



La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno VII, n. 2, 2020

Mario Loconsole – *Alchimicorum periti operantur sicut periti medicorum. Albert the Great's Account on Alchemical Transmutation*

Matteo Fornasier – *I principi epistemologici della botanica di Guy de La Brosse*

Serena Massimo – *Istinto e materialismo. Cabanis e Condillac a confronto*

Angela Dioletta – *La filosofia russa (Essay Review)*

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

NOCTUA

DIRETTORE

Stefano Caroti

CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni

EDITORS

Sara Bonechi

Stefano Caroti

Simone Fellina

Erika Gisler

Marco Storni

Andrea Strazzoni

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

Antonella Del Prete (Università della Tuscia, Viterbo)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO VII, N. 2, 2020

CONTENUTI

STUDI

Mario Loconsole, <i>Alchimicorum periti operantur sicut periti medicorum. Albert the Great's Account on Alchemical Transmutation</i>	185
Matteo Fornasier, <i>I principi epistemologici della botanica di Guy de La Brosse</i>	225
Serena Massimo, <i>Istinto e materialismo. Cabanis e Condillac a confronto</i>	270

NOTE

Angela Dioletta, <i>La filosofia russa (Essay Review)</i>	336
Indice dei manoscritti e dei documenti	409
Indice dei nomi	413

STUDI

ALCHIMICORUM PERITI OPERANTUR SICUT PERITI MEDICORUM.

**ALBERT THE GREAT'S ACCOUNT ON ALCHEMICAL
TRANSMUTATION**

MARIO LOCONSOLE

Abstract: This article deals with the most relevant philosophical side of Albert the Great's analysis of alchemy, aimed at clarifying what alchemical transmutation consists in and whether this process can ultimately be accomplished by men. The Dominican master handles the problem differently in the earlier commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* and in works like the *De mineralibus*, in which a more mature idea of the connection between art and nature is developed. In this respect, Albert's interpretation intersects with Avicenna's *De congelatione*, a fundamental text for the Latin medieval debate on alchemy, whose reception has shaped his understanding of the alchemical art. The Dominican master gradually assumes a more lenient position towards the claims of the alchemical process of transmutation, which he explains by resorting to the similitudes between alchemy and medicine and the comparison of artificial transmutation with natural processes such as the *generatio ex putrefactione* and the natural formation of minerals.

Keywords: Albert the Great; alchemy; art; nature; transmutation.

Recommencer! Messire, c'est vingt-sept ans de labours qui viennent d'échouer! Vingt-sept ans! Et l'or allait bel et bien apparaître dans ce creuset lorsque vous avez fait cette mal-séante et profane irruption.

Raymond Queneau, *Les fleurs bleues*

1. Introduction

There was apparently no knowledge of alchemy in the West until it was introduced through Arabic works, a process beginning in the twelfth century as a consequence of the many translations that appeared in border regions like

Spain and Sicily.¹ Alchemy had actually never been integrated into the academic *curricula*, as it struggled to move from the status of *ars* to that of *scientia*.² Yet, already in the mid-thirteenth century, Vincent of Beauvais' claims in his *Speculum naturale* shows that the medieval scientific *milieu* was highly traversed by the knowledge of alchemical sources and the debate on alchemy, as it was already defined a mechanical art depending on the science of minerals (*ab illa parte naturalis philosophie que est de mineris*).³

Probably in the first years of the 1250's,⁴ Albert the Great wrote his *De mineralibus*, which offers the most detailed account of the art of alchemy considering all of his works.⁵ Albert's purpose is very different from Vincent's: Albert mainly dealt with alchemy to extend and complement his philosophical treatise on minerals, thus undertaking what Chiara Crisciani has already defined as one of the first attempts to mediate between natural – and Aristotelian – philosophy and alchemy.⁶

In fact, the lack of scientific sources on minerals and metals prompted the Dominican master to explore alchemical literature and the alchemist's operations. Moreover, Albert recounts that, as he was never able to find Aristotle's text on minerals – a text probably never written –, he decided to investigate the transmutation of metals and to devote a lot of time to visiting sever-

1 For a history of alchemy and its expansion into the Latin West, see, among others: CARUSI 1987; BURNETT 1992; CRISCIANI 1976(2); CRISCIANI, PEREIRA 1996; HALLEUX 1998; CALVET 2018.

2 On this, see: NEWMAN 1989; CRISCIANI 2008; CRISCIANI 1993, 189–192; OBRIST 1982, 40–44; MANDOSIO 1990–1991.

3 On alchemy in Vincent of Beauvais, see: AIKEN 1944; CRISCIANI 1976(1); NEWMAN 1991, 15–25; DÉPREZ-MASSON 1998; MOUREAU 2012.

4 Concerning the chronological order of Albert's philosophical works, see: WEISHEIPEL 1980; ANZULEWICZ 2011(1).

5 Among the studies focused exclusively on Albert's account of alchemy, see: PARTINGTON 1937; KIBRE 1980; ANAWATI 1981; HALLEUX 1982; JECK 1994.

6 CRISCIANI 1976(1), 38.

al *loca metallica* across Europe in order to compensate by experience for the absence of *auctoritates* concerning the nature of metals.⁷

Avicenna himself had already dealt with the question of the validity of alchemy in his commentary on *Meteorologica*, so that Albert already had an authoritative example allowing him to include his discussion on alchemy in his philosophical works.

2. The commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* and the demons' transmutation

While dealing with demonology and precisely with the possibility for demons to accomplish the transmutation of substances, his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* is the first work in which Albert very briefly makes a point concerning the alchemical art,⁸ although showing scant consideration to it.

In the article dedicated to the topic, Albert lists four kinds of transmutation. The first is the case of compounded medical remedies that together bring about effects different from those of the individual components. This is considered an example of transmutