descartes stesso: Gassendi e Malebranche anzitutto, al cui *Éclaircissement XI* è ispirata l'osservazione riguardo l'impossibilità di avere un'idea chiara dell'anima, citata anche nel manoscritto clandestino *L'Âme matérielle*, e il cui occasionalismo è svuotato di ogni preoccupazione provvidenzialistica e finalistica. C'è poi Locke, evidentemente, del quale risuonano diverse volte le idee relative alla materia pensante (pure respinte) e la tesi dei sensi come unica fonte di conoscenza e di giudizio. Segue Géraud de Cordemoy il quale, come Malebranche, riteneva impossibile avere un'idea chiara dell'anima, e la cui presenza nei *Principes physiques* è riscontrabile in quei capitoli che concernono la concezione del linguaggio e della parola (cap. VIII). Fontenelle, che fu il censore dell'opera di Maubec e responsabile dell'*imprimatur*, è fonte d'ispirazione per la concezione della 'felicità' come prima passione, inappagabile, degli uomini (cap. XVI). Infine, una fonte assai importante che ci consente di avere un'idea precisa del retroterra culturale e formativo di un medico di Montpellier del primo Illuminismo: i Moralisti francesi, non del solo *Grand Siècle*, da Montaigne (prima di tutti) a Charron e La Rochefoucauld, di cui Maubec cita le *Refléxions ou Sentences et Maximes morales* (1665<sup>1</sup>, 1678<sup>5</sup>). Abbiamo seguito la trama di questo complesso dialogo con le fonti nell'apparato critico del testo.

Resta fermo che il solo *philosophe moderne* menzionato da Maubec è Descartes, insieme a Gassendi che lo critica, di cui il medico fa suoi gli argomenti. Il filo conduttore della critica è volto a rovesciare il principio dell'evidenza e a trasferirlo dal terreno dell'anima a quello del corpo. Dell'anima 'si conosce' chiaramente la funzione del pensiero, certo,

Mais ce n'est pas là la difficulté, elle consiste à prouver que la pensée n'est pas une simple operation de l'esprit, comme on l'avoit [24] toujourns crû, mais que [f18v – 24.] c'est l'esprit même, & que c'est en cela que consiste son essence. Cependant, c'est ce que Descartes ne prouve point, à moins qu'on ne pretende que la preuve est renfermée en ce qu'il dit que de tout ce qu'il peut attribuer à l'esprit, il ne voit rien qui lui convienne que la pensée, & qu'il le perd de vûë si tôt qu'il perd l'idée de celle-cy. Or il est visible que cette raison n'est point solide car elle n'est fondée que

<sup>20</sup> Cfr. anche NICOLAS MALEBRANCHE, *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, in *Œuvres complètes*, III, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin 1964, p. 169: «Si la nature de l'ame est plus connue que celle de toute autre chose; si l'idée que l'on en a est aussi claire que celle que l'on a du corps, je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui ? Est-il possible de confondre deux idées claires entierement differentes?».

PAOLO QUINTILI

sur cette supposition que l'essence des choses consiste précisément dans ce qui nous frappe davantage, & dans l'endroit par lequel nous les connoissons le mieux, ce qui est évidemment faux; car il est peu de choses que nous connoissons parfaitement, & bien loin que leur essence nous soit connue, nous n'en appercevons du moins de la plupart que la superficie & l'écorce. [25] Ne regardons donc plus la proposition de Descartes comme une vérité claire & évidente par elle-même, [f19r – 25.] à laquelle l'esprit est forcé de consentir, lors qu'on la lui propose; mais comme une hypothèse qu'on peut recevoir ou rejeter, selon qu'elle s'accorde avec les observations, ou qu'elle y est contraire [pp. 20-21, cv 4].

L'ipotesi dell'identità di pensiero e anima viene infine rigettata. La mente, l'*esprit*, infine non pensa sempre (è l'obiezione di Gassendi) e molti sono i casi in cui il corpo-macchina (opzione cartesiana che Maubec tiene ferma) è in una condizione diremmo di 'preminenza ontologica e conoscitiva' rispetto all'anima. È il corpo a fornire informazioni e conoscenza empirica riguardo gli stati dell'anima, secondo quanto è affermato ancora nel cap. III:

Si l'esprit de l'homme pense toujours, il faut necessairement que les pensées qui l'occupent soient excitées, ou par l'ébranlement des fibres du cerveau, ou que [28] l'esprit les produise lui-même indépendamment des mouvemens de la machine.<sup>21</sup> Mais il est visible que dans le ventre de la mere les fibres du cerveau ne sont pas continuellement ébranlées, puisque les sens ne souffrent que rarement des impressions sensibles, & que les nerfs par lesquels ces impressions se communiquent aux fibres du cerveau sont dans un état de relâchement.<sup>22</sup> [f20v – 28.] Il faut donc conclure, que si l'ame pense toujours, elle produit elle-même quelques-unes de ces pensées indépendamment du mouvement des fibres du cerveau. Mais il est évident encore, que si l'ame produit elle-même quelques-unes de ces pensées, sans qu'elle y soit excitée par l'ébranlement des fibres du cerveau, ces pensées doivent subsister toujours puisque n'y ayant point de cause qui puisse les exciter, il n'y en a [29] point aussi qui puisse les faire cesser. Ainsi comme nous sommes convaincus par notre propre experience que nous n'avons point de pensée de cette nature, nous devons être convaincus aussi que notre esprit ne pense pas toujours, & que son essence ne consiste pas dans la pensée.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Au P. Gibieuf*, 19 gennaio 1642 (AT III, pp. 478-479): «La raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point; que le corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension; et généralement, que ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle, pendant qu'elle existe; en sorte qu'il me serait plus aisé de croire que l'âme cesserait d'exister, quand on dit qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu'elle fût sans pensée. Et je ne vois ici aucune difficulté, sinon qu'on juge superflu de croire qu'elle pense, lorsqu'il ne nous en demeure aucun souvenir par après. Mais si on considère que nous avons toutes les nuits mille pensées, et même en veillant que nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire, et dont nous ne voyons pas mieux l'utilité, que de celles que nous pouvons avoir eues avant que de naître, on aura bien moins de peine à se le persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser puisse exister, et toutefois ne penser point».

<sup>22</sup> Cfr. [P. Gassendi], *Objectiones Quintae*, in AT VII, p. 264: «verum ii non persuadebuntur, qui non capiunt quo modo possis aut per soporem lethargicum, aut in utero etiam, cogitare. Quo loco hæreo præterea, an existimes te in corpus illiusve partem, intra uterum, aut ab exortu, esse infusam» (cfr. ed. fr., in *Œuvres philosophiques de Descartes (1638-1642)*, II, éd. par F. Alquié, Paris, Garnier 1967, p. 714: «Mais il sera malaisé de persuader ceux qui ne pourront comprendre comment il serait possible que vous pussiez penser au milieu d'un sommeil léthargique, ou que vous eussiez pensé dans le ventre de votre mère. A quoi j'ajoute que je ne sais si vous croyez avoir été infus dans votre corps, ou dans quelqu'une de ses parties, dès le ventre de votre mère ou au moment de sa sortie [...]»); Maubec argomenta e sviluppa en *médecin* questi argomenti di Gassendi.

<sup>23</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in AT, VII, p. 264: «Quanquam hæreo, an, cum dicis non posse cogitationem divelli a te, intelligas te, quandiu es, indefinenter cogitare. Id sane conforme effato Philosophorum celebrium, qui immortalitatem tuam probaturi assumpsere te perpetuo moveri, seu, ut ego quidem interpretor, cogitare perpetuo» (cfr. ed. fr., in *Œuvres philosophiques de Descartes (1638-1642)*, II, cit., p. 714: «Toutefois j'hésite, et ne sais pas bien si lorsque vous dites que la pensée est inséparable de moi, vous entendez que, tandis que vous êtes, vous ne cessez jamais de penser. Certainement cela a beaucoup de conformité avec cette pensée de quelques célèbres Philosophes qui, pour prouver que l'âme de l'homme est immortelle, disaient qu'elle était dans un continuel mouvement, c'est-à-dire, selon mon sens, qu'elle pensait toujours»); e AT, VII, p. 276: «Deinde, quod te cogitantem dicis, rem quidem notam dicis, sed tamen non prius ignotam, neque requisitam a te. Quis dubitet enim quin sis cogitans? Quod nos latet, quod quæritur, intima tua substantia est, cujus proprium est cogitare» (cfr. ed. fr., in *Œuvres philosophiques de Descartes (1638-1642)*, II, cit., p. 722: «Dire que vous êtes une chose qui pense, c'est bien à la vérité dire quelque chose de connu, mais qui n'était pas auparavant inconnu, et qui n'était pas

**Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).**

Il progetto di Maubec si fa dunque chiaro : portare sul terreno del 'fisico' anche quella parte di questioni relative al 'morale' o allo spirituale, proprie della mente, ossia le passioni e i principi che le governano, anche nella loro variabilità. Un problema affrontato al cap. XVII : «*De l'avidité du cœur de l'homme, du changement & de l'incostance de ses passions*». Perciò, del programma di ricerca di Descartes, articolato nelle quattro questioni summenzionate, Maubec tiene ferma la seconda questione, ossia l'affermazione che il cervello in generale, 'tutto' il cervello, è la «*praecipua sedes*», la sede 'principale' dell'anima passionale. Al cap. IV, «*De la structure du cerveau, & des nerfs & de la distribution des esprits animaux dans les parties, & leurs usages*», Maubec afferma:

Or à mesure que les esprits animaux sont repoussez vers le cerveau, ils en ébranlent les fibres par une nécessité mécanique, & excitent en nous les sentimens de douleur & de plaisir & toutes les idées qui s'impriment dans nôtre [37] esprit à la presence des objets; parce qu'il a plû à l'auteur de la nature d'attacher nos perceptions & nos sentimens a l'ébranlement de ces fibres [p. 29].

Più avanti, nel cap. V, il successivo («*L'on explique comment se forment les premieres idées & les premieres passions des enfans*»), la genesi organica delle passioni nel bambino sono riportate di nuovo alle «*flessioni delle fibre del cervello*», originate dai sensi:

Une infinité d'objets agissent sur ses organes, la lumiere brille à ses yeux, divers sons frappent ses oreilles, & l'air auquel son corps est exposé, en ébranle & agite toutes les parties exterieures; de là vient que les nerfs qui s'y distribuent souffrent mille & mille secousses [44], que les esprits qui y sont contenus sont repoussez vers le cerveau, qu'ils en ébranlent les fibres & excitent dans l'esprit de cet enfant mille sensations qui lui étoient inconnuës: car comme nous avons dit plus haut, c'est à la flexion des fibres du cerveau que l'Auteur de la nature a attaché les pensées des hommes [p. 33].

Maubec ritorna più volte sull'argomento e, usando un linguaggio occasionalista, giunge infine, nel cap. XX, l'ultimo («*L'on tire quelques consequences des principes que l'on a établi, & l'on propose le dessein d'un nouvel ouvrage*»), ad una conclusione fideista. La causa dell'unione dell'anima e del corpo, pur avendone già data una spiegazione empirica d'ordine materialistico, si spiega con l'azione e l'intervento divini. In ultima istanza, il medico-filosofo sembra finire per contraddirsi :

Car comme nous avons remarqué que toutes les connoissances & toutes les pensées de l'esprit humain sont liées, pour ainsi dire, aux flexions des fibres du cerveau, & que l'unique raison que l'on peut alleguer d'une [198] union si [f101r- 194.] incomprehensible c'est la volonté toute-puissante de l'Auteur de la nature qui a ordonné qu'à mesure qu'il se feroit tels & tels mouvemens dans le cerveau, l'esprit eût telles & telles pensées, sans qu'il nous soit possible de dire ni pourquoi cela se fait ainsi, ni de quelle maniere cela se fait: Nous, dis-je, qui avons remarqué que c'est là la base & le fondement de nos connoissances les plus claires & les plus évidentes, nous devons necessairement conclure que les lumieres de la foy sont infiniment plus sûres que les clartez les plus vives de la raison.<sup>24</sup>

aussi ce qu'on demandait de vous. Car qui doute que vous ne soyez une chose qui pense? Mais ce que nous ne savons pas, et que pour cela nous désirons d'apprendre, c'est de connaître et de pénétrer dans l'intérieur de cette substance dont le propre est de penser»). In seguito, Maubec sembra di nuovo riferirsi a queste *Obiezioni* di Gassendi e all'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* di Locke.

<sup>24</sup> Cfr., nella nostra edizione, l'*Introduction*, § 8.

PAOLO QUINTILI

Al cap. III, contro Descartes («*De l'esprit de l'homme. Que son essence ne consiste pas dans la pensée actuelle, comme Descartes le pretend*»), Maubec aveva infatti già affermato :

On ne dit point que nos pensées soient liées à l'ébranlement des fibres du cerveau, & qu'on dit seulement qu'elles sont excitées par l'ébranlement de ces fibres. On pourroit pourtant se servir de ce terme, s'il ne s'agissoit que des pensées de l'entendement: car il est certain que les perceptions, & les sensations que l'ame souffre à la presence des objets qui frappent les sens, sont nécessaires. Mais il n'en est pas de même des mouvemens de la volonté, ils sont libres, il n'y a point de liaison nécessaire entre nos desirs & la flexion des fibres du cerveau: Les mouvemens de ces fibres n'en sont que l'occasion, & la volonté se determine comme elle juge [f21v – 30.] à propos, & cela sans contrainte & sans nécessité.<sup>25</sup>

La posizione fideista, di matrice montaigniana e bayliana, accompagnata dall'adesione alla soluzione occasionalistica alla Malebranche del MBP, conferma il carattere ambiguo del trattato – a cavallo tra la crisi del cartesianesimo medico e lo sviluppo del primo materialismo del secolo XVIII, esito della lezione dello stesso Descartes e dei suoi eredi. La conclusione dei *Principes physiques* mostra in modo eloquente la funzione eterodossa dello 'scetticismo' fideista. La conclusione fideista, insomma, si spiega bene con le premesse che la determinano, legate a quello 'scetticismo metodico' derivato dallo stesso Descartes, ma ora indirizzato anche ai fondamenti dell'evidenza cartesiana concernente la mente, come era stato detto ancora al cap. III, contro Descartes :

Les recherches que nous avons fait jusqu'ici, ont été fort inutiles, c'est en vain que nous avons consulté les Philosophes pour apprendre d'eux quelle est la nature & l'essence de l'ame. Nous voilà dans la même incertitude où nous étions en commençant cet examen: & les efforts que nous avons fait pour en sortir, ne servent qu'à nous convaincre que nous ne serons pas plus heureux que le autres dans une recherche si difficile; & à nous persuader que l'esprit de l'homme dont les [f21r – 31.] operations sont si evidentes, est couvert lui-même de tenebres si [32] épaisses qu'il est impossible à notre foible raison d'y porter la lumiere.<sup>26</sup>

Infine, l'adesione al sensismo di Locke, che non viene menzionato ma la cui presenza si fa evidente nei capitoli successivi al terzo, è la conseguenza quasi inevitabile delle riflessioni sullo sviluppo della ragione e del linguaggio, legati allo sviluppo e all'organizzazione delle funzioni corporee. È la conclusione dello stesso cap. III contro Descartes:

Cessons donc de faire de vains efforts pour le penetrer [l'esprit], cessons de perdre le temps à un dessein chimerique; & pour employer utilement nos meditations, tâchons de découvrir les principes de nos connoissances & de nos passions. Nous avons lieu de nous flater que nous reüssirons dans notre recherche, puisque l'experience nous servira de flambeau, & que les observations qui se presentent en foule, nous conduirons comme par la main; pourvû que nous reprenions les choses dans leur source, que nous considerions la maniere dont les enfants qui naissent dans une

<sup>25</sup> Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres*, I, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard 1979, p. 89 sgg. e p. 158 sgg.. Maubec utilizza ancora la terminologia dell'occasionalismo malebranchiano, per mantenere la propria posizione filosofica nei limiti dell'ortodossia. Ma è in fin dei conti un occasionalismo, di fatto, 'senza Dio', e si smentirà da solo, nel seguito dell'argomentazione, in particolare al cap. V, in cui «*L'on explique comment se forment les premières idées et les premières passions des enfants*». Maubec vi mette in gioco una psicologia e una gnoseologia apertamente deterministe e materialiste.

<sup>26</sup> Cfr. ID., *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, cit., in *Œuvres*, I, cit., p. 933. Ancora un argomento malebranchiano utilizzato in funzione scettica e 'medica'. Non bisogna occuparsi della causa (la natura dell'anima), ma spiegare e studiare gli effetti (idee, passioni), attraverso una 'genealogia' sensualista delle conoscenze umane.

**Il materialismo dei medici. Sui modi di ricezione delle conoscenze medico-filosofiche nella letteratura clandestina e eterodossa dei secoli XVII e XVIII. Il caso di Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709).**

profonde ignorance de toutes choses apprennent insensiblement à les connoître, & à en juger, & que nous observions avec soin comment leur esprit assoupi, pour ainsi dire, au commencement [33], de même à peu près que les membres de leur corps dont tous les mouvemens sont embarassez, [f21v – 32.] commence à agir avec liberté à mesure que celui-cy se denouë. C'est ce que nous tâcherons d'exécuter avec toute la netteté dont nous sommes capables, après que nous aurons donné une idée claire & distincte des organes du corps qui contribuë aux actions de l'esprit.<sup>27</sup>

«L'esperienza ci servirà da fiaccola e le osservazioni ci condurranno per mano», «riprendere le cose dalla loro fonte»: questa divisa empirista e sensualista aprirà subito il discorso intorno alle funzioni del cervello (cap. IV) e allo sviluppo successivo dell'analisi della formazione delle idee (cap. V), del giudizio (cap. VI), delle passioni dell'anima «che manifestano i nostri pensieri» (cap. VII), e infine del linguaggio e della parola (cap. VIII). Si tratta di uno schietto programma di ricerca di stampo illuminista, di cui Maubec annuncia senz'altro i propositi sotto l'egida di un «censore» d'eccezione, B. Le Bovier de Fontenelle.

---

<sup>27</sup> Maubec rovescia il criterio dell'evidenza cartesiana, tentando di mostrare il primato dell'idea «chiara e distinta» 'del corpo' e dei suoi organi (il cervello in particolare), di cui propone qui un'anatomia funzionale («l'usage des parties»), in quanto principio causale del *cogito*.

PAOLO QUINTILI

## Discussione

**Riccarda Suitner** domanda quali siano le ragioni per cui il testo di Maubec, eccettuati alcuni riferimenti in Vartanian e in un articolo di Ann Thomson, sia stato così poco considerato dalla critica.

**Paolo Quintili:** si tratta senz'altro di un problema aperto: il testo in questione è stato stampato in poche copie, e questo ne spiega la scarsa diffusione: se ne conosce un solo esemplare manoscritto, redatto molto verosimilmente a partire dal testo a stampa. Tuttavia era conosciuto in ambienti tedeschi, il che è abbastanza singolare: a Tubinga, nel 1764, un certo Koestlin è impegnato a discutere una dissertazione di tipo 'leibniziano' sulla «forza dell'anima», in cui Maubec viene menzionato esattamente fra quanti negano la spiritualità del *cogito* – contro la tesi leibniziana di un'anima che sia, dal punto di vista anche medico, la 'animatrice', la 'governatrice' del corpo.

**Angela Ferraro** rileva delle analogie rispetto alla figura di Moreau de Saint-Hélier, in cui l'adesione all'occasionalismo convive con una tesi intorno alla materialità del pensiero che finisce per estendere il meccanicismo anche alle funzioni più 'elevate' – andando ormai oltre gli stessi Malebranche e Descartes. Ancorché meno evidente, è questo anche il caso di Antoine Louis, il quale riprende da Saint-Hyacinthe le tesi metafisiche intorno all'estensione degli spiriti (istanza eminentemente anticartesiana), eppure al tempo stesso, nonostante fosse un medico, continua a tener ferma la distinzione delle due sostanze, in una tensione teorica senz'altro problematica.

**Paolo Quintili:** ritengo che in questo caso si tratti di una forma di fenomenismo *à la* Locke, per cui in fondo quello che ci resta da conoscere non è tanto l'«essenza» dell'anima quanto piuttosto il suo funzionamento, la genealogia e lo svolgimento delle funzioni intellettuali – compreso il linguaggio – a partire da quelle corporee (anche Antoine Louis infatti appartiene, pur nella sua specificità, alla stessa linea dei filosofi medici di Montpellier).

Franco A. Meschini

**René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. *Propositio demonstrata*, *Excerpta Mathematica*, *Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 p.**

Le edizioni di opere di Descartes nel secolo scorso e in questo scorcio di nuovo secolo non hanno conosciuto e non conoscono tregua. Negli ultimi cinque anni, a partire dal 2005, assistiamo, tuttavia, ad una inversione di tendenza rispetto ai decenni precedenti. Se prendiamo la *Bibliographie Cartésienne* (1960-1996)<sup>1</sup> vi troviamo riportati 32 *Opera selecta* e 133 edizioni di opere singole (in entrambi i casi si tratta di una selezione), l'unica edizione di opere complete registrata nel repertorio (n. 1) è la nuova edizione delle *Oeuvres* (AT) a cura di Joseph Beaudé, Pierre Costabel, Alan Gabbey e Bernard Rochot (1964-1974). Dopo la monumentale edizione di Charles Adam e Paul Tannery (1896-1913) l'attenzione degli editori di Descartes si è concentrata, quindi, su due diverse tipologie di edizioni: raccolte antologiche ed edizioni di opere singole. A metà strada potremmo considerare l'edizione in otto tomi dell'intero carteggio a cura Ch. Adam e Gérard Milhaud (1936-1963), di cui nel repertorio (n. 34) è registrata la riedizione (1970-1979). Tra le edizioni antologiche, memorabile resta quella di Ferdinand Alquié (1963-1973), che ha avuto il merito di rendere disponibile un'ampia raccolta di testi, su cui si sono formate generazioni di studiosi tra la metà degli anni sessanta e i primi anni novanta del secolo scorso. L'edizione Alquié, che può essere considerata come una risposta 'editoriale' all'impianto sistematico dell'interpretazione di Martial Gueroult, disponeva i testi cartesiani con un criterio rigorosamente cronologico e aveva il pregio di intercalare le opere con un'ampia scelta di lettere, così da restituire il contesto delle opere stesse. Per fermarci all'Italia, per più di vent'anni ha campeggiato la raccolta laterziana (1967), un'edizione nata riunendo traduzioni che erano per lo più già apparse presso lo stesso editore e preceduta da una magistrale introduzione di Eugenio Garin, finché all'inizio degli anni novanta è apparsa la raccolta di Ettore Lojacono (1994) che, più che a quella del suo maestro (a Garin, peraltro, Lojacono dedicherà il suo lavoro), si rifaceva all'impostazione di Alquié, fornendo al pubblico italiano, accanto a nuove traduzioni (questa volta dal latino per le opere in latino e non dalle traduzioni francesi come era accaduto fino ad allora), ampi stralci della corrispondenza, portando così a compimento in Italia quel rinnovamento di studi cartesiani di cui Lojacono, cui si deve

<sup>1</sup> Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, *Bibliographie Cartésienne* (1960-1996), avec la collaboration de Michaël Devaux et Massimiliano Savini, Lecce, Conte, 2003.

FRANCO A. MESCHINI

soprattutto la prima traduzione italiana dell'intero *corpus* del *Discours*, quindi del *Discours* e degli *Essais* (1983), è stato senz'altro uno dei principali e più appassionati promotori.

L'altra strada battuta dall'editoria cartesiana è stata quella di edizione di opere singole, e questo in almeno quattro modi diversi: 1) le edizioni anastatiche, 2) le edizioni/traduzioni soprattutto ad uso scolastico e comunque non critiche, 3) le edizioni critiche, 4) i commenti. Se cominciamo da questi ultimi dobbiamo per primo ricordare, com'è ovvio, il commentario al *Discours* di Étienne Gilson, pietra miliare non solo per il *Discours*, ma per gli studi cartesiani in generale. Il suo esempio è stato poco seguito, tra gli altri, però, da Jean-Luc Marion con un prezioso commento delle *Regulae*, arricchito da una serie di note scientifiche a cura di Pierre Costabel.<sup>2</sup> Non mette conto parlare qui delle edizioni scolastiche o comunque non critiche perché, tante e di diverso valore, richiederebbero uno spazio che va al di là dei limiti di questa recensione, basterà per tutti ricordare l'impegno profuso a questo riguardo da Geneviève Rodis-Lewis (e le sue edizioni delle *Meditationes*, delle *Passions de l'âme*, dei carteggi con Arnauld, More e Regius) e che delle 133 edizioni segnalate dalla *Bibliographie Cartésienne*, quindi relativamente agli anni 1960-1996, l'opera più edita, come era facile prevedere, è il *Discours* (36 edizioni), seguito dalle *Meditationes* (26), dalle *Passions* (11), dai *Principia* (10), dalle *Regulae* (9), dal *Compendium musicae* (7), dal *Monde* (4), da *L'Homme* (4), dall'*Entretien avec Burman* (3); seguono, con due edizioni, la *Géométrie*, *L'Homme* congiuntamente alla *Description du corps humain*, il *De solidorum elementis* e la *Licence en droit*; con una sola edizione: le *Monde* e *L'Homme* insieme, *Cartesius*, le *Notae in programma*, la *Lettre apologétique*, il *Traité de la formation de foetus*, la *Recherche de la vérité*, gli scritti polemici; le edizioni di parti di carteggio registrate sono sei. Non è qui possibile rendere conto della situazione successiva al 1996, ma da un rapido esame dei numeri XXVIII-XXXVIII del «Bulletin Cartésien» mi pare si possa dire senza tema di smentita che *Discours* e *Meditationes* (talvolta anche congiuntamente) continuano ad essere le opere di gran lunga più editate e tradotte del *corpus* cartesiano e che, tra le opere postume, accanto alle *Regulae*, un testo più volte edito in questi ultimi anni risulta essere la *Recherche de la vérité*.

Delle edizioni anastatiche siamo debitori soprattutto a Jean-Robert Armogathe e a Giulia Belgioioso, che a partire dal 1987 hanno reso disponibili i facsimili di esemplari del *Discours* e degli *Essais*, delle *Meditationes* (1992), dei *Principia philosophiae* (1994), delle *Passions de l'âme* (1996), delle *Passiones animae* (1997), degli *Specimina* (1998) e dei tre volumi della corrispondenza edita da Cl. Clerselier (2005), in quest'ultimo caso mettendo a disposizione degli studiosi un esemplare postillato di incalcolabile importanza per una futura edizione critica del carteggio cartesiano.

Se l'Italia, con Giovanni Crapulli, ha avuto un posto importante nell'ecdotica cartesiana, si pensi alla sua edizione critica delle *Regulae* e ai suoi studi pionieristici di bibliografia materiale relativi alle *Meditationes*, oggi è soprattutto alla scuola olandese, cresciuta attorno a Théo Verbeek, che occorre guardare: a cominciare dall'edizione critica della *Recherche de la vérité* (2001) di Jan E. Bos, vanno ricordati il carteggio Regius-Descartes, curato dallo stesso Bos (2002), il carteggio relativo all'anno 1643 edito da

---

<sup>2</sup> La classificazione che abbiamo fatto delle edizioni di singole opere è di comodo e non mira ad altro che ad articolare meglio il discorso. Chi poi ritenesse che tra 2 e 4 non ci sia proprio alcuna distinzione pensi a questo dato di fatto: si continua a consultare il *Discours* con il commento di Gilson non per il testo del *Discours*, ma per il commento; così in pochi altri casi.

René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie. Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 p.

Théo Verbeek, Jan E. Bos e Jeroen van de Ven (2003), da ultimo l'edizione critica degli *Specimina* a cura di Corinna L. Vermeulen (2007), su cui torneremo in seguito.

Sono occorsi, dunque, poco meno di cento anni (l'ultimo volume di AT uscì nel 1913) perché si desse alle stampe una nuova edizione di opere complete di Descartes, quella diretta per Bompiani da G. Belgioioso. Edizione e traduzione di opere complete, anche se bibliograficamente essa risulta di tre volumi autonomi, ciascuno con un suo titolo: *Tutte le lettere* (2005; 2009<sup>2</sup>), *Opere* (2009) e *Opere postume* (2009). Portata a termine la grande impresa italiana (il cui sforzo maggiore si è concentrato sulle traduzioni), ha preso il via un'impresa, questa volta francese, che si annuncia non meno impegnativa, anch'essa di *Oeuvres complètes*, di cui il terzo volume giunge per primo in libreria (2009). Non parlerò dell'impresa italiana per averne, sia pur *minime*, fatto parte, se ne farò qualche cenno sarà in relazione a questa nuova edizione francese. Pubblicata da Gallimard nella collezione *Tel*, questa edizione si annuncia in sette volumi e non comprende le lettere; quindi, opere complete, ma non tutti gli scritti. La pubblicazione delle lettere è, peraltro, annunciata a parte, ma senza ulteriore specificazione di criteri, tempi e volumi. Quei testi che Descartes inviò ad alcuni suoi corrispondenti e che sono, tuttavia, scritti autonomi, verranno invece pubblicati con le opere come, nel caso di questo volume, il *Traité de Mécanique* e la *Propositio demonstrata*.

Diversamente dall'edizione Bompiani, in cui le opere e gli scritti sono dati secondo un ordine rigorosamente editoriale (*Opere* e *Opere postume*), in questa raccolta l'ordine dato dagli editori risponde a due o, meglio, tre criteri diversi: quello cronologico, editoriale (per le opere edite da Descartes) e redazionale (per le principali opere postume) e quello tematico. Ora, se per un verso la disposizione è un'operazione estrinseca rispetto ai testi e, come dirò fra poco, indifferente, non lo è altrettanto se non è fatta chiarezza su un punto e cioè sul diverso statuto tra opera pubblicata e opera non pubblicata dall'autore e, in quest'ultimo caso, tra opera compiuta e opera incompiuta e, ancora, tra tradizione diretta e tradizione indiretta. Pure ammesso che ogni ordine possa aspirare ad una sua legittimità (ed è, anzi, auspicabile che ogni ordine sia percorribile) non è altrettanto pacifico che ogni testo possa essere equiparato ad un altro in fase interpretativa, soprattutto, ed è il caso di Descartes, quando ci si trovi di fronte ad un autore molto attento all'espressione del proprio pensiero e alla lingua. Con ciò non si vuol dire che un testo che l'autore non ha pubblicato o non ha finito non possa essere utile, ché, anzi, può esserlo anche di più, ma, del tutto semplicemente, che ci troviamo di fronte a due livelli diversi, che non vanno confusi, ma riconosciuti nella loro peculiarità. È poi prevedibile ed auspicabile che l'editoria elettronica provveda a mettere il lettore nella condizione di ottenere l'ordine più funzionale alle proprie esigenze di lettura e di ricerca. Ciò che è accaduto con la catalogazione post-coordinata si attende ora che accada anche per l'editoria elettronica di *corpora* filosofica, sicché il dilemma sistema e/o cronologia e/o pubblicazione e/o argomento potrà essere sciolto, moltiplicando le chiavi di entrata. Ciò, ovviamente, renderà ancora più urgente aver chiaro ciò che qui abbiamo cercato di chiarire.

Nessuna delle due nuove edizioni segue AT nel riportare integralmente le traduzioni approvate da Descartes, ciò, è da pensare, più per motivi legati ai costi che per scelte filologiche, tanto più che in entrambi i casi si dà (più sotto lo documenteremo, per questo terzo volume, relativamente gli *Specimina*) ampiamente conto nelle note o in altri apparati delle innovazioni introdotte nelle traduzioni. Lascia, tuttavia, perplessi

FRANCO A. MESCHINI

la scelta degli editori francesi di dare solo la versione francese delle *Objectiones et Responsiones* e dei *Principia philosophiae* III-IV, né è chiaro se le versioni francesi saranno quelle seicentesche o se si tratta di nuove versioni. È facile pensare che anche questa scelta sia stata dettata più da preoccupazioni economiche che da motivi scientifici, ma in questo caso, non v'è dubbio, con maggior rincrescimento del lettore (che, se ne può essere certi, non sarà solo francofono, nonostante le intenzioni degli editori: «cette édition – si legge a pag. 5 – se fixe pour but de rendre accessible au lecteur francophone l'ensemble des textes cartésiens»).

Sul versante filologico i curatori di questa nuova edizione non promettono novità di rilievo, tuttavia, non riproducono meccanicamente AT (che resta l'edizione di riferimento), ma restituiscono il testo, sia pure non criticamente, sulla base di tre tipologie di fonti: le prime edizioni per i testi pubblicati da Descartes, i manoscritti laddove se ne diano, le più recenti edizioni critiche. Il che significa che, quanto al testo, questa nuova edizione si presenterà (ma era inevitabile) disomogenea, perché disomogeneo è lo stato filologico dei testi cartesiani, e sarà essa stessa importante ai fini di una futura edizione critica. Semmai andava precisato (ma ciò vale ugualmente per qualsiasi impresa analoga), qualora i testi siano stati dapprima trattati in formato digitale, in che modo i testi stessi (e cioè in base a cosa e con quale programma) siano stati acquisiti. In questo terzo volume gli interventi degli editori sono stati sistematici nella modernizzazione dell'ortografia (AT al riguardo non è sempre coerente), nella correzione di refusi e della punteggiatura rispetto all'edizione del 1637 e nella modernizzazione delle formule matematiche. Taluni interventi nella *Dioptrique* che non recepiscono il testo del '37 (AT VI 144, 169-170, 180-181) sono conformi a scelte di AT, sulla base di annotazioni di Descartes, fatte proprie dalla traduzione latina, mentre è segnalata solo in nota la correzione dell'errore materiale di Descartes (1625 anziché correttamente 1525) rilevato da Lojaco in *Météores* X (AT VI 361). Importante è il testo del *Traité de Mécanique*, che è stabilito sulla base dell'autografo conservato nella Universiteitsbibliotheek di Leyde (Hug. 29 A), la cui descrizione dobbiamo però ancora leggere in AT, collazionato con il testo dato da N. Poisson (le cui varianti sono riportate nelle note che tengono luogo di apparato critico), che permette in un caso di correggere un *lapsus* del manoscritto (contro AT, che pure collaziona i due testimoni). Diversamente da AT, che le ridisegna, sono riprodotte le figure originali (non è però detto se in scala o tali e quali) con le didascalie autografe di Descartes (delle quali è fornita anche la trascrizione). Gli altri testi, matematici, sono dati in traduzione. Qui sarà sufficiente dire che il primo dei testi matematici *Propositio demonstrata* è pubblicato in AT (III 707-717) come allegato ad una lettera a M. Mersenne del 16 giugno 1641 di cui ci resta solo un frammento. Gli altri testi matematici sono gli *Excerpta Mathematica*, dei quali (diversamente da AT) non vengono dati il n. VII e il n. VIII, perché, estratti da testi di Pierre de Fermat, non è sembrato opportuno agli editori ripubblicarli.

Un motivo di sicuro interesse di questo terzo volume e, quindi, di questa nuova edizione della pubblicazione del 1637 è, senz'altro, l'imponente apparato di note; a cominciare dal *Discours*, le cui 564 note, sebbene ancora lontane dalle 1200 e più del commento gilsoniano, testimoniano l'impegno profuso dagli editori nel fornire al lettore (non solo specialista) una guida alla lettura di un testo, che, per essere uno dei più celebri della storia del pensiero occidentale e dei più letti nelle scuole, ha finito spesso per perdere la sua storicità, quindi la sua ricchezza e insieme i suoi vincoli. Impegno non meno rilevante è stato

René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. *Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 p.

quello rivolto dai curatori agli altri testi pubblicati: 104 note per la *Dioptrique*, 143 per le *Météores*, 216 per la *Géométrie*. Nell'insieme, *Discours* compreso, un totale di 163 pagine, cui andranno aggiunte altre 30 pagine di note e commento agli altri testi pubblicati in questo volume. Le note, poi, sono complementari ad un'introduzione generale e alle presentazioni ai singoli scritti (per un totale di 115 pagine).

L'introduzione di Frédéric De Buzon, architettonicamente esemplare, tratta della pubblicazione del 1637 dal punto di vista dell'unità, che è questione centrale per un editore del *Discours*, rispondendo per tre strade diverse alla stessa domanda: la pubblicazione del 1637 può essere considerata un libro? Ove l'enfasi è posta tutta sul numerale. Ma qui dobbiamo partire dal sostantivo, che come pochi è equivoco, designando tanto l'oggetto fisico quanto la realtà intellettuale, entrambi, poi, tra loro strettamente connessi: se dobbiamo dare a *livre* il valore di unità bibliologica non v'è dubbio che la pubblicazione del '37 sia una, ciò è garantito non da ultimo dal frontespizio e dai privilegi del re di Francia e degli Stati generali olandesi (quindi da elementi paratestuali: qui riportati e commentati e, quello olandese, opportunamente tradotto), e le vicende editoriali successive non modificano comunque quel dato di fatto; ma la domanda di De Buzon non verte tanto sul libro come oggetto fisico, quanto piuttosto sul libro in quanto opera. Allora non v'è dubbio che da questo punto di vista non sia per nulla scontato che la pubblicazione del '37 sia un libro, o, meglio, un'opera. La storia delle edizioni del *Discours* e degli *Essais* sembrerebbe dimostrare il contrario e, ovviamente, ripubblicare congiuntamente quegli scritti se è operazione storicamente corretta non conferisce di per sé e immediatamente alcuna patente di unità, la quale dipende non da mera unità bibliologica, ma dal disegno e dalla volontà dell'autore, da scelte editoriali ed anche è messa alla prova dalle scelte dei lettori. I quali, quindi, possono anche decretarne la non unità: nel caso della pubblicazione del '37 i lettori (qui ovviamente la categoria è da prendere fino ad includere gli editori, mancando, mi pare, un'analisi significativamente ampia delle reazioni suscitate nei lettori dal *Discours* in merito alla sua unità) non hanno avuto tutti i torti, afferma De Buzon, ad isolare il *Discours* dagli *Essais*. Di fatto, e De Buzon ne è ben consapevole, il problema dell'unità del libro del '37 e, cioè, il suo essere un'opera, non è così scontato e le stesse vicende redazionali ed editoriali ben descritte in questa introduzione dimostrano come quegli scritti abbiano avuto una gestazione per così dire autonoma, dipendendo piuttosto da due ceppi diversi, dal *Monde*, i primi due saggi, dalle *Regulae*, il *Discours* e la *Géométrie* e come fino ad un certo momento Descartes pensasse ad una pubblicazione della sola *Dioptrique* e poi, insieme, delle sole *Dioptrique* e *Météores*. D'altro lato, che i quattro scritti abbiano ciascuno una propria autonomia, pur all'interno di un progetto generale, lo si legge in una lettera a Mersenne del marzo del 1636, opportunamente riportata da De Buzon: «il y aura quatre Traités tous français, et le titre en général sera: Le projet...». Lo stesso uso del termine *traité* (che cederà poi di fronte ai concorrenti *discours* ed *essai*), aggiungerei, fa pensare ad un'oscillazione dell'autore sul grado di unità letteraria e filosofica da conferire alla sua futura pubblicazione. In realtà di unità letteraria, De Buzon non affronta quest'aspetto, ma forse vale la pena soffermarsi, nella pubblicazione del '37 non v'è traccia alcuna: i quattro scritti restano separati. Direi, anzi, che Descartes non tradisce alcun interesse a legarli, a tesserli insieme, l'unico tentativo, del tutto estrinseco, resta relegato al titolo; anche i rinvii espliciti da un saggio all'altro (12 alla *Dioptrique*, di cui 2 dal *Discours* e 5 ciascuno dalla *Géométrie* e dalle *Météores*; 1 alla *Géométrie* dalla *Dioptrique* e 1 dal *Discours* alle *Météores*) non

FRANCO A. MESCHINI

conferiscono più unità, salvo uno o due (cfr. *Dioptrique* VI 185; *Discours*, AT VI 76), di quanto possa conferirne a due opere un rinvio bibliografico dall'una all'altra. Diverso giudizio si deve esprimere se ci si colloca dal punto di vista filosofico. Qui De Buzon fornisce a mio avviso argomenti di grande interesse: se il metodo del *Discours* ha la funzione d'indicare la rottura che il metodo introduce in rapporto ai metodi scolastici della definizione e della dimostrazione e alle logiche riformate, allora i *Saggi*, proponendo risposte a quesiti antichi, sono la prova della validità di quel metodo e il metodo costituisce il primo e più manifesto elemento unificatore dell'opera. Ciò non significa però che gli *Essais* siano un'applicazione semplice e diretta del metodo del *Discours*. Lo stesso Descartes ha chiarito questo punto al padre Vatier: «Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour l'expliquer». Un conto è, dunque, «l'ordre d'explication ou d'exposition», un altro è «l'ordre d'invention». La domanda allora è sapere come i risultati esposti siano stati trovati. De Buzon ritiene che si possa rispondere a questa domanda riflettendo sul diverso statuto scientifico delle tre scienze che sono portate come prova e applicazione del metodo: la diottrica, le meteore, la geometria. Diverso statuto perché, mentre per le prime due il metodo deve garantire il passaggio da una disciplina a caratura ancora prevalentemente verbale e retorica ad una scienza della natura fisica, l'applicazione del metodo alle matematiche non è in vista della costituzione delle matematiche come scienze, perché per esse lo statuto di scienza è già acquisito da tempo, ma della soluzione di problemi ritenuti non risolvibile o non ancora risolti. Alla luce di tale disomogeneità epistemologica, però, il metodo del *Discours* rivela in qualche modo i suoi limiti, non esaurisce in altre parole le regole dell'*inventio*, apparendo sì come generale, ma risultando, al tempo stesso, insufficiente a costruire una qualsiasi scienza: «On peut donc conclure que le *Discours* exprime, dans ses quatre règles, une méthode en quelque sorte minimale, définissant des conditions d'acceptabilité scientifique d'une théorie, mais qu'entre cette méthode et les champs théoriques concrets auxquelles elle s'applique, il est nécessaire d'intercaler des corps de règles intermédiaires: ce seraient, en sciences physiques, les exigences de modélisation; en mathématique, le nouveau calcul, tel qu'il est théorisé du vivant Descartes par l'auteur de l'*Introduction à la Géométrie* ou *Calcul de M. Descartes* puis par Fr. van Schooten dans son édition latine de la *Geometria*; en philosophie première enfin, dans la reconnaissance de la nécessité d'un ordre absolument inédit des connaissances, allant du doute et de la certitude du *je pense*, considéré comme premier principe de la philosophie, à la fondation métaphysique de la règle d'évidence » (p. 41).

All'introduzione seguono una presentazione al *Discours* ed una per ciascuno dei tre saggi. La presentazione al *Discours* e le note sono a cura di D. Kambouchner, che ha utilizzato, ampliandolo, il materiale che G. Rodis-Lewis stava preparando in vista dell'edizione del *Discours* per la Bibliothèque de la Pléiade (cfr. p. 613 n. 31). Per la parte biologica presentazione e note sono di Annie Bitbol-Hespériès. La presentazione della *Dioptrique* è di F. De Buzon, quella delle *Météores* di Michel Blay, i quali congiuntamente hanno firmato le note ai due saggi. Presentazione e note della *Géométrie* e degli altri testi matematici sono a cura di André Warusfel, che ha firmato insieme a De Buzon la presentazione e le note degli *Excerpta Mathematica*. Al solo De Buzon si devono presentazione e note del *Traité de Méchanique*. A Jean-Marie Beyssade e a Théo Verbeek si devono presentazioni e note dei *privilèges* del 1637.

René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. *Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 p.

La tipologia delle note è varia, per comodità possiamo tentarne una classificazione essendo possibile individuare note (o parti di note) filologiche, bibliografiche, storiche e glosse.

Note filologiche: l'edizione non è un'edizione critica e, quindi, manca di un apparato critico, ma parte delle note avrebbero meritato d'essere collocate in un apparato critico e, in realtà, non avrebbe nuociuto alla loro fruibilità se fossero state disposte a piè pagina e separate dalle altre note. Intendo riferirmi alle molte e pressoché sistematiche citazioni degli *Specimina* (ma anche alle note critiche del *Traité de Mécanique*). L'esigenza di riportare il testo degli *Specimina*, soprattutto laddove risulti una discrepanza tra il testo del 1637 e la traduzione del 1644, già avvertita nel suo commentario da Gilson, è giustificata dagli editori (pp. 78-79) sulla base dello stesso Descartes, che nell'avviso al lettore degli *Specimina* (AT VI 539), dopo aver riconosciuto la fedeltà della traduzione (di Étienne de Courcelle), caratterizzata dallo sforzo di *verbum verbo reddere*, scriveva testualmente: «quod [...] ego vero sententias ipsas saepe mutârim, et non ejus verba, sed meum sensum emendare ubique studuerim». Corinna Lucia Vermeulen, nella sua già menzionata edizione critica degli *Specimina*, ha dedicato particolare attenzione a quest'aspetto giungendo alla conclusione che gli *Specimina* contengono alcuni solo probabili e altri sicuri interventi di Descartes, il che significa che, nella composizione del testo, gli *Specimina* rappresentano una fase successiva rispetto all'edizione del 1637. In altre parole, tra gli scritti del 1637 (fatta eccezione della *Géométrie*) e gli *Specimina* non c'è un semplice rapporto tra testo e traduzione, sicché lo scarto tra i due sarebbe da mettere sul conto del traduttore e della non perfetta coincidenza in questo come in tutti gli altri casi tra due lingue, ma tra testo d'autore e varianti d'autore, tanto più che (si dice un'ovvietà su cui però si deve riflettere) anche la lingua traducete era perfettamente conosciuta dall'autore. Dal che si deve concludere che se il testo del 1637 è intangibile e invariabile è però vero che una futura edizione critica del *Discours* e degli *Essais* non potrà non tener conto, nell'apparato, delle varianti (latine) del 1644. Insomma, se una traduzione rappresenta sempre un momento della diffusione e della fortuna di un'opera, in questo caso essa rappresenta anche ed in primo luogo un momento della storia stessa del testo. In questa direzione, già intravista da É. Gilson, auspicata da Tullio Gregory, giustificata da J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (importante la loro introduzione all'anastatica degli *Specimina*) e percorsa con acribia da C.L. Vermeulen si sono mossi i curatori di questa edizione. Andrà dato loro atto, al di là di qualsiasi altra considerazione, d'aver fornito al lettore, uno strumento filologico di grande importanza: limitandoci al *Discours* i rinvii al testo latino (*Dissertatio*) sono più di duecento (ne abbiamo contati 210), per di più tutti tradotti. Bene avrebbero fatto i curatori a fornire anche una tabella degli interventi traduttivi, per classificarli in base alla maggiore o minore probabilità d'essere varianti d'autore ed anche a seconda della tipologia degli interventi stessi e cioè a seconda che si tratti di aggiunte, omissioni, trasformazioni, travisamenti. Quello che vorremmo dire è che questa edizione nata dalla fucina di maestri e di valenti studiosi di cose cartesiane, avrebbe potuto (o forse ancora può) giovare maggiormente dei supporti digitali. Un libro a stampa che nasce, come ormai accade sempre, su formato elettronico potrebbe fornire al lettore una serie di tabelle, di apparati indicali, offrendo così al lettore non solo opere, interpretazioni e commenti, ma anche dati e strumenti di analisi. Per esempio, i 17 interventi traduttivi, che C.L. Vermeulen ha classificato come probabili interventi d'autore nella *Dissertatio*, sono sì tutti registrati nella nostra edizione, ma in nessun caso il lettore è informato circa questa congettura. Ciò

FRANCO A. MESCHINI

che vale per il *Discours* vale anche per la *Dioptrique* e per le *Météores*, così i quattro luoghi della *Diottrica* in cui la stessa studiosa ha riconosciuto altrettanti sicuri interventi di Descartes (*Dioptrices* VI, 189, l. 4; 204, ll. 17-20; 205, l. 2; 209, l. 1-4) vengono sì dati, anche con i riferimenti al carteggio che giustificano quella attribuzione, senza però che si dica in nessun luogo che quei quattro passi nella costituzione del testo hanno (o potrebbero avere) un valore particolare e che (stando all'edizione critica) sono i soli che possono essere con sicurezza considerati varianti d'autore. Se, in altre parole, la collazione tra testo francese e latino tanto più è importante quanto più è possibile discriminare nella traduzione ciò che è di Descartes o potrebbe essere di Descartes e ciò che è del traduttore, allora occorre mettere il lettore nella condizione di poter distinguere caso per caso. Questi appunti più editoriali che scientifici nulla tolgono alla validità e serietà dell'impresa, semmai tradiscono la speranza del recensore di vedere un ottavo volume (o un CD) di strumenti, pensati per rendere ancora più fruibile e a più livelli (l'editoria attuale può, se vuole, superare la contrapposizione divulgazione/specializzazione) un lavoro già così ricco e variegato.

Le note bibliografiche non sono meno consistenti. Qui saranno sufficienti alcune considerazioni di carattere generale. Come è facile intuire le note bibliografiche sono di tre tipi: quelle interne al *corpus* cartesiano, quelle che rinviano ad altri autori e quelle, assai più limitate, che rinviano agli studi. Per quanto attiene ai rinvii interni al *corpus* cartesiano il ricorso al carteggio (almeno ottanta riferimenti nelle note al *Discours*) e ai passi paralleli di *Regulae*, *Meditationes*, *Principia*, *Passions*, *Monde* e *Homme* ecc. oltre ai numerosi rinvii interni al *Discours* stesso costituiscono una rete di riferimenti che permette costantemente una lettura sinottica e nello stesso tempo diacronica del *Discours* e degli *Essais*. Non meno importanti sono i rinvii bibliografici ad altri autori, anche se essi evidenziano in primo luogo la tenuta del grande commento gilsoniano, rispetto al quale tuttavia, sulla base di un primo confronto (condotto sui rispettivi indici dei nomi), non mancano indicazioni di nuove fonti e nuovi autori (contemporanei e posteriori). Basteranno qui alcuni esempi, tra gli antichi: Catullo (per la traduzione latina), Isocrate, Plinio il Vecchio, Plutarco; tra i moderni: R. Burton, G. de Cordemoy, L. Ferrari, Scipione del Ferro, C. van Hogelande, B. Lamy, A.L. de Lavoisier, M. Malpighi, lo stesso Nietzsche, utilizzatore di un passo del *Discours* ecc. Non minore l'impegno profuso per gli *Essais*: gli autori antichi, medievali, arabi e moderni citati nelle note sono almeno 120.

Tra le note degli *Essais* (ma lo stesso va detto per la quinta, soprattutto le note 353-442, e per la sesta parte del *Discours*) particolarmente significative sono le glosse, che fanno di quest'edizione anche una preziosa guida alla lettura. Ciò è vero in special modo per le note alla *Géométrie*, per gli *annexes* che le accompagnano e per le note agli altri scritti matematici. Sarà necessario del tempo per poterne valutare pienamente l'importanza, è però fin d'ora possibile prevedere che in queste note e nella presentazione (pp. 393-413), entrambe a cura di A. Warusfel, sono poste le basi per una rinnovata (e definitiva) circolazione e comprensione della *Géométrie* non solo tra gli addetti ai lavori, i quali poi troveranno in queste note una particolare attenzione alla ricostruzione storica per ciò che riguarda il confronto tanto con gli antichi quanto coi moderni. Non meno importanti sono i rilievi lessicali (per es.: nn. 15, 28, 29, 34, 47, 48, 49, 214 su *degré*, *dimension*, *genre*, *rapport*; n. 80 su *sommet* e *diamètre*; n. 119 su *contingente* e *normale*) i rinvii al metodo del *Discours* (cfr. nn.: 118, 151, 181, 202, 214), le annotazioni testuali (nn.: 67, 73, 81, 97, 199, 209).

René Descartes, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, vol. III: *Discours de la Méthode* suivi de la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie. Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica, Traité de Mécanique*, Paris, Gallimard, 2009, 816 p.

In conclusione, in attesa del volume II (*Le Monde, L'Homme, La Description du Corps humain*) e del volume V (*Les Principes de la philosophie*), le note agli *Essais*, congiuntamente a quelle della quinta e sesta parte del *Discours* e alle note agli scritti matematici costituiscono già un'ottima guida alla scienza cartesiana.

Ogni nuova edizione di un classico è come una campagna di scavi, una grande occasione per portare alla luce nuovi materiali, per collocare meglio quelli già conosciuti, per offrire nuove prospettive di ricerca. Tale si profila, a giudicare da questa prima pubblicazione, questa edizione di *Oeuvres complètes* di Descartes diretta da J.-M. Beyssade e D. Kambouchner: per la cura dei testi, per la ricchezza degli apparati, per l'autorevolezza dei curatori. Per i motivi suddetti a cui aggiungerei la scelta del formato e il costo contenuto è facile prevederne un'ampia circolazione anche tra il pubblico dei non specialisti.

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

Chiara Catalano

## Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New York, Oxford University Press, 2009, 428 pp.

Il libro di Daniel Garber si propone di seguire il costituirsi della teoria leibniziana del mondo fisico e il suo fondarsi su presupposti metafisici, in particolare prende ad esame una parte ristretta del pensiero leibniziano, quella che pertiene i concetti di corpo e di sostanza, di forza e d'individualità e delle loro relative proprietà. *Leibniz: Body, Substance, Monad* non si configura come un'introduzione al pensiero del filosofo di Lipsia, o come una sorta di guida manualistica, ma piuttosto vuole proporre una lettura alternativa a quella tradizionale. Quest'ultima, infatti, inaugurata negli anni successivi alla morte di Leibniz dai suoi più immediati successori, quali Christian Wolff (1679-1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) ed Immanuel Kant (1724-1804), ha orientato l'interpretazione del pensiero leibniziano accentuandone la prospettiva metafisico-monadologica. Essa deve molto alla fortuna dell'opera postuma del filosofo di Lipsia, che è forse ancora considerata la *summa* della sua metafisica, ossia la *Monadologie*.

Se Fontenelle nel suo elogio a Leibniz pronunciato il 13 novembre 1717, un anno dopo la sua scomparsa (14 novembre 1716), considerava la corrispondenza con Clarke il principale testo di metafisica dell'autore, le traduzioni tedesca e latina della *Monadologie*,<sup>1</sup> rispettivamente del 1720 e del 1721,<sup>2</sup>

\* In questo testo si fa riferimento alle seguenti edizioni degli scritti di Gottfried Wilhelm Leibniz indicandoli con le sigle poste sotto tra quadre:

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischer Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin, Akademie-Verlag, 1923 sgg. [A]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die Philosophische Schriften und Briefe*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-1890, 7 Bände [G].

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die Mathematische Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, Halle, 1849-1863, 7 Bände [GM].

<sup>1</sup> La prima edizione della *Monadologie* risale al 1840 ed è contenuta in G. G. LEBNITII *Opera philosophica, quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, edita recognovit et temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit introductione critica atque indicibus instruxit Joannes Eduardus Erdmann, Berolini, sumtibus G. Eichleri, 1840, pp. 705-712. Tuttavia, precedentemente erano già state pubblicate due traduzioni. La prima in tedesco, a cura di Heinrich Köhler, fa parte di una raccolta (*Lehr-Sätze über die Monadologie, in gleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle, aus dem Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhlern, Phil. et Jur. U. C. Nebst einem Schreiben des Herrn von Leibnitz worinnen ein Project zu einer Medaille, auf welche das Bild der Schöpfung nach seiner Dyadic vorgestellt wird, befindlich ist und mit einem Discours des Übersetzers über das Licht der Natur*, Frankfurt und Leipzig, bey Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl. In Jena 1720, pp. 1-46). La seconda traduzione in latino è la seguente: G. W. LEIBNIZ, *Principia philosophiae*, «Acta eruditorum Supplementa», VII (1721), s. XI, pp. 500-514.

<sup>2</sup> Antonio Lamarra in una sua ricerca (*Le prime traduzioni della Monadologie. Christian Wolff e la prima ricezione di Leibniz*) – pubblicata nella miscellanea ANTONIO LAMARRA–ROBERTO PALAIA–PIETRO PAMPINELLA, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001 – riconosce in Christian Wolff l'autore della traduzione latina della *Monadologie*. La scoperta era già stata comunicata in *Per un'analisi computerizzata delle traduzioni: la Monadologie di Leibniz e le sue traduzioni settecentesche*, in *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), a cura di Marta Fattori, Firenze, Leo S. Olschki, 1997 («Lessico Intellettuale Europeo», LXX), pp. 165-170.

CHIARA CATALANO

decreteranno, al contrario, la fortuna di quest'ultima opera.<sup>3</sup>

L'immagine che Garber vorrebbe 'ricreare' di Leibniz è quella di un filosofo 'asistematico' di cui non è possibile neppure fissare le dottrine fondamentali, quelle relative alle monadi, al principio di ragion sufficiente, alla continuità e alla contingenza – per citarne solo alcune –, in quanto esse sono oggetto di una costante rielaborazione e di un costante ripensamento, che è tratto caratteristico della sua attività intellettuale. Fin qui forse nulla di nuovo per il lettore assuefatto all'involuto pensiero leibniziano: è nota l'assenza di un'opera veramente sistematica nella produzione del filosofo di Lipsia, tanto filosofica che scientifica, così come la tendenza ad affidare alla corrispondenza la comunicazione delle dottrine fondamentali. Ma, per comprendere meglio l'originalità della lettura garberiana, a questo punto, è bene seguire un po' più nel dettaglio il suo libro.

Garber delinea in nove capitoli lo sviluppo del pensiero leibniziano, a partire da quelli che lui stesso definisce – riferendosi alla produzione giovanile del pensatore di Lipsia (fino agli anni '70) – *first thoughts* (cap. 1), fino alla metafisica monadologica degli ultimi anni (capp. 8-9). Nei capitoli centrali compresi tra il secondo e il settimo tratta della produzione dei *middle years* (dalla fine degli anni '70 alla fine degli anni '90). Infatti, gli scritti e gli interessi leibniziani di questi anni sono centrali non solo cronologicamente, in quanto seguono quelli giovanili e precedono l'ultima produzione, ma anche rispetto ad una linea genetico-evolutiva del suo pensiero. Tuttavia, questo periodo intermedio sarebbe un *genuine period* – come Garber lo definisce<sup>4</sup> – distinto da quello che lo precede e da quello che lo segue.

Nella sua ricostruzione Garber cerca di dimostrare che in questi anni di 'mezzo' Leibniz non sarebbe ancora approdato alla metafisica monadologica, quella che invece caratterizza gli ultimi suoi scritti e soprattutto la *Monadologie*, e che avrebbe costituito una metafisica basata sul concetto di sostanza corporea come unità estesa di materia e forma; tesi questa – già pubblicata in un articolo del 1985<sup>5</sup> – che ha suscitato più volte scalpore tra gli studiosi leibniziani.

Il primo e l'ultimo capitolo riportano entrambi degli estratti dalla lettera che Leibniz ha scritto da Vienna a Nicolas Remond, consigliere del duca d'Orléans a Parigi, il 10 gennaio 1714.<sup>6</sup> Garber, fa della lettera un punto di partenza e d'arrivo della sua analisi della produzione fisico-metafisica leibniziana, ma anche un luogo funzionale a verificare la sua tesi. Se da un lato nella lettera vede indicate le tappe salienti del percorso intellettuale dell'autore, dall'altro ne constata i limiti, in quanto in essa viene ricostruita – appunto – solo una parte di questo percorso: Leibniz non vi fa alcuna menzione dei suoi studi di logica, di linguistica, di storia, di teologia, di legge, né dei suoi incarichi di diplomatico e d'ingegnere.

<sup>3</sup> Introduzione in ANTONIO LAMARRA-ROBERTO PALAIA-PIETRO PAMPINELLA, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*, cit., p. X: «Testo fortunato come pochi altri nel complesso della tradizione filosofica europea, la *Monadologie* è presto assurta quasi ad emblema della filosofia dell'autore. Tradotta e commentata innumerevoli volte a partire dalla seconda metà del secolo scorso, sin dal suo apparire è stata vista come una sorta di breve *summa* della metafisica di Leibniz o come un'introduzione ai temi principali della sua filosofia. Essa è stata oggetto, nel secolo dei Lumi, di un dibattito filosofico assai intenso e non ha mai smesso di proporsi come testo di riferimento obbligato per la conoscenza e la comprensione del pensiero leibniziano, pur al variare delle chiavi di lettura e degli approcci interpretativi».

<sup>4</sup> Introduction in DANIEL GARBER, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, cit., p. XIX.

<sup>5</sup> DANIEL GARBER, *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years*, in Kathleen Okruhlik and James Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 27-130.

<sup>6</sup> Si veda G III 606.

Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New York, Oxford University Press, 2009, 428 pp.

Nell'estratto della lettera (citato da Garber nel cap. 1) Leibniz tratta della sua formazione, della sua conversione – come Garber si spinge a definirla (p. 3) – alla filosofia naturale,<sup>7</sup> del suo ritorno alla metafisica, e dunque del suo passare dal materiale al formale («du materiel au formel»):<sup>8</sup> Leibniz confessa chiaramente di essere approdato alla dottrina delle monadi – in particolare all'idea di quelle come le sole vere sostanze e alla loro distinzione rispetto alle cose corporee e materiali, in quanto meri fenomeni – grazie al suo ritorno alla metafisica e passando dalle «Mathematiques» a questa. Garber, dal canto suo, interpreta questo passaggio come diretto,<sup>9</sup> e forse volendo sottolineare quanta importanza e quanta influenza abbiano esercitato gli studi di fisica sulla dottrina monadologica – pur guadagnata «apres plusieurs corrections et avancemens de mes notions»,<sup>10</sup> per dirlo con le parole di Leibniz, o «step by step» (p. 3), per dirlo con quelle di Garber.

Garber nel primo capitolo ricostruisce il periodo tra gli anni '60 e '70, durante i quali Leibniz abbraccia una concezione di corpo d'influenza hobbesiana, e dunque una prospettiva strettamente meccanicistica; nel secondo indaga le nozioni di unità e d'individualità a partire dalla *Disputatio de principio individui* del 1663 fino alla corrispondenza con Antoine Arnauld (1686-1690) e alle discussioni di Leibniz con Michelangelo Fardella (1650-1718).<sup>11</sup> Nel terzo e quarto capitolo Garber ritorna al concetto di sostanza nel mondo fisico, in particolare analizza i concetti di corpo e di forza negli scritti degli anni '70, '80 e '90: segue la fondazione della 'nuova fisica' leibniziana dall'articolo del marzo 1686 degli «Acta eruditorum»<sup>12</sup> fino allo *Specymen dynamicum*.<sup>13</sup> Nel quinto, sesto e settimo capitolo mette a tema il recupero delle forme sostanziali da parte di Leibniz nella filosofia naturale, in particolare focalizza l'attenzione sulla nozione completa d'individuo,<sup>14</sup> sulla tesi della non comunicazione delle sostanze<sup>15</sup> e sulla connessione causale.<sup>16</sup> Ancora più nel dettaglio, il sesto capitolo tratta delle questioni teologiche del Regno di Dio e della causalità finale negli scritti compresi tra la seconda metà degli anni '70 e gli anni '90. Il settimo, che tratta dei 'fenomenalismi leibniziani', gioca un ruolo cruciale nella ricostruzione garberiana: Garber vi espone la sua tesi, secondo la quale negli anni '80 e fino a buona parte degli anni '90 Leibniz abbraccia una concezione del mondo fisico in quanto composto di sostanze intese come organismi e non semplicemente come menti.

<sup>7</sup> Nella lettera a Remond Leibniz racconta che verso i quindici anni passeggiando nel boschetto di Rosental, nei pressi di Lipsia, s'interrogava se mantenere o no le forme sostanziali e che alla fine avesse preso la decisione di cedere all'istanza meccanicista. Si veda G III 606.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> DANIEL GARBER, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, cit., p. 2: «It is especially noteworthy here that his account of how he came to the monadology seems to go *squarely* [direttamente] through his natural philosophy, a point to which I shall return a number of time below» (corsivo nostro).

<sup>10</sup> G III 606.

<sup>11</sup> L'incontro con il Padre dell'Ordine dei Frati minori Michele Angelo Fardella avviene nel 1690 durante il viaggio di Leibniz in Italia. Per lo scambio d'idee tra i due si veda: *Communicata ex disputationibus cum Fardella* (marzo 1690), A VI, 4 1666-1676.

<sup>12</sup> Si tratta della *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa Legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur*, «Acta eruditorum», marzo 1686, pp. 161-163, GM VI 117-119. Nell'articolo Leibniz contrappone al principio cartesiano della conservazione della quantità di moto l'idea che ciò che si conserva nel movimento sarebbe la *vis viva* (ciò che oggi chiameremmo energia cinetica).

<sup>13</sup> *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis*, «Acta eruditorum», aprile 1695, GM VI 234-254.

<sup>14</sup> Cruciale nella ricostruzione di Garber è ovviamente il notissimo § 8 del *Discours de métaphysique*, mentre lo sfondo è rappresentato dal carteggio di Leibniz con Antoine Arnauld.

<sup>15</sup> *Discours de métaphysique*, § 14.

<sup>16</sup> *Discours de métaphysique*, § 15.

CHIARA CATALANO

E questa concezione sarebbe il prodotto della visione del mondo fisico che Leibniz inizia a costruire a partire dagli anni '70. Diversamente, un cambiamento in qualche modo è introdotto – secondo Garber – da Leibniz nella misura in cui mutua dall'ambito teologico le forme sostanziali, al fine di risolvere le questioni relative all'unità e all'attività delle sostanze.

Nell'ottavo capitolo Garber prosegue analizzando il passaggio dalla concezione fisica delle sostanze corporee a quella monadologica delle sostanze semplici nell'ambito della produzione leibniziana degli anni '90. Propone un'attenta ricostruzione della 'scoperta' leibniziana delle monadi, una ricognizione sul primo utilizzo del termine *monas*,<sup>17</sup> sulla sua etimologia e sugli autori che l'avevano utilizzato prima di Leibniz. Il nono ed ultimo capitolo è dedicato all'analisi del concetto di sostanza in quanto monade, del rapporto tra le monadi, in quanto vere sostanze, e i corpi: Garber fa un resoconto dettagliato delle differenti concezioni di monade e di sostanze composte presenti negli scritti compresi tra il 1700 e il 1716 e ne conclude che tutte considerano le monadi come gli elementi ultimi delle cose, un «supplement» (p. 382) al mondo dei corpi piuttosto che un «replacement» (p. 383) di quello.

In conclusione, l'obiettivo della ricostruzione garberiana è di fermarsi proprio al punto da cui la mitologia leibniziana prende l'avvio, ossia alla *Monadologie*. Infatti, Garber non solo evita di considerarla come un *terminus ad quem*, ma anche come *terminus a quo*, e dunque esclude una lettura della produzione leibniziana già orientata dalla fortuna postuma dello scritto. Parafrasando la chiusa di Garber: questa è una storia che lui lascia raccontare ad altri!

---

<sup>17</sup> Come riferisce Garber, il termine monade («monas») è stato utilizzato da Leibniz per la prima volta nella lettera del 12/22 luglio 1695 indirizzata a de l'Hôpital: «La clef de ma doctrine sur ce sujet consiste dans cette consideration que ce qui est proprement une unité réelle, *Monas*» (A III, 6 451; corsivo nostro). Tuttavia, solo a partire dalla metà del 1697 – come scrive Garber (p. 337) – il termine entra a far parte a pieno titolo del vocabolario filosofico dell'autore.

Igor Agostini

**Gianluca Mori, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2010, 204 pp.**

Dopo l'*Introduzione a Descartes* di Giovanni Crapulli (Bari, Laterza, 1988) e il *Cartesio* di Ettore Lojacono (Milano, Le Scienze, 2000), per ricordare quelle che sono forse le migliori introduzioni generali a Descartes apparse in lingua italiana dopo la *Vita ed opere di Cartesio* di Eugenio Garin (Bari, Laterza, I edizione 1967), esce ora, per l'editore Carocci, il *Cartesio* di Gianluca Mori.

Il volume di Mori si affianca così, nell'offerta garantita dall'editore in ambito di materie cartesiane, all'*Introduzione alla lettura delle Meditazioni metafisiche* di Stefano di Bella (Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997) e al dizionario cartesiano in preparazione a cura di Giulia Belgioioso e Jean-Robert Armogathe, ma nella direzione specifica della biografia intellettuale.

Risulta difficile proprio per il suo stesso genere letterario fornire un resoconto esaustivo del libro, che ripercorre le tappe principali dell'evoluzione intellettuale del filosofo. Vale tuttavia la pena di richiamarle, riportando alla lettera i titoli dei sette capitoli di cui il testo si compone, onde offrire al lettore almeno il piano completo dell'opera: *Gli anni giovanili* (pp. 13-35); *Dalle Regole al Mondo* (pp. 37-72); *Il Discorso sul metodo* (pp. 73-106); *Le Meditazioni metafisiche* (pp. 107-149); *Obiezioni e Risposte* (pp. 151-196); *I Principi di filosofia* (pp. 197-232); *I frutti dell'albero* (pp. 233-267). Seguono una *Breve cronologia della vita e delle opere* (pp. 269-272) ed una *Bibliografia* (pp. 269-288) – quest'ultima, nella sua sinteticità, ben aggiornata e largamente utilizzata nel corso del lavoro.

Più facile, forse, è invece individuare la nota ispiratrice del libro ed enucleare i punti specifici cui l'autore sembra dare maggior rilievo. Quanto a questi ultimi, rileverei, in sequenza, l'insistenza sul discepolato da Beeckman (pp. 19-20); sulla crisi filosofica che è alla base dell'abbandono del progetto delle *Regole* (pp. 53-54); sulle *Meditazioni* come luogo di mediazione fra due poli opposti della riflessione del filosofo, uno umanistico ed uno teocentrico (p. 69); sull'esposizione di *Meditazioni*, *Obiezioni*, *Risposte*, la cui analisi costituisce senz'altro la parte più sviluppata del libro e, probabilmente, la più estesa fra quelle disponibili in lingua italiana all'interno delle biografie cartesiane (pp. 107-196); sulla teoria della sostanza che costituisce un'elaborazione teorica originale rispetto alla metafisica del 1641 (p. 203); sulla comprensione dell'uomo come «l'ultima, grande, sfida, di Cartesio» (p. 238).

Ma, più che al peso delle singole analisi, occorre forse richiamarsi all'ispirazione fondamentale da cui muove il libro di Mori: che è quella non solo nell'inestricabilità, in Descartes, di esistenza e pensiero, biografia e filosofia, dimostrata dall'epistolario che l'autore tiene costantemente presente nella sua ricostruzione e sulla cui importanza insiste esplicitamente (p. 10); ma anche, e soprattutto, quella del «movimento continuo» del pensiero cartesiano, per cui «non nella perfezione sistematica, dunque, ma proprio nell'ampiezza oscillatoria dei suoi movimenti interni, e soprattutto nella profondità della sua

IGOR AGOSTINI

interrogazione teoretica, capace di sovvertire credenze stabilite, ma anche di rimettersi continuamente in gioco, va cercata la cifra del cartesianismo» (p. 11).

Si tratta di un punto di vista che chi scrive condivide in pieno (e di cui sarebbe auspicabile una traduzione in studi specifici per le singole questioni che da tempo dividono gli studiosi e che raramente sono state oggetto di un'indagine diacronica), così come l'insistenza su più di un punto, nella ricostruzione delle problematiche metafisiche di Descartes: la diversità del percorso argomentativo seguito nelle *Meditazioni* rispetto alla quarta parte del *Discorso* per la determinazione dell'essenza dell'io (pp. 119-120); la sottrazione di diritto degli assiomi metafisici al dubbio della prima meditazione e la complementare attribuzione al principio di causalità (nelle sue differenti formulazioni) di un sicuro statuto fondazionale, non bisognoso di garanzia ulteriore a quella del *lumen naturale*, sia rispetto al *cogito* sia rispetto alla dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio (p. 125); l'essenzialità, all'impalcatura della quarta meditazione, di due concezioni della libertà, spontaneità ed indifferenza (pp. 132-133); l'irrinunciabilità di una lettura delle *Meditazioni* mediante il riferimento alla veracità divina (p. 128, nota n. 64); l'assenza, di contro, nell'opera (ma non nelle *Risposte*), della teoria della creazione delle verità eterne (p. 137; ma cfr. anche p. 71), a fronte, peraltro, della sua persistenza diacronica e della sua progressiva espansione, rispetto alla formulazione del 1630, dall'ambito delle verità matematiche a quello delle verità metafisiche – ma non a quello della fisica (p. 56); l'esisto «aporetico, se non tragico» della sesta meditazione, con l'affermazione della realtà del male fisico, sfuggita ai primissimi lettori di Descartes, ma poi esplosa in Malebranche e in Bayle (p. 149). Nell'analisi delle *Risposte*, segnalerei, fra gli altri punti, l'insistenza sulla formulazione che in esse subisce la concezione cartesiana dell'idea, con il progressivo allargamento del campo semantico della stessa, a partire dalle *Seconde risposte*, dal contenuto rappresentativo agli atti mentali nel loro complesso (p. 163) – esempio paradigmatico del punto di vista complessivo che, come si rilevava, orienta il lavoro di Mori –, ma anche l'attenzione del tutto particolare dedicata alle *Settime obiezioni e risposte* (pp. 189-196), dei cui principali nodi concettuali è data una sintesi particolarmente efficace.

Vi sono poi anche alcune questioni filologiche, con cui Mori si confronta e che sembra opportuno richiamare, seppur brevemente: l'identificazione dell'*Hyperaspistes* con Mersenne, proposta a suo tempo da Sergio Landucci (*Contributi di filologia cartesiana*, «Rivista di storia della filosofia», LVI, 2001, pp. 5-23) e pienamente accolta e rilanciata da Mori attraverso ulteriori argomenti (p. 160, nota n. 29); la discussione sul *terminus ad quem* della *Ricerca della verità* (p. 194, nota n. 61); la questione dell'autore anonimo dell'ampia lettera-prefazione delle *Passioni dell'anima*, a proposito della quale Mori, contestando le tradizionali ipotesi (Picot e Clerselier), accoglie l'identificazione in Descartes proposta da Hiram Caton (*Descartes' anonymous writings. A recapitulation*, «Southern Journal of Philosophy», X, 1982, pp. 299-311) ed avanza un nuovo argomento (p. 248, nota n. 60); e, soprattutto, l'identificazione in Thomas Hobbes dell'anonimo autore della lettera a Descartes del 19 maggio 1641.

Non è questa la sede opportuna per entrare nel merito delle ipotesi di Mori, che si basano in prevalenza su argomenti di carattere concettuale, e delle quali è auspicabile, invero, la discussione nelle sedi opportune (intanto, l'ultima ipotesi è stata organicamente sviluppata dall'autore nell'articolo *Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito segreto*, «Rivista di storia della filosofia», 2010, n. 2, pp. 229-246). Qualche

Gianluca Mori, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2010, 204 pp.

parola in più potrà, invece, essere spesa, prendendo spunto proprio dal libro di Mori, sui *desiderata* che ancora si impongono rispetto ad una biografia intellettuale «ideale» di Descartes, se mai un giorno una ne vedrà la luce. Fra di essi mi sembrano imprescindibili, senza alcuna pretesa di completezza, la necessità di un'analisi articolata, oltre che del *Discorso*, anche degli *Essais* che l'accompagnano e che esso – come lo stesso Mori sottolinea (p. 73) – doveva semplicemente introdurre; la storia redazionale della prima e della seconda edizione delle *Meditationes*, accuratamente ricostruita da Giovanni Crapulli (*La rédaction et les projets d'édition des Meditationes de prima philosophia de Descartes*, in «Les études philosophiques», 1976, n. 4, pp. 425-441 e *La seconda edizione delle Meditations de prima philosophia di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641)*, in *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno, Il seminario*, a cura di G. Crapulli, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, pp. 75-111), ma ora bisognosa di un'integrazione dopo la scoperta, da parte di Erik-Jan Bos, presso la *Charles Roberts Autograph Letters Collection* dell'Haverford College, di una lettera di Descartes a Mersenne datata 27 maggio 1641; l'importanza complessiva, che va ben al di là di quella di testi di controversia, o anche di quella degli elementi filosofici, per quanto rilevanti, in esse emergenti (e su cui talvolta si è puntato per riproporre questi testi all'attenzione generale degli studiosi) – dell'*Epistola a Dinet* e, soprattutto, dell'*Epistola a Voezio*, di cui ancora, nella recente edizione francese a cura di Th. Verbeek (*La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988), era completamente soppressa la VI parte, la più estesa e, forse, più importante dell'opera intera, reintegrata solo nella recente edizione delle opere di Descartes a cura di Giulia Belgioioso (*René Descartes. Opere. 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009). Infine, ma direi soprattutto, urge una presa di posizione definitiva sul valore da attribuire alla *Vie de Monsieur Descartes* (1691) di Adrian Baillet, opera che resta una fonte unica per la ricostruzione non solo di ampi tratti della vita di Descartes, ma anche di molti dei suoi scritti, ed in primo luogo delle lettere, come confermano, dopo l'edizione nazionale francese Adam-Tannery, le più recenti edizioni dell'epistolario cartesiano, quelle parziali nederlandesi (*The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, ed. by E.-J., Utrecht, Zeno, 2002; *The Correspondence of René Descartes. 1643*, ed. by T. Verbeek, E.-J. Bos, J. van de Ven, Utrecht, Zeno, 2003) e quella integrale italiana (*René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, 2009<sup>2</sup>). Su questo punto, difatti, si registra ancora una singolare divergenza fra gli studiosi: con l'inappellabile giudizio di Mori (cfr., in particolare, pp. 13, 19, 34, 35, nota n. 70), che del resto non fa altro che portare all'estremo le riserve di una autorevole tradizione (a cominciare da Charles Adam, *Vie et oeuvres de Descartes. Etude historique*, Paris, Cerf, 1910 (poi = AT XII), pp. iii-ix), contrasta singolarmente quello, più moderato di Henri Gouhier (*Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958, p. 20) e di Giovanni Crapulli (*Introduzione*, cit., pp. 5-6), per cui la fonte Baillet «anche se non sempre attendibile», tuttavia «rimane fondamentale». È una questione che non dovrà essere elusa e che solo il vaglio di un'analisi sistematica della *Vie* e delle fonti addotte volta volta da Baillet a sostegno della sua ricostruzione potrà dirimere, forse definitivamente.

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

Maria Cristina Fornari

**Giuliano Campioni, *Nietzsche. La morale dell'eroe*,  
Pisa, ETS, 2009, 154 pp.**

Il volume di Giuliano Campioni, *Nietzsche. La morale dell'eroe* (ETS, Pisa 2009) raccoglie tre ampi e articolati saggi dedicati al controverso tema dell'eroismo in Nietzsche, su cui l'autore – curatore dell'edizione italiana delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche per le edizioni Adelphi (Milano) – ha avuto modo di riflettere in diverse occasioni. I primi due saggi dedicati rispettivamente a «Agonismo “inattuale” e critica della “morale eroica”» e a «Socrate *monstrum*: eroismo e decadenza», sono già apparsi, ma vengono qui arricchiti, rivisti e aggiornati nei riferimenti. Il terzo saggio, «Le ombre di Dio», è inedito. Il volume, completato dalla traduzione inedita del giovanile *Über das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions*, è dedicato alla memoria dell'amico e collega Sandro Barbera, le cui attente ricerche hanno gettato luce sulla forte presenza del tema dell'eroismo nella fortuna e nel culto di Nietzsche, dalle prime, mirate agiografie della sorella Elisabeth, fino alle interpretazioni agonali e guerriere della prima metà del secolo scorso.

Si può infatti affermare che quella del mito “eroico” sia una figura consolidata nella storiografia nietzscheana, «che, in molte direzioni e in diversi momenti, in più modi e accentuazioni, ha comunque caratterizzato la fortuna e talvolta perfino il culto del filosofo» (pp. 8-9). Il volume di Campioni, alla luce del lavoro storico-filologico legato soprattutto all'edizione Colli-Montinari, si incarica anche in questa occasione di chiarire e meglio definire categorie filosofiche centrali della riflessione di Nietzsche, del suo stile di pensiero, dei movimenti interni al suo percorso. Ciò che emerge è, da un lato, il duplice, originale atteggiamento nietzscheano di assimilazione e di distacco dalle immagini proposte dalla sua epoca – il tema dell'eroismo appare un termine di confronto continuo e centrale che permette al filosofo di differenziare la propria posizione dalle molte morali “eroiche” contemporanee, da Carlyle a Gobineau, da Wagner a Baudelaire, di cui Campioni rende ampiamente ragione; dall'altro, la caratterizzazione di Nietzsche come l'«opposto di una natura eroica» – così il filosofo dice di sé, nell'autobiografia *Ecce homo* (1888): il che non mancherà di stupire quei lettori poco accorti che credono di dover trovare, nel profeta di Zarathustra, accenti fanatici e slogan roboanti.

Il primo capitolo percorre il tema dell'eroismo in Nietzsche, mettendone in luce i mutamenti, dal periodo giovanile fino alla critica radicale. Il fanciullo affascinato dalle cronache di guerra e ammiratore dell'arte militare si trasforma ben presto in giovane erudito, studioso degli

MARIA CRISTINA FORNARI

eroi della tradizione classica e delle saghe della mitologia nordica e germanica. Se fin dai primi anni è forte il fascino esercitato dalle figure eroiche di primitiva e selvaggia grandezza (Campioni ripercorre l'attività già fervida del giovane Nietzsche, che tenta composizioni drammatiche, poetiche, musicali dedicate ai protagonisti del mito e dell'immaginario romantico, da Medea a Sigfrido, da Ermanarico a Prometeo) e se è vero, come Campioni bene illustra, che i primi aneliti di "liberazione" – fin dagli anni della scuola di Pforta, con l'abbandono della tradizione e della fede dei padri – si avvalgono di figure prometeiche e di ribellione (fra tutte il *Satana* di Milton e il byroniano Manfred), nel Nietzsche maturo «la filosofia dello spirito libero dissolve, con le certezze metafisiche, ogni propensione verso una morale eroica che può arrivare all'estremo ascetico sacrificio di sé» (p. 9). Questo percorso prende forma in particolare negli anni immediatamente successivi alla "metafisica dell'arte", nei quali Nietzsche si confronta con Wagner e Schopenhauer in merito all'illusione, al mito e alla centralità del genio/eroe. Se la *Nascita della tragedia* è anche azione sul presente a favore di un'operazione di rinascita culturale, che vede la distruzione e dissoluzione dell'individualità eroica in un'unità metafisica superiore (analoghi meccanismi di illusione si trovano in Renan, ma naturalmente è Wagner l'interlocutore principale), Nietzsche in seguito vedrà in questo atteggiamento agonistico e inattuale un'espressione di gioventù, ma anche di reale debolezza: «Il mito, il pensiero "impuro", la religione e anche l'arte, succedanea della religione – in quanto "narcotici" e "medicine inferiori" – non possono più essere i fondamenti della nuova civiltà» (p. 36). Ancor più, proprio il rapporto critico con Wagner apre a Nietzsche la via alla comprensione dell'eroismo come soggetto della modernità nel suo rapporto con la decadenza. Altri "eroi modernissimi", sui quali Nietzsche appunta il proprio occhio psicologico, sono Hugo, Michelet, Baudelaire, Gobineau: sulle orme di Bourget, Nietzsche ne sottolinea la pronta fuga nell'ideale, nell'allucinazione, per la loro patologica incapacità di dominare il caos delle sensazioni.

Un problema analogo – come ricorda il *Crepuscolo degli idoli* in uno dei suoi capitoli più noti – attanagliava Socrate, *monstrum in fronte, monstrum in animo*, costretto ad "inventare" la dialettica per disciplinare i propri istinti. Proprio alla complessa figura di Socrate è dedicato il secondo saggio del volume, che mostra i diversi contesti, fortemente modificati, in cui il filosofo greco appare per Nietzsche quale riferimento continuo e imprescindibile («Socrate – lo confesso – mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui»). Se a Socrate, nel periodo giovanile, Nietzsche preferisce senz'altro lo scienziato Democrito – al quale il socratismo si oppone come filosofia «individualistica e eudemonologica», alla ricerca implausibile della felicità – già nella *Nascita della tragedia* Socrate viene presentato quale araldo e «mistagogo della scienza», padre del razionalismo scientifico e prototipo dell'uomo teoretico, capace, come sappiamo, di distruggere l'equilibrio realizzato nella tragedia classica tra il principio dionisiaco e la bella forma apollinea. In *Umano, troppo umano* Socrate diviene prevalentemente il saggio «scrutatore di anime» e maestro di vita quotidiana, e la dialettica "arte divina" segno

Giuliano Campioni, Nietzsche. *La morale dell'eroe*, Pisa, ETS, 2009, 154 pp.

di emancipazione individuale; per assumere infine, negli ultimi scritti, i forti contorni del “tipo” della decadenza, la cui prima caratterizzazione è il tratto fisiognomico, cui Nietzsche attribuisce un diverso significato a seconda del contesto (le fonti di Nietzsche spaziano dalla classicità alla psicologia positivista, da Aristosseno e Senofonte, a Féré, passando per Montaigne). Quello che, in precedenza, era stato visto positivamente come anima plurale e complessità di istinti diventa ora – in sintomatico rovesciamento – espressione di volontà debole e di decadenza fisiologica: si riprendono i termini de *La nascita della tragedia*, segno che la parabola socratica rappresenta uno degli elementi mediante i quali Nietzsche riscatta progressivamente la dimensione profonda-istintuale, al di là del mondo delle convenzioni e dell’astrazione che segnano la cultura moderna.

Il mondo moderno è caratterizzato dal caos, dall’incapacità di dominare la pluralità di forme e forze che lo compongono: ma anche dalle “ombre di Dio”, cui è dedicato il terzo saggio del volume. «Nietzsche più volte è ricorso all’immagine dell’ombra (delle ombre) dell’eroe della storia o del pensiero che agisce con forza sul presente: questo a partire da Socrate la cui azione (al di là dei contorni reali della figura) domina la modernità» (p. 123): ma “ombre” sono anche quelle risonanze istintuali e culturali che continuano a persistere e ad affettare il mondo moderno, una volta che la loro fonte diretta si è estinta («Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un’immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. – E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!»: *Gaia scienza*, 108). “Ombra” è la *metafisica*, la cui «cosa in sé» è un mero depotenziamento del Dio unico e segue e sviluppa – non precede – la religione monoteista (qui Campioni mostra la discussione di Nietzsche, tra gli altri, con Mainländer e Hartmann, mediata da Heine); “ombra di Dio”, la più nascosta, è la morale del sentimento altruistico che unisce i liberi pensatori del positivismo (il riferimento esplicito è a Comte e Mill) alla debolezza cristiana propria dei romantici tradizionalisti, di cui Nietzsche intuisce l’intimo legame. Anche in questo caso molteplici le fonti e i riferimenti, esplicitati da Campioni, tra i quali interessante e inedito si rivela l’antipode Joseph Joubert, strenuo difensore «di Dio dalle ombre di Dio – dalle traduzioni metafisiche della religione che avanzano impetuosamente in quegli anni» (p. 130): un importante aforisma di *Aurora* (132) si presenta come un commento ad una sua non esplicitata citazione. Tra la pluralità di molteplici, nuove religioni senza Dio, Nietzsche mette in guardia anche dai pregiudizi e dagli antropomorfismi che caratterizzano le cosmologie e le scienze della natura della sua epoca: mostrandosi attento conoscitore del panorama scientifico contemporaneo, Nietzsche si confronta tra gli altri con Caspari, Hartmann e Dühring (importante, per altri versi, il confronto con Guyau, di cui Campioni si occupa ampiamente), stigmatizzando visioni del mondo teleologiche e moralmente orientate e opponendovi la sua dottrina dell’eterno ritorno, un divenire innocente nel suo radicale immanentismo.

La lotta contro le “ombre di Dio”, intrapresa a partire dalla filosofia dello spirito libero e più intensa negli anni ‘80, è condotta in particolare nello *Zarathustra*, le cui figure del IV libro

MARIA CRISTINA FORNARI

sono chiari emblemi di una sorta di eroismo decadente, di cartapesta, proprio della modernità. Gli “uomini superiori”, la cui sofferenza e lacerazione sono un aspetto della grande crisi che ha la sua origine nella morte di Dio («la figura del “decadente” dopo la morte di Dio che con la sua fine prepara il rovesciamento dei valori e la via all’individuo sovrano», p. 69), non sono una risposta adeguata di fronte alla nuova e disarmante condizione della modernità: la è, piuttosto, il superuomo, di là da venire e che Nietzsche invita con forza a non considerare un perfezionamento evolutivo del tipo umano, né un essere superiore dai tratti eroici e tirannici. Il superuomo si mostra come il custode di quella “visione prospettica” che rappresenta l’esito del pensiero più maturo di Nietzsche («Argo dai 100 occhi»): la sua ottica plurale è proprio l’opposto di chi cerca di imporre una lettura unidirezionale dei propri valori e dei propri affetti. È questa sorta di sperimentazione con se stessi, alla fine di ogni certezza preconstituita e di ogni rassicurante teleologia, a costituire il “tratto eroico” del tipo superiore: Nietzsche la riconosce in Byron, in Goethe, ma anche nei “poeti-filologi” del Rinascimento e non certo negli “uomini della violenza” di certe letture fuorviate. Come Campioni insegna, e non solo con questo volume, non è più possibile fraintendere e semplificare ciò che Nietzsche, in *Ecce homo*, indica come «un tipo ben riuscito al massimo grado», una specie superiore di uomo che ha in sé i tratti della potenza: niente affatto un «mezzo santo», un «mezzo genio» o addirittura un «eroe», quanto piuttosto una natura affermatrice, capace di accogliere in sé e dare forma armonica a quel caos di istinti e sollecitazioni che vengono a caratterizzare, da ogni direzione dello spazio e del tempo, quell’«ammasso di contraddizioni» che noi stessi siamo.

Carlotta Santini

**Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di Vivetta Vivarelli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 464, Einaudi, 2009, LXXXVIII + 287 pp.**

A 22 anni dalla ormai classica traduzione di Sossio Giametta (Adelphi 1977), Vivetta Vivarelli propone oggi una nuova versione del fondamentale testo nietzscheano. Come è noto *La nascita della tragedia* costituisce non soltanto l'esordio filosofico del giovane Nietzsche, ma rappresenta anche una delle opere capitali del suo pensiero, nonché una delle più discusse e criticate. Vivetta Vivarelli unisce le competenze del traduttore di professione a quelle dello specialista, e ci offre così un'edizione nuova e pregevole, sia dal lato della traduzione, che da quello dell'apparato critico. Le differenze più marcate dalle correnti edizioni dell'opera, sono evidenti nella ricchezza dell'apparato di note e di approfondimenti critici, indispensabili per un testo dalla trama complessa e ricchissima di riferimenti colti come la *Nascita della tragedia*. Ciò che distingue in particolare il lavoro della Vivarelli, sia nella traduzione che nell'apparato che le fa da corona, è la volontà di restituire al testo nietzscheano tutta la ricchezza dei suoi molteplici rimandi alla cultura antica e al panorama di studi a lui contemporaneo. In questo modo il testo ne guadagna in chiarezza ed anche il lettore meno uso alle complesse dinamiche culturali dell'Ottocento, può portare avanti un percorso più consapevole all'interno dell'opera.

Il volume si apre con una lunga e ricca introduzione della curatrice (pp. LXXXVIII), un vero e proprio saggio articolato in 15 brevi capitoli, con a conclusione una nota al testo e alla traduzione. In questa introduzione Vivetta Vivarelli dà conto delle condizioni materiali dalle quali l'opera è risultata, la sua genesi, le vicende editoriali, ed in particolare l'edizione del 1886, con la nota sostituzione della *Prefazione a Richard Wagner* con quello che è ancora oggi uno dei testi filosofici nietzscheani più controversi, il *Tentativo di un'autocritica*. Trovano ampio spazio le vicende biografiche che fanno da sfondo alla creazione dell'opera, dagli anni dell'insegnamento universitario di Basilea, al rapporto con Wagner, dalla guerra franco-prussiana fino alla prima crisi aperta col mondo accademico dopo gli attacchi del giovane filologo Wilamowitz. Vivetta Vivarelli affronta poi alcune delle tematiche centrali del libro discutendone criticamente le fonti dirette e le influenze culturali. Tra queste quelle ben note di Wagner e Schopenhauer, ma anche le meno conosciute fonti filologiche: da F. Ritschl, K. O. Mueller, e gli Schlegel, a Paul Yorck von Wartenburg, F. Creuzer e Jacob Bernays. Un breve capitolo è dedicato alla influenza di Goethe e al ruolo che il suo *Faust* gioca come modello per la nuova definizione della figura del filologo.

CARLOTTA SANTINI

Tra i temi dell'opera affrontati e commentati nell'introduzione compaiono inoltre quelli classici della distinzione tra apollineo e dionisiaco, la decadenza della tragedia, la teoria della musica wagneriana. Interessante la sezione nella quale la Vivarelli analizza il rapporto tra Nietzsche e la musica del Rinascimento e l'opera italiana. Nel suo complesso questa introduzione, oltre a offrire una buona preparazione alla lettura ragionata del testo, presenta anche molti spunti bibliografici in nota: riferimenti alla letteratura primaria sugli studi classici, ma non solo, e una aggiornata letteratura secondaria.

Ma forse è la traduzione il luogo dove più marcatamente si avvertono le innovazioni rispetto alle precedenti edizioni della *Nascita della tragedia*. Vivetta Vivarelli propone delle scelte di traduzione molto chiare e decise, alle volte in contrasto con le traduzioni che l'hanno preceduta. Il criterio usato per questo genere di cambiamenti, soprattutto quando riguardano concetti centrali nella filosofia di Nietzsche, è soprattutto quello della coerenza interna del testo (rispetto anche alla differente cronologia dell'*Autocritica*) e del riconoscimento, quando vi siano, dei riferimenti culturali esterni. Un esempio evidente di questo approccio è la traduzione dell'importante concetto tedesco di *Erlösung*, reso da tutti i traduttori precedenti come 'liberazione' e tradotto invece, con una decisa presa di posizione dalla Vivarelli con 'redenzione', che è il suo significato più proprio. A giustificare un termine così smaccatamente cristiano in un contesto come quello dell'*Autocritica* nietzscheana, interviene il riferimento necessario alla *Erlösung* secolarizzata di Schopenhauer. Il termine rivela così una complessità ed una ricchezza di riferimenti, e di potenziali problematiche, che altrimenti risultavano inavvertibili. In altri casi la traduzione si mantiene quanto più possibile aderente alla pienezza del significato tedesco, senza abbandonarsi a delle perifrasi, in modo da mostrare chiaramente lo svilupparsi dell'argomentazione di Nietzsche. Si riscopre così, in questo testo spesso ritenuto troppo complesso ed involuto, una chiarezza quasi didascalica, un'argomentazione che procede dichiarando ogni passo, e che si fa seguire facilmente anche dal lettore meno attento. Questa volontà di aderire al testo non fa però rimpiangere la cura veramente magnifica della traduzione italiana di Giametta e mantiene quello stile letterario ed ispirato che fa della *Nascita della tragedia* un capolavoro non solamente filosofico.

Accompagna la traduzione un ricco apparato di note, nel quale Vivetta Vivarelli conduce ancora una volta un commento critico di alcuni passi, riportando le fonti ed i riferimenti in maniera esaustiva. Da questo punto di vista l'edizione Einaudi della *Nascita della tragedia* è sicuramente l'unica a fornire un così vasto apparato all'opera. Al saggio introduttivo e all'apparato di note si unisce un'antologia di 40 pagine in appendice. In questa antologia trovano spazio brani di testi<sup>1</sup> che testimoniano dello sviluppo del pensiero dell'autore nel periodo di composizione dell'opera, ma anche brani di altri autori che furono a quel tempo un costante riferimento per Nietzsche. Sono presenti alcuni estratti dalle *Lezioni di Basilea* dello stesso Nietzsche, i corsi cioè che tenne

---

<sup>1</sup> Là dove i testi non erano mai stati tradotti prima in Italiano, la traduzione è di Barbara Di Noi.

Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di Vivetta Vivarelli, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 464, Einaudi, 2009, LXXXVIII + 287 pp.

all'Università di Basilea dal 1869 al 1879, alcune lettere, e alcuni brani da K. O. Mueller, A. Feuerbach, J. Bernays, P. Yorck von Wartenburg, Richard Wagner, E. Hanlick. L'interesse di queste appendici si comprenderà maggiormente quando si consideri quanto poco testi come quelli delle Lezioni o altri presentati dalla curatrice, siano visitati dagli studi nietzscheani contemporanei. Introdurre brani tradotti di tali opere è un ottimo stimolo ed una buona guida per chi volesse portare avanti degli approfondimenti. A concludere l'apparato critico dell'edizione, un dettagliato indice dei nomi presenti nel testo e negli apparati agevola la consultazione.

L'edizione Einaudi della *Nascita della tragedia* curata da Vivetta Vivarelli è dunque una pubblicazione che va a colmare un vuoto nella tradizione di questo testo. Il capolavoro di Nietzsche viene ripresentato ai lettori contemporanei in una veste rinnovata, attraverso un linguaggio più moderno, ma sempre rispettoso dello stile e della bellezza dell'originale. Gli apparati, l'introduzione, le note e le appendici, offrono un materiale complementare alla lettura ed alla comprensione del testo per ogni genere di lettore, da quello semplicemente interessato ad avvicinare per la prima volta Nietzsche, a chi invece vi si accosti già da specialista.

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

Mara Montanaro

***Differenza e Relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero, a cura di Lorenzo Bernini, Olivia Guaraldo, Verona, Ombre Corte, 2009, 175 pp.***

La pubblicazione in Italia di questa raccolta di saggi a più voci, edita da Ombre Corte e intitolata *Differenza e Relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, si iscrive in un clima di riscoperta e rivalutazione del pensiero della filosofa americana che interessa contemporaneamente l'Italia e la Francia.

Partendo dalle posizioni delle due pensatrici e dai loro terreni di dialogo, soprattutto sulla questione della vulnerabilità, della fragilità e della relazionalità del soggetto, le autrici e l'autore dei saggi (Monia Andreani, Lorenzo Bernini, Irene Borgna, Olivia Guaraldo, Alasia Nuti) affrontano alcune questioni politicamente centrali della contemporaneità.

I saggi, pur non imprimendo una svolta, o un cambiamento radicale – tanto da farci parlare di una prima e di una seconda Butler – denotano sicuramente un cambiamento di prospettiva rispetto a *Scambi di Genere* (pubblicato in Italia nel 1990) o ai saggi scritti dopo l'11 settembre del 2001 raccolti in *Vite precarie*, nei quali l'autrice proponeva un'analisi rigorosa sul progressivo sganciamento del potere politico dalla soggezione alla legge, sul crollo dello Stato di diritto, sul passaggio di sovranità giustificato dall'emergenza antiterroristica.

In tale raccolta si condensano gli interessi attuali dell'autrice e si iscrive il terreno di dialogo con Adriana Cavarero.

Butler si sofferma, dunque, proprio sulla centralità della relazione e dell'interdipendenza tra soggetti come unica possibilità di riscatto dalla distruttività del mondo, basato sul nazionalismo, sulla guerra, sulla divisione tra vite degne di essere vissute e vite che non godono di tale riconoscimento.

Come evidenzia anche Olivia Guaraldo nell'*Introduzione*, tale raccolta di saggi è solo il secondo testo pubblicato in Italia dedicato al pensiero di Judith Butler: il primo è dello scorso anno, *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, a cura di Monica Pasquino e Sandra Plastina, e pur non essendo un'opera di fedele ricostruzione monografica del pensiero dell'autrice (come, ad esempio, il saggio di Lorenzo Bernini), tuttavia risulta importante nella misura in cui riassume, indaga e critica lo sviluppo del pensiero di Butler; questo testo è stato seguito, a pochi mesi di distanza, dalla pubblicazione in Francia di Judith Butler, *Trouble dans le sujet, trouble dans le normes*, a cura di Brugère e Le Blanc, che è al contrario una ricostruzione del pensiero butleriano.

MARA MONTANARO

Tornando ora alla nostra raccolta, va precisato, come fanno gli stessi saggi, che, se di femminismo si tratta nella posizione comune degli interventi, di femminismi al plurale è necessario parlare per rendere produttivo il confronto tra Adriana Cavarero e Judith Butler.

Le due filosofe appartengono, pur continuando a restare problematico comprimere in macro-aree le articolate e mobili posizioni dei femminismi, a due differenti tradizioni: la prospettiva delineata da Adriana Cavarero si inserisce nel cosiddetto ‘pensiero della differenza sessuale’ erede del femminismo francese; le tesi di Judith Butler, invece, nel solco tracciato da quella tradizione di area anglofona che si rifà ad una matrice post-strutturalista.

Ciò che le accomuna, in particolar modo dopo l’11 settembre 2001, è la teorizzazione di un’etica pacifista, ma soprattutto la messa in discussione della modalità con cui la tradizione occidentale ha pensato il soggetto, per elaborare una nuova e originale ‘ontologia dell’umano’.

Tale nuova ontologia del presente – contrassegnata dalla fragilità, dall’esposizione del sé all’altro, dalla relazionalità – ruota, a mio avviso, attorno alla nozione di vulnerabilità, si sofferma sulla precarietà delle vite, sulla responsabilità che ci lega agli altri e sulla dipendenza della nostra vita dal riconoscimento dell’altro.

*Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, saggio di Olivia Guaraldo è una ricostruzione del pensiero sia di Butler sia di Cavarero che cerca di tracciare un possibile filo rosso che dagli esordi femministi arrivi sino al presente e alla riflessione di entrambe sulla vulnerabilità e sull’etica.

La tesi di fondo dell’autrice è che in entrambe ci sia una sostanziale continuità di tematiche e di modalità di indagine, arricchita dal mutuo confronto, ma soprattutto dal coraggio di ciascuna nel volersi misurare teoreticamente col presente e le sue trasformazioni; e che ci siano anche delle differenze sostanziali, la più importante e significativa delle quali concerne il modo in cui entrambe concepiscono la trasformazione sociale, il delicato rapporto relazione-comune, la questione della vulnerabilità individuale e sociale.

Per Butler vivere significa vivere politicamente, in relazione al potere, in relazione agli altri, nell’atto di assumersi la responsabilità di un futuro che è collettivo; dunque la possibilità di trasformazione sociale si radica nella possibilità di modificare in comune i paradigmi di pensabilità e vivibilità dei soggetti.

Per Cavarero, invece, la dimensione collettiva del «noi» è carica di ambiguità: solo le unicità incarnate sono sinonimo di politica, in una dimensione relazionale concreta fra l’io e il tu. Ciò che invece Butler valorizza è proprio una politica situata all’incrocio di un regime impersonale di predicazione del soggetto e di una dimensione relazionale che eccede la relazione diadica concreta fra l’io e il tu, in cui il «chi» è preceduto e trasceso da un orizzonte linguistico e normativo.

Il volume si chiude con un dialogo tra le due pensatrici, *Condizione umana contro natura*, testimonianza di un’ulteriore e incolmabile differenza: il ruolo che ciascuna attribuisce alla psi-

Differenza e Relazione. *L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di Lorenzo Bernini, Olivia Guaraldo, Verona, Ombre Corte, 2009, 175 pp.

coanalisi. La psicoanalisi che risulta essere ineliminabile, è per Butler «una delle teorie più interessanti del Novecento», per Cavarero, una tra le altre.

Ciò che emerge è la modalità che entrambe hanno di fare filosofia, non come puro esercizio intellettuale, ma come occasione per ripensare l'etica e soprattutto la politica, come occasione per rileggere il soggetto con le tradizionali pretese di autonomia e di onnipotenza, facendo i conti col presente, lavorando a nuove categorie sulla base dell'idea, condivisa da entrambe, che la vulnerabilità, l'interdipendenza, l'es-posizione costitutiva del soggetto siano la base di una politica non violenta.

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

Arianna Lodeserto

**Marisa Forcina, *Rappresentazioni politiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2009, 138 pp.**

Il pensiero femminista è stato probabilmente uno dei percorsi novecenteschi più fraintesi dal chiacchiericcio del senso comune. Si attaccano le sue contraddizioni invece di scorgere in esse le scosse attive di un pensiero, tuttora *in fieri*, guidato da urgenze tangibili, si considera ristretto il suo punto di vista invece di utilizzarlo come focale privilegiata per criticare categorie politico-sociali abusate, per ritrarre la nostra volontà di non riconoscerci, o di dirci altrimenti.

È sempre difficile, data la complessità e la ricchezza del pensiero politico, artistico e filosofico proposto dalle donne nell'ultimo secolo, dare di esso una sintesi complessiva o fornire un taglio decisivo. Altrettanto difficile è proporre l'incontro tra diverse rappresentazioni della donna, quelle elaborate dalle espressioni artistiche, dalla filosofia d'accademia, dalla politica parlamentare ed extraparlamentare, dai collettivi autorganizzati, come se queste voci formalmente così diverse non manifestassero risposte possibili ad esigenze molto spesso comuni. Il saggio di Marisa Forcina, *Rappresentazioni politiche della differenza*, espone una buona sintesi attraverso il metodo della differenza, che «articola e riporta» senza assicurare con identità statuarie e infrangibili, senza confortarci prevedendo a quale gruppo dovremmo appartenere.

Statistiche alla mano, l'autrice, docente di Storia del pensiero politico, da anni impegnata in prima persona nelle pari opportunità, analizza la presenza politica femminile in diversi settori lavorativi e in particolari momenti storici, soffermandosi sulle varie rappresentazioni della donna nell'economia, nella favola cinematografica, nella politica internazionale, nella letteratura, per esaminare il senso politico di tale presenza femminile. Viene affrontata, in primo luogo, la spinosa questione dell'identità femminile, indagine svolta a partire dalle note riflessioni di Simone de Beauvoir, poste in aperto confronto con l'ipotesi separatista di Virginia Woolf. L'autrice si preoccupa saggiamente di smussare le divergenze radicali che l'eredità del femminismo ha voluto riconoscere nelle due figure di riferimento, spesso esasperandone le conclusioni. Altro concetto da comprendere nelle sue potenzialità è il genere come categoria di analisi, nonché il genere come costruzione sociale molto spesso inconsapevolmente subita. Se la normalizzazione operata dal genere è stata da più parti riconosciuta, è venuto il momento di appropriarsi dell'altro manico di quest'arma a doppio taglio, ovvero del genere come strumento decostruttivo, come azione di disfacimento e rivendicazione, analizzata con estrema acutezza nei testi più noti di Judith Butler.

Proseguendo, la Forcina analizza altre questioni politiche ancora irrisolte e i tentativi di scioglimento portati avanti nell'ultimo decennio: la cittadinanza, il lavoro femminile, le pari op-

ARIANNA LODESERTO

portunità, il corpo privato fagocitato dallo spazio pubblico, (in particolar modo riguardo all'emblematica categoria della nascita), l'enorme e inosservata presenza delle donne nei settori decisivi della vita quotidiana (scuola, magistratura, sanità). Altra importante *liaison* da indagare è quella che tiene assieme dono e mercato, rapporto che va nuovamente interrogato nel tentativo di provare a scindere i due termini, ormai sbiaditi l'uno sull'altro.

Nel saggio vengono infine esaminati due casi paradigmatici di rappresentazione simbolica, due miti agli antipodi estremamente significativi: Antigone e Marilyn Monroe. Se la prima incarna felicemente una politica femminile che «parte dal sé», la libertà e la fedeltà a se stesse, l'indipendenza della propria voce innalzata contro l'autorità, la diva americana rappresenta piuttosto i lati oscuri di un'immagine ibernata di femminilità, di quell'immaginario collettivo anni '50 che ha lasciato pesanti tracce nell'odierna società dello spettacolo. Passando in rassegna le biografie e i film più significativi dei quali è stata protagonista e avvalendosi delle intramontabili riflessioni adorniane che in quegli stessi anni mettevano mirabilmente a nudo le intenzioni e le tattiche dell'industria culturale, è possibile interpretare i personaggi simboleggiati dal volto di Marilyn come stigmatizzazione di una donna che «confermava con la sua libertà docile la libertà dell'uomo»<sup>1</sup>, ovvero della femminilità addomesticata, fiera di mettere in mostra la sua ingenuità supposta.

Giunti al crepuscolo i biondi miti, restano da interrogare ancora le verità delle singole donne, per intravedere nuovamente uno spazio politico in cui sia possibile credere, o quanto meno pensare. Se «Narrare... è già politica» – titolo di una serie di incontri (Roma, 13 febbraio-3 aprile 2009) dedicati alla figura di Simone de Beauvoir – occorre formulare nuove tecniche di autorappresentazione, argomentando senza ingenuità il proprio modo di stare al mondo.

---

<sup>1</sup> M. FORCINA, *Rappresentazioni politiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 125.

Rosa M. Calcaterra

**Sergio Franzese, *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 235 pp.***

Nelle alterne vicende che hanno segnato la filosofia pragmatista, il rapporto tra le teorie dei suoi rappresentanti classici con l'evoluzionismo darwiniano ha avuto senza dubbio un peso importante che, tuttavia, non sempre ha corrisposto alla sua effettiva complessità. Infatti, vi è ancora oggi una diffusa tendenza a dare semplicemente per scontata la matrice darwiniana del pragmatismo se non persino a considerare genericamente quest'ultimo come una mera e alquanto dubbia traduzione della rivoluzionaria opera di Darwin sul piano filosofico. Certo, molta acqua è passata sotto i ponti da quando si equivocava il pragmatismo con il "darwinismo sociale", denominazione invero impropria della corrente sociologica inaugurata all'inizio del secolo scorso da William Graham Sumner, il quale in realtà si ispirava piuttosto all'evoluzionismo spenceriano. Eppure solo negli ultimi decenni si è cominciato a prestare un'attenzione sempre più accurata alla varietà dei motivi attraverso cui i primi pragmatisti hanno offerto una lettura non banalizzante né meramente celebrativa delle teorie darwiniane, contribuendo al contrario ad approfondirne, integrarne e rivitalizzarne i fattori maggiormente suscettibili di un'interpretazione filosofica così come a scartare ogni affrettata riduzione dei fenomeni squisitamente umani ad un acritico biologismo. La vivacità che tuttora questi motivi rivestono emerge con chiarezza nel volume di Sergio Franzese il quale, con il suo consueto stile sobrio e allo stesso tempo denso di stimolanti interrogativi, propone un accurato affresco delle molteplici sfumature che compongono il rapporto tra darwinismo e pragmatismo, un affresco in cui domina la figura di William James, forse il più controverso e comunque il più affascinante dei filosofi pragmatisti.

Franzese adotta una metodologia storiografica caratterizzata da uno spessore teoretico che gli permette di mettere in luce connessioni e rimandi spesso sotterranei e tuttavia di notevole importanza anche ai fini di un positivo incremento degli strumenti concettuali dell'analisi filosofica, particolarmente di quelli relativi alla dimensione etica che egli rintraccia puntualmente come l'asse portante degli interventi di James sul darwinismo. Risulta pertanto del tutto opportuna l'apertura del volume con la riproduzione di una lettera del filosofo pragmatista ad Erasmus Darwin, il figlio maggiore di Charles, alla quale Franzese fa seguire uno stringato ma incisivo commento che aiuta a chiarire la particolare natura pluralista e relativista del naturalismo etico elaborato da James nel corso del suo rapporto dialettico con le suggestioni darwiniane. D'altra parte, è proprio la forte intonazione etica del pragmatismo di James a rappresentare la diversità

ROSA M. CALCATERRA

tra la ricezione peirciana del darwinismo e quella jamesiana, diversità che il primo capitolo del libro illustra diffusamente senza tuttavia cedere alla usuale eppure discutibile attitudine a dipingere Peirce e James come i padri fondatori di due pragmatismi radicalmente divergenti. Da queste pagine si evince piuttosto l'interesse di entrambi per la costruzione di un naturalismo non dogmatico e, in particolare, viene in evidenza che la questione primaria delle loro diverse elaborazioni del darwinismo riguarda «l'equivoco nominalista» in cui incorreva l'interpretazione di Chaunsey Wright, lo scienziato e matematico amico personale di Darwin, che Peirce definiva il «corifeo» delle animate discussioni del Metaphysical Club, culla della filosofia pragmatista (pp. 31ss.).

Franzese ha ragione a sottolineare che James, nonostante abbia molto influenzato lo svolgimento novecentesco della filosofia e della psicologia con una particolare ricchezza di stimoli e suggestioni, è un autore attualmente poco frequentato dalla cultura accademica se non nella cerchia piuttosto ristretta degli specialisti europei e statunitensi. In verità, lo si trova spesso citato nei contesti più disparati ma alquanto frettolosamente e spesso anche sotto etichette che ben poco gli competono (pp. 85-86). Si pensi, ad esempio, ai brevi richiami che occorrono nell'ambito delle neuroscienze e della psicologia generale, un ambito rispetto al quale molte analisi e questioni presentate nell'*opus magnum* jamesiano, i *Principles of Psychology*, appaiono invero di grande attualità e in ogni caso rappresentative dell'impegno di James a far interagire psicologia e filosofia, anche ponendo sul tappeto una serie di problemi che risultano ancora oggi irrisolti: primo fra tutti quello relativo alla legittimità o meno della spiegazione fisicalista di tutto il campo del mentale. Più in generale, James compare nel panorama culturale contemporaneo per lo più come «autore di ispirazione», e infatti in questa veste lo si ritrova tanto nella saggistica politica o femminista quanto nei testi dei corsi di formazione per manager o operatori finanziari (pp.85 ss.). Ciononostante, Franzese rintraccia un tema prettamente jamesiano nell'ambito del recente dibattito filosofico-sociologico statunitense, il tema della virilità, al quale egli dedica un'analisi originale, che non risparmia dettagli e valutazioni critiche nella messa a punto del complesso rapporto tra aggressività, assertività e antropologia individualista. Tra gli argomenti di maggiore rilievo storiografico e teoretico, si trova qui la delucidazione dell'intimo intreccio tra la teoria delle emozioni e la teoria dell'*habit*, che i testi di James presentano come uno dei frutti più interessanti della sua rielaborazione del darwinismo. Si offre così un quadro dell'antropologia filosofica jamesiana, che Franzese scandaglia in questo volume da molteplici angolature, ma che era stata già oggetto di altre sue importanti pubblicazioni (in particolare *L'uomo indeterminato*, 2000 e *The Ethics of Energy*, 2008) in cui egli insisteva sul profondo radicamento del senso tragico della filosofia di James nell'orizzonte darwiniano.

La ricostruzione dei capisaldi del pensiero jamesiano – individualismo, pluralismo, fallibilismo, empirismo, naturalismo, umanismo, migliorismo – passa attraverso una costante attenzione al contesto culturale e agli autori di riferimento, più o meno espliciti, rispetto ai quali si snoda la sensibilità filosofica e lo spessore umano dell'autore dei testi più dibattuti e allo stesso tempo più

Sergio Franzese, *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 235 pp.

appassionanti del pragmatismo classico. Mi riferisco in particolare alle osservazioni di Franzese relative alla polemica di James con gli spenceriani nonché alle analisi dell'influenza di Emerson o Carlyle sulla sua concezione dell'individualità umana, così come all'apprezzabile esame del rapporto con l'opera di Lotze. Una nota a parte sarebbe dovuta al capito intitolato "Descartes e il pragmatismo", dove si mette in chiaro la matrice darwiniana delle critiche dei pragmatisti all'epistemologia e alla metafisica cartesiana. La teoria di Darwin, infatti, da un lato scardinava la nozione cartesiana di certezza imponendo piuttosto all'epistemologia il compito di spiegare il significato, i limiti e le potenzialità del conoscere umano in un mondo ritmato dal caso; dall'altro, minava evidentemente l'ontologia dualista che sorreggeva l'intero edificio del cartesianesimo. Franzese aiuta a comprendere che la nuova metodologia filosofico-scientifica inaugurata dai pragmatisti è in stretta consonanza con la lezione darwiniana ma anche aiuta a vedere che la loro insistenza sulla necessità di spostare l'attenzione epistemica dai principi alle conseguenze delle nostre teorie, delle nostre scelte valoriali e comportamentali costituisce un contributo essenziale al consolidamento in senso antidogmatico della stessa prospettiva darwiniana.

Questo che presentiamo è l'ultimo libro di Sergio Franzese, studioso apprezzato non solo da chi, in Italia e all'estero, condivide gli interessi per gli autori e le correnti di pensiero cui si è dedicato. Lo sgomento di tutti per la sua prematura scomparsa è solo in poca parte attenuato dalla possibilità di rivolgersi agli scritti che ci ha lasciato. Per chi scrive questa nota, restano salde le memorie dei vari incontri in cui spesso il suo serio impegno nella ricerca filosofica si mostrava tutt'uno con la condivisione dei migliori tratti della filosofia e dell'umanità dei pensatori che più amava, specialmente l'onestà intellettuale, l'ironia nel confronto con il mondo circostante e con sé stessi, il coraggio di sostenere anche le peggiori avversità.

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

Carlotta Santini

## **Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: “Modi e Rationes della scrittura filosofica”.**

«Modi e Rationes della scrittura filosofica» è stato il tema del corso 2009-2010 del Dottorato di ricerca in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* dell'Università del Salento. Il tema è stato affrontato dai membri del collegio dei docenti e da altri docenti ospiti, che hanno presentato i risultati più recenti dei loro studi nel corso delle tre sessioni annuali del Corso (5-7 ottobre 2009, 25-28 gennaio 2010, 3-6 maggio 2010) più due straordinarie (16-17 marzo, 7 giugno 2010).

L'argomento del corso ha preso in qualche modo le distanze da quella che è la consueta formula dei cicli dottorali leccesi, cioè la trattazione di una tematica filosofica ben precisa («Il Tempo» nei Corsi dello scorso anno 2008-2009, «Il Corpo» in quelli del prossimo 2010-2011) declinata nelle diverse epoche, dall'antichità all'età contemporanea, e analizzata sulla base delle problematiche che ne restituiscono la complessità. Quest'anno è stato messo a tema il processo stesso del fare filosofia, a partire dalla sua base, il linguaggio filosofico. La decisione di affrontare tale argomento, presa collegialmente dai docenti, va incontro a quella che è la prassi stessa del fare storia della filosofia oggi. La vocazione filologica degli storici della filosofia, l'attenzione al testo, alla sua tradizione, alla sua conservazione, alla sua interpretazione, sono infatti la linea guida delle ricerche portate avanti in questi anni dagli studiosi membri del collegio. In questa maniera si è pensato di far dialogare al meglio la formazione rivolta ai dottorandi ed il confronto dei risultati tra gli specialisti che da anni lavorano a progetti editoriali di grande portata ed interesse internazionale. Da una parte il *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento* dell'Università del Salento, con la collaborazione e la consulenza del *Centre d'Etudes Cartésiennes* della Sorbona, ha portato a termine la prima edizione completa delle opere (Bompiani, 2009) e dell'epistolario (Bompiani, 2005) di René Descartes in originale ed in traduzione italiana (il che costituisce anche la prima traduzione integrale esistente). Dall'altra il *Centro Colli-Montinari di studi su Nietzsche e la cultura europea* porta avanti l'edizione italiana delle *Opere di Friedrich Nietzsche* e sta ultimando l'edizione dell'epistolario del filosofo (Adelphi). A questi progetti si affianca l'edizione in anastatica delle opere di Descartes e l'innovativo progetto *Descartes on-line* che promuove una digitalizzazione dei testi del filosofo: tutti progetti che valorizzano il testo filosofico come punto di partenza obbligato ed imprescindibile per ogni studio sull'autore e sulla sua filosofia.

Alle sessioni dedicate al lavoro seminariale si sono inoltre affiancate le presentazioni di volumi che sono il prodotto dell'attività personale degli studiosi membri del collegio e del lavoro delle *équipe* di

CARLOTTA SANTINI

ricerca. Prima fra tutte, il 6 ottobre 2009, la presentazione della monumentale edizione di Descartes, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2009 a cura di Giulia Belgioioso (Università del Salento), presso la Biblioteca d'Interfacoltà "Teodoro Pellegrino". Presente all'evento, Jean-Luc Marion (Paris IV, Sorbonne), che ha presentato l'edizione.

Per tornare all'argomento del corso, nonostante esso sia stato declinato secondo le particolari competenze e contestualizzato a seconda delle epoche – dalla filosofia medioevale fino ai suoi sviluppi più attuali – sono emerse delle linee direttrici chiare e dei nuclei concettuali forti attorno ai quali si è continuato a tornare nella discussione durante l'anno dottorale. L'esigenza manifestata sin dall'inizio è stata quella di andare oltre l'opera filosofica come prodotto finito, fornito al lettore e allo studioso come un tutto compiuto e autonomo. Cosa c'è dietro all'opera filosofica? Come si forma? Il suo processo è stato unitario, o non piuttosto travagliato? Come è giunta a noi? A cosa deve la sua fortuna? Queste e molte altre le domande da porsi. Ma forse una più di ogni altra dà la misura del livello a cui bisogna spingersi in questa indagine: come si definisce un' 'opera', cosa la distingue dal semplice 'testo'? Cosa la compone, cosa le dà unità?

Quanto il retroscena del 'libro', dell'opera finita dei grandi filosofi sia spesso determinante per il destino dell'opera stessa e di tutta la sua fortuna ed influenza nel mondo, è evidente soprattutto per i testi antichi. Non è infatti un caso che gli studiosi di filosofia antica siano nel contempo filologi, per ristabilire la lettera di un testo che ci è giunto attraverso le vicissitudini e le manipolazioni dei secoli, trasformandosi spesso sostanzialmente, o vedendo del tutto travisata la propria natura. L'accento su questi aspetti è stato posto magistralmente da Tullio Gregory, ospite del seminario dottorale nella II sessione di gennaio 2010. Se anche la lezione di Gregory non ha aperto i lavori del Corso dottorale, certamente si è imposta come una sorta di direttiva generale sul tenore di tutti gli altri interventi. La ricchissima lezione<sup>1</sup> di Gregory – dal titolo «Origini della terminologia filosofica moderna» – da sola può riassumere lo spunto comune a tutte le tendenze che si sono espresse nel corso dell'anno nello sviscerare il tema. Tale relazione è del resto il risultato di studi decennali, legati anche ai lavori del *Lessico Intellettuale Europeo*, di cui Gregory è stato per decenni Direttore. L'intervento si è focalizzato sull'importanza della traduzione nella storia della letteratura. Proprio le traduzioni, generalmente considerate un prodotto di secondo piano, che di per sé non possono rivendicare la dignità dell'opera, sono un ottimo terreno di analisi, per quanto si è cercato di provare in questo seminario: la relatività dell'opera come un tutto compiuto e statico, e la dignità e il valore delle sue componenti (nel tempo e nello spazio).

Gregory ha mostrato come la traduzione sia estremamente rilevante per la storia della diffusione del pensiero e come spesso essa dia inizio a nuove prospettive nell'uso della lingua. Si dovrebbe seguire Folena<sup>2</sup> e fare un parallelo, quasi una endiadi, tra le 'traduzioni' letterarie e le 'tradizioni' letterarie. Le nuove tendenze linguistiche, che nascono sempre da un mutato contesto di pensiero che manifesta una

<sup>1</sup> Alcuni argomenti della ricchissima relazione sono presenti, tra l'altro, in una raccolta di saggi che inaugura la sezione degli *Opuscula* delle pubblicazioni del *Lessico intellettuale europeo*: TULLIO GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006.

<sup>2</sup> G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991.

Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: "Modi e Rationes della scrittura filosofica".

nuova esigenza espressiva, sono caratterizzate dall'utilizzo di nuovi termini, neologie, che vengono creati *ex novo* per significare qualcosa che prima non era stato necessario differenziare con un nome (o che forse ancora non esisteva), e dall'utilizzo di vecchi termini riempiti di nuovi contenuti semantici (le neosemie). La traduzione ed il traduttore si pongono dunque come interpreti di queste nuovissime tendenze ancora non completamente espresse, e spesso ne determinano lo sviluppo non solo dal punto di vista linguistico, ma a partire da questo, possono determinare anche un'ulteriore evoluzione della corrente di pensiero stessa.

Tutta la cultura può essere definita una «storia di trasferimenti di testi» secondo la nota definizione di Steiner<sup>3</sup>, e spesso essa ha raggiunto un alto livello di consapevolezza di questi suoi processi, come in particolari fasi storiche quali l'età classica romana, con le sue biblioteche private di libri greci e latini, e la tarda antichità. Quest'ultima fase in particolare dimostra una consapevolezza quasi tragica del valore del testo, del libro, per la trasmissione del sapere. Gli ultimi grandi romani, come Boezio e Cassiodoro, erano consapevoli di vivere alla fine di un mondo, del mondo che essi avevano conosciuto: la potenza politica e militare di Roma era già finita, ma la cultura romana sopravviveva e con essa la cultura greca. Si rendevano conto che i nuovi tempi avrebbero minacciato anche solo il ricordo di ciò che era stato e che era necessario conservare, mettere in salvo quanto più possibile del sapere di quel mondo destinato al tramonto. Fu proprio la conservazione dei testi durante il Medioevo che permise la rinascita del sapere dei greci e dei latini durante l'Umanesimo italiano, un altro momento di altissima consapevolezza all'interno della storia della cultura. Ma questa conservazione del sapere degli antichi ha avuto un processo straordinariamente complesso del quale è necessario tenere conto negli studi. Non bisogna infatti dimenticare che le opere letterarie sono essenzialmente dei testi, che, in quanto oggetti fisici, si spostavano, passavano di mano in mano, venivano tradotti, o copiati, spesso con notevoli differenze rispetto all'originale. Nel caso poi in cui l'originale sia andato perduto, resta spesso come unica traccia ad uso degli studiosi proprio la traduzione o le copie successive.

La consapevolezza dell'importanza e delle difficoltà legate alla pratica della traduzione, e dunque la necessità che essa fosse quanto più possibile fedele all'originale, era ben presente già agli umanisti italiani<sup>4</sup>, come testimoniano le numerose dispute sull'uso delle lingue barbare. Un termine tradotto ha spesso una storia molto più lunga di quanto comunemente non si creda, e deriva il suo significato da uno o più contesti culturali che è necessario conoscere per ben poterlo valutare. Un esempio molto chiaro di questo genere è quello del moderno termine di «monarchia»: siamo soliti farlo derivare dal greco, per via della sua etimologia, ma di fatto il termine l'abbiamo mutuato dal latino, che a sua volta aveva fatto un calco dal greco. Una derivazione dunque dal greco intesa alla seconda potenza, ma la fonte a noi più prossima e diretta è invece il latino. Contro questa pratica delle traslitterazioni, dei calchi da parole straniere, che dunque divenivano dei veri e propri neologismi, Bruni rivendicava la ricchezza della lingua latina: «Non c'è nulla in greco che non possa essere scritto anche in latino»<sup>5</sup>. È interessante come questa affermazione

<sup>3</sup> G. STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975 (Trad. it. Firenze 1991).

<sup>4</sup> L. BRUNI, *De interpretatione recta*, Torino, ed. P. Viti, 1996. Questo scritto muove contro la traduzione medioevale di Grossatesta. Fautore del latino classico, Bruni individua in Cicerone il canone del bello scrivere per la prosa latina.

<sup>5</sup> L. BRUNI, *De interpretatione recta*, cit.

CARLOTTA SANTINI

conservi tutto il suo valore fino alle soglie dell'Ottocento, poiché il latino come lingua scientifica e filosofica era spesso la lingua più idonea e più ricca di termini specialistici adatti a rendere i concetti, ed ancora oggi lingue come il tedesco testimoniano con il loro lessico doppio (tedesco-latino) il permanere fino ad epoca tarda del linguaggio filosofico e scientifico latino. Di contro, Lorenzo Valla osservava che la formazione di neologismi arricchisce la lingua, poiché essi vengono subito assorbiti e compresi ed entrano in uso determinando una nuova direzione linguistica e di pensiero che diviene quella dominante. A realtà nuove corrispondono parole nuove, e non sarebbe possibile altrimenti, poiché la lingua è un fenomeno storico soggetto a mutamenti. Su questi argomenti la disputa è sempre stata accesa nel corso di tutta la storia della cultura occidentale ed ha assunto spesso toni estremamente violenti. Si consideri che spesso nella storia i *novatores* della lingua vennero associati nella condanna a tutti gli altri *novatores* (nelle scienze, nella religione, nella politica) e considerati un pericolo per l'ordine costituito.

La lingua, e in questo caso anche la traduzione, sono veicoli di cultura e i movimenti della lingua in parte sono conseguenza ed in parte sono causa dei mutamenti del pensiero. Non è un caso che le nazioni che si sono affrancate tardi dal latino, si siano anche liberate molto tardi del retaggio della filosofia scolastica, che ha codificato la terminologia filosofica latina e che se ne è nutrita per secoli. Già gli antichi consideravano il sapere come qualcosa in grado di spostarsi, di essere traslato da uno stato ad un altro, da un popolo ad un altro. Ne è un chiaro esempio quello che Platone afferma nel *Timeo*, sul viaggio di Solone in Egitto per apprendere le scienze. Che la cultura greca fosse alunna della cultura egizia era una convinzione viva nei greci stessi (si pensi ad Erodoto). Tutto avviene per traslazione di culture, tanto che Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca* dedica le prime tre pagine alla descrizione delle vie della comunicazione del sapere. Cicerone stesso, nel suo progetto di traslazione della cultura filosofica greca nella cultura latina, ha creato un lessico filosofico latino, prima inesistente, spesso mutuandolo direttamente dal lessico greco. Anche per quanto riguarda le commedie e le tragedie, il mondo latino guardava a quello greco, ormai in decadenza, e ne garantiva la continuazione attraverso la traduzione. Un esempio tra i più interessanti di come non sempre la traduzione sia solo una traslitterazione è il caso celebre degli atomi di Lucrezio nel suo *De rerum natura*. Lucrezio non utilizza infatti il termine greco 'atomo', ma la parola latina *minima* o altre, che vengono così a significare per la prima volta qualcosa che in latino non esisteva affatto, gli atomi greci. È anche ironicamente significativo che oggi si utilizzi invece nuovamente la parola greca atomo anche per indicare ciò che Lucrezio aveva voluto chiamare *minima*.

A porre l'accento sull'importanza della traduzione, segnatamente nel suo intervento conclusivo della II sessione di gennaio, è stata Giulia Belgioioso, curatrice della nuova edizione completa delle opere e della corrispondenza di Descartes, recentemente apparsi presso Bompiani. Proprio da questo lavoro Giulia Belgioioso prende le mosse nella relazione «Descartes: pensiero e parole, una comunicazione difficile», per mostrare come la traduzione non sia solo un'opera meccanica, ma sia invece uno dei lavori di studio che più ci avvicinano ad un autore e più ci permettono di comprenderne a fondo i caratteri. Non si deve dimenticare, sostiene Belgioioso, che l'opera stessa di un autore come Descartes venne fin da subito tradotta e la sua diffusione è dipesa spesso da queste traduzioni. Le opere che Descartes scrisse in francese, pioniere in questo campo della divulgazione scientifica, vennero infatti prontamente tradotte in latino; e

Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: "Modi e Rationes della scrittura filosofica".

fu proprio questa circostanza a garantirne la diffusione. Un'opera come il *Discorso sul metodo* non godette infatti della stessa fortuna all'epoca di altre opere pubblicate in latino, né poteva essere altrimenti, poiché il latino era la lingua comune del mondo scientifico.

Il Seicento è del resto un'epoca esemplare: si manifestava sempre con più frequenza la tendenza ad adottare le lingue nazionali ormai giunte ad un alto livello di differenziazione, ma la lingua franca delle scienze restava il latino. Esempi davvero eloquenti di quanto questa commistione di lingue fosse comune all'epoca sono Leibniz e Descartes, che spesso nei loro scritti privati utilizzavano indifferentemente il latino e il francese, o spesso entrambe in un solo testo. Contestualmente il latino influenzava le lingue nazionali, che ne mutuavano i termini e se ne arricchivano. È questo il caso del tedesco, che aumenta il suo vocabolario con termini latini proprio nel campo delle scienze e in particolare della filosofia. Leibniz è una figura pienamente inserita in questo contesto poliglotta, come ha mostrato Michaël Devaux (Université de Caen), ospite del seminario dottorale durante la II sessione. Nella sua relazione dal titolo «Les caractères de la *barbara philosophandi ratio*: le bon usage des langues selon Leibniz» Devaux ha esaminato il linguaggio leibniziano e ne ha mostrato le particolarità, spiegandole con un continuo tentativo di traduzione da una lingua all'altra delle molte che Leibniz utilizzava, compreso il sassone, sua lingua materna. Sempre in Germania, si può osservare in tempi ancora più recenti il formarsi di un lessico filosofico: la dipendenza della filosofia dalla lingua latina come lingua colta fu così lunga che solo con Thomasius e Wolff si iniziò a cercare di creare una terminologia filosofica tedesca. Questi due autori sono stati inoltre espressione di quei due diversi atteggiamenti già osservati nel metodo della traduzione: Thomasius con le sue traslitterazioni dal latino, Wolff con le sue trasposizioni del significato dei termini latini in neologismi tedeschi.

Tornando alla storia della tradizione e trasmissione dei testi, Gregory ricordava come il Medioevo latino non conosceva la maggior parte dei libri antichi che oggi conosciamo, o che dovevano conoscere gli antichi stessi (moltissimo è andato perduto). Un esempio fra tutti è la biblioteca di Anselmo d'Aosta, una delle più ricche in epoca medioevale, che contava solo alcune decine di titoli e abbondava solamente di Padri della Chiesa. L'umanesimo si inaugura nel '400 con la riapertura dei commerci con Bisanzio, e tra le altre cose, incomincia la caccia ai codici nelle città dell'Impero Romano d'Oriente, così come nei monasteri dell'Europa del Nord. Già Federico II si interessò alla tradizione dei testi antichi tramandata attraverso gli arabi e fece tradurre alla sua corte le opere di Averroè e dei greci che poi inviò a tutte le università d'Europa. Una delle figure più affascinanti di questa epoca è Giovanni Aurispa, celebre bibliofilo e ladro di libri, che andava e veniva tra Venezia e Bisanzio e ha riportato in occidente la maggior parte dei testi ad oggi noti dell'antica Grecia. I suoi arrivi a Venezia provocavano un grande fermento tra gli intellettuali, ed egli era solito venderli al miglior offerente. Si profilava già la caduta di Bisanzio e si faceva strada nuovamente il timore che tutto quel sapere, sconosciuto per secoli, sarebbe andato irrimediabilmente perduto. Persa ogni possibilità di ritrovare testi in Grecia, ormai saldamente sotto il dominio turco, ci si rivolse con maggiore attenzione ai monasteri dell'Europa occidentale, nei quali incominciò una nuova caccia ai codici, che ha riportato alla luce, per fare solo un esempio, Lucrezio.

Le opere moderne hanno forse avuto percorsi meno accidentati, ma non per questo meno complessi. Lo dimostrano le vicende editoriali delle opere di autori 'moderni', spesso ancora oggi lungi dall'essere

CARLOTTA SANTINI

ultimate. Se per quanto riguarda la conservazione dei testi possiamo ritenerci più fortunati di chi aveva a che fare con le opere degli antichi, bisogna ricordare che l'impulso verso una sistemazione di questo materiale e una sua organizzazione secondo criteri condivisi e oggettivi è un'acquisizione molto tarda, e il mettere mano alle edizioni critiche di autori moderni e contemporanei è ancora oggi un lavoro difficile. Più di una volta nel corso delle sessioni di studio si è aperta una discussione sulla metodologia propria al lavoro di edizione critica. Dal caso celeberrimo dei *Pensieri* di Pascal, ai quali le edizioni cercano ancora oggi di dare un ordine, alla interminabile edizione delle opere di Leibniz, della quale sono state fatte notare alcune pecche nel rilevare le differenze cronologiche delle note a margine dei manoscritti; dai manoscritti cifrati di Husserl, fino alla edizione 'genetica' Groddek-Sattler delle opere di Hölderlin, si pone il problema della resa precisa delle varianti e delle differenze cronologiche e del ricchissimo campionario di segni grafici. Giuliano Campioni (Università di Pisa) in questa occasione ha discusso con i vari relatori della III sessione di seminari il caso particolarissimo dell'opera di Nietzsche, che si presenta come davvero esemplare con tutte le problematiche legate al *Nachlaß* del filosofo. È stato più volte ricordato e discusso il caso della *Volontà di potenza*, opera mai scritta, collazione arbitraria di frammenti e citazioni dagli appunti, una delle falsificazioni più celebri dell'ultimo secolo, smantellata dal lavoro dell'edizione Colli – Montinari.

La sessione di gennaio ha visto più interventi concentrarsi su diversi livelli legati alla scrittura filosofica, con una particolare attenzione a Descartes. Ad aprire i lavori di queste sessioni i contributi di Vincent Carraud (Université de Caen Basse-Normandie) e di Julia Roger (Université de Caen Basse-Normandie) sulle disparità nell'utilizzo dei segni di interpunzione nelle diverse edizioni delle *Meditazioni* di Descartes rispetto alla prima edizione. Le relazioni, tra di loro complementari, si intitolano «*Corrompre le sens et déguiser le stile*<sup>6</sup>. Les alinéas comme effets de sens dans la *Meditatio secunda*».

Dopo i segni grafici e il loro valore semantico, continuando l'analisi dei testi di Descartes, Jean-Robert Armogathe (Ecole Pratique des Hautes Etudes - EPHE) ha presentato i risultati di alcuni suoi studi sul valore della congiunzione coordinante. Contrariamente alla esiguità dell'oggetto di studio, la ricchissima e informatissima relazione dal titolo «*La coordination comme explication dans le corpus cartésien de la langue latine*» spiega le sottili sfumature contenute nella semplice congiunzione coordinante, e oltre a mostrarne il valore nella argomentazione filosofica cartesiana ne prova la dipendenza da alcune particolari strutture retoriche che il filosofo doveva conoscere dai manuali di grammatica latina che erano a disposizione alla sua epoca<sup>7</sup>.

Dai segni grafici, alle particelle connettive del discorso fino agli studi lessicologici veri e propri il latino di Descartes è divenuto un campo aperto di verifiche e percorsi di indagine in cui il nesso tra la riflessione filosofica e la materialità della lingua e del testo è stato presentato ai dottorandi. Sempre nella sessione di gennaio le relazioni congiunte di Igor Agostini (Università del Salento) e Alessandro Capone (Università del Salento) hanno indagato le scelte lessicali di Descartes in relazione ad uno dei punti

<sup>6</sup> Descartes à Huygens, 29 luglio 1641, AT III, 771; B, p. 1510-1511.

<sup>7</sup> Descartes deve aver studiato la grammatica latina di Despotero (1560), adattamento della grammatica del gesuita spagnolo Alvarez. Altri scrittori, quali ad esempio Balzac e Chapelaine, che non avevano studiato presso i Gesuiti, e non avevano dunque studiato il Despotero, avevano per questo motivo uno stile molto differente da quello di Descartes.

Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: "Modi e Rationes della scrittura filosofica".

nevralgici della sua filosofia, il concetto di *res cogitans*. Il contributo, dal titolo «*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*. Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*», ha avuto forma prevalentemente seminariale, con un vero e proprio lavoro sui testi e un confronto molto articolato con gli studiosi presenti alla conferenza. Il seminario è stato diviso in due momenti, il primo, diretto da Igor Agostini, nel quale si è lavorato sulle *Meditationes de prima philosophia*, il secondo, diretto da Alessandro Capone, che ha affrontato i *Principia philosophiae*. Anche in occasione della sessione straordinaria di seminari del marzo 2010, dal titolo «Descartes e la filosofia moderna. Prospettive e ricerche», sono tornate centrali le problematiche che emergono dalla lettera del testo cartesiano. Igor Agostini (16 marzo), «Dalle *Responsiones* (1641) ai *Principia Philosophiae* (1644). Un problema di *ordo*» ha mostrato, a partire dai testi e da evidenti ripetizioni, citazioni, riprese letterali, come sia possibile sostenere da un punto di vista testuale quella elaborazione contemporanea delle *Responsiones* e dei *Principia* che già era intuibile dal punto di vista dei contenuti. A seguire (17 marzo), Massimiliano Savini (Università del Salento) ha presentato uno studio sulle sfumature semantiche dei termini 'congettura', 'supposizione', 'ipotesi' nelle opere di Descartes in una relazione dal titolo «Congettura, supposizione, ipotesi: differenti strumenti procedurali nella scienza cartesiana».

Altre relazioni hanno insistito sull'importanza di questa analisi dei testi e sulla necessità di focalizzare l'attenzione sulle parole, il cui significato non è quasi mai puntuale, né il più delle volte si esaurisce in un'unica funzione all'interno di un testo. Un esempio in questo senso è stata la relazione dell'ospite canadese del seminario di gennaio, Margaret J. Osler (University of Calgary), scomparsa di recente, dal titolo «The Book of God's Work and the Book of God's Word». Frédéric de Buzon (Université de Strasbourg) ha invece parlato di «Leibniz lecteur de Pascal, à propos des deux infinis». Il problema al centro della relazione di de Buzon è quello importantissimo delle condizioni soggettive della lettura di un testo filosofico. Come funzionano i meccanismi di lettura di un testo filosofico? Come agisce il testo filosofico sui suoi lettori?

Il coroso contributo dei modernisti si è concluso con due relazioni di Daniel Garber (Princeton University). Nella prima, dal titolo «Le monde physique: Hobbes et Spinoza contra Descartes», Garber analizza la terminologia dei testi di fisica di Hobbes, Descartes e Spinoza, ne confronta gli argomenti, con attenzione all'ordine, alla formulazione delle leggi, alla eloquente presenza o assenza di uno o di un altro dei componenti di queste fisiche messe a confronto. Ne risulta che la fisica di Spinoza non è un sottoprodotto della fisica cartesiana, ma molto più vicina alla fisica di Hobbes. La seconda relazione porta invece su Leibniz, autore sul quale Garber ha recentemente pubblicato una monografia: *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, 2009. La relazione dal titolo «Lire Leibniz» ha analizzato l'intrinseco carattere di asistematicità della filosofia leibniziana, mostrando come Leibniz sia spinto ad esso dalle esigenze della sua stessa filosofia. Questo aspetto dello stile della riflessione leibniziana ha trovato il genere letterario ad esso più consono nelle allora nascenti riviste erudite, per le quali Leibniz scrive in forma di lettera o di piccoli saggi. L'analisi stessa dei manoscritti di Leibniz mostra chiaramente come il filosofo amasse tornare continuamente su quanto scritto, anche sui testi già pubblicati. Nuove note a margine, rifacimenti di intere parti, aggiunte: nessuno scritto poteva dirsi licenziato una volta per tutte.

CARLOTTA SANTINI

Molte le relazioni che hanno avuto per oggetto autori del XIX e XX secolo. Jean-François Courtine, già responsabile dell'Archivio Husserl di Parigi, ha presentato una relazione dal titolo «L'écriture des commencements. Réflexion à partir du fonds des manuscrits de Husserl» durante la III sessione dei seminari dottorali (maggio 2010). Come Garber per Leibniz, così Courtine crea un parallelo tra la filosofia di Husserl e la sua scrittura filosofica, non solo quella delle opere edite, ma anche e soprattutto quella del *Nachlaß*. Non si tratta qui solamente di una considerazione di stile. Non solo la struttura del linguaggio filosofico di Husserl è interessante come specchio della sua filosofia, ma anche il suo particolarissimo metodo di scrittura stenografica, che egli usava negli appunti. La stenografia di Husserl è in gran parte una sua creazione personale: sulla base di un metodo stenografico noto<sup>8</sup>, Husserl apporta modifiche sostanziali e personalissime, che rendono oggi la lettura dei suoi manoscritti estremamente ardua. Questa scrittura cifrata così duttile alle esigenze di Husserl era stata dal filosofo così interiorizzata da non poterne più fare a meno ogni qualvolta scriveva in tedesco. Inoltre Husserl era solito ricominciare a scrivere ogni volta, da capo, con cambiamenti spesso minimi, altre volte sostanziali, le opere alle quali metteva mano. Questo continuo ricominciare è per Courtine un elemento fondamentale da tenere in considerazione quando si studia un autore come Husserl, un elemento strettamente legato alle forme stesse del suo pensiero.

La sessione di maggio ha visto anche un nutrito contributo di studiosi di Nietzsche, coordinati da Giuliano Campioni, responsabile dell'edizione italiana delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Friedrich Nietzsche presso Adelphi. Sono intervenuti Maria Cristina Fornari (Università del Salento), Marco Brusotti (Università del Salento), Ernani Chaves (Universidade Federal do Pará, Brasile), Chiara Piazzesi (Universität Greifswald) e Donatella Morea. Chiara Piazzesi ha presentato una relazione dal titolo «Antropologia e scrittura filosofica nell'argomentazione dell'apologia di Pascal (con un confronto con Kierkegaard e Wittgenstein)». Attraverso un attento confronto con Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein, Piazzesi riconosce nel percorso filosofico nietzscheano la consapevolezza del valore performativo del discorso filosofico e dunque del linguaggio filosofico stesso, rivendicando agli scritti del Nietzsche maturo la possibilità, attraverso l'istituzione di nuovi valori e un linguaggio a loro conforme, di modificare la forma di vita non ancora pronta ad abbracciarli, ma che, proprio da una consuetudine con essi, potrà formarsi in maniera conforme. Ernani Chaves ha presentato i primissimi risultati del suo studio sulle 'Lezioni di Basilea' di Nietzsche, testi di lezioni svoltesi tra il 1869 e il 1879, ad oggi edite solamente in tedesco e senza apparato critico. Nella relazione dal titolo «Sur l'écriture chez/en Platon: Nietzsche contra Schleiermacher», Chaves ha analizzato la discussione sul linguaggio di uno dei protagonisti delle lezioni di Nietzsche, il filosofo Platone, e del suo più importante commentatore all'epoca di Nietzsche stesso, Schleiermacher.

Dopo la materialità dell'opera filosofica, la lingua, il lessico, l'analisi dei relatori si è interessata anche delle questioni relative allo stile e all'uso di differenti generi letterari: dal trattato al manuale, dalla meditazione alla confessione, dal romanzo filosofico al saggio. Strettamente dipendente dal problema del

---

<sup>8</sup> Il metodo stenografico *Gabelsberger* era già al tempo di Husserl considerato troppo ambiguo. Husserl vi apportò delle modifiche personali per adattarlo al suo personale uso.

Cronaca dei Seminari dottorali del Dottorato in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* (Università del Salento), a.a. 2009-2010: "Modi e Rationes della scrittura filosofica".

Il genere letterario dell'opera filosofica è quello dei suoi destinatari, del suo pubblico e delle tecniche di scrittura che il filosofo utilizza per raggiungere questo pubblico. L'importanza della riflessione sui generi letterari attraverso i quali si esprime il pensiero filosofico si è imposta come uno degli aspetti più rilevanti del discorso sulla scrittura filosofica fin dall'apertura dei lavori. La prima sessione di seminari (5-7 ottobre) si è infatti inaugurata con la relazione di Jean-Luc Marion (Paris IV, Sorbonne), Accademico di Francia, sul genere della confessione in Agostino. La relazione divisa in due parti dal titolo «La *Confessio* in Agostino», ha presentato un'analisi delle *Confessioni* dal punto di vista del genere letterario al quale appartiene focalizzandosi sul particolare statuto del soggetto all'interno di questo tipo di narrazione. A partire dalla considerazione della confessione come *confessio laudis*, Marion ha mostrato che, dato il particolare oggetto di lode, Dio, del quale nulla può essere detto, la lode non può essere un discorso predicativo, bensì un discorso vocativo. Non è dunque un *λόγος ἀποφαντικός*, un discorso che dice qualcosa di qualcuno (*de...*), bensì un discorso che dice 'a' qualcosa, che parla 'a' qualcuno. Attraverso un'elegante analisi delle forme stilistiche presenti nel testo, delle citazioni che si richiamano come un cripto discorso all'interno del testo, e dei concetti apparentemente diversi di *confessio peccatorum* e *confessio fidei*, Marion ha sostenuto che le *Confessioni* di Agostino, lungi dall'essere la prima autobiografia del mondo occidentale, offrono non un discorso su un qualcosa o un qualcuno, ma una parola restituita a Dio, ineliminabile presupposto che costituisce il soggetto mettendolo in condizione di lodarlo. Sulla stessa linea delle analisi di Marion si pone anche l'intervento di Vincent Carraud (Università de Caen Basse-Normandie) di ottobre, dal titolo «Confession, essai, méditation, digression: l'écriture philosophique en première personne». Carraud ha posto ancora una volta l'accento sul soggetto del discorso filosofico analizzando tre diversi atteggiamenti del soggetto stesso nelle tipologie di scrittura filosofica: la considerazione, la contemplazione, la meditazione.

Questo particolare aspetto del genere della confessione, che è un narrarsi del soggetto agli altri e un dire qualcosa che è ineffabile, sono stati al centro di due relazioni nel corso della III sessione del seminario dottorale, quella di Giovanni Invitto (Università del Salento) e quella di Marisa Forcina (Università del Salento). La relazione di Invitto, dal titolo «La filosofia come narrazione», rivendica al discorso filosofico lo statuto di narrazione, narrazione di sé del filosofo stesso, che ogni volta che scrive, o espone un sistema, non può evitare in fondo di fare un'autobiografia. Marisa Forcina si è invece concentrata su quella corrente contemporanea che viene comunemente definita 'pensiero della differenza sessuale' o 'pensiero di genere', definizioni che Forcina rifiuta, conservando piuttosto l'essenzialità priva di genere del 'pensiero della differenza'. Attraverso gli scritti di Simone de Beauvoir, del circolo delle Filosofe di Diotima, e di Gertrud Stein, Forcina segue il percorso della scrittura della differenza, che mette insieme il tempo in un eterno trasferimento, e che per suo proprio statuto è indeterminabile, ineffabile, poiché qualunque concretizzazione, magari in un concetto, ne decreterebbe lo snaturamento.

Il genere letterario del dialogo è stato oggetto della lezione di Eugenio Canone ospite in occasione della II Sessione del Seminario (27 gennaio) – che ha trattato l'uso di questo genere da parte di Giordano Bruno. Delle tecniche letterarie per evitare la censura ha parlato anche Mariafranca Spallanzani (Università di Bologna) nella sua relazione dal titolo «*Chaînes des connaissances, arbres de la philosophie. Figures des sciences de Descartes aux Philosophes des Lumières*» nella quale, prendendo spunto dalle metafore

dell'albero della conoscenza e della catena delle conoscenze, presenti all'interno dell'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert, ha condotto un'analisi dei modelli di sapere e delle strutture interne dell'*Encyclopédie*.

Donatella Morea (sessione di maggio) si è concentrata sull'analisi dell'uso della forma aforistica del secondo Nietzsche in relazione alle letture che egli ha condotto dei grandi scrittori di massime e sentenze francesi: La Rochefoucauld, Montaigne, Pascal, Joubert, i maestri della forma breve verso i quali Nietzsche ammette il proprio debito nell'uso che egli fa dell'aforisma.

Aforisma, dialogo, canzone, confessione, meditazione, autobiografia: attraverso questi percorsi sui generi letterari è stato analizzato un altro aspetto del farsi della scrittura filosofica, quello più formale, e forse più evidente. La scelta di un genere comporta per il filosofo il legarsi a delle strutture formali, il rivolgersi ad un particolare uditorio, l'utilizzare stratagemmi estetici e retorici, il piegare l'argomentazione stessa alle forme dell'incedere del discorso nell'opera letteraria. Tuttavia in alcuni casi è il genere stesso che prende forma e si struttura adattandosi alle esigenze di un pensiero del tutto innovativo (come nel caso succitato delle *Confessioni*).

Una simbiosi della quale hanno testimoniato tutti gli interventi che sono andati a costituire il ciclo di seminari oggetto di questa cronaca mostrando, nel caso ce ne fosse ancora bisogno, che non si dà filosofia se non nelle forme di una lingua e nei solchi di una tradizione di pensiero.



l'on ne raporte  
tu Chrestienne  
mesme en pleuran  
us de plaisir, qu  
aisé à prouuer  
beatitude, n'est  
du Corps, tant p  
sent d'autant plu  
te, que par celu  
sse, le jeu de pav  
as d'estre agrea  
& mesme on voi  
qui en augmente  
que l'Ame reço  
uy font remarqu  
perfection du Co

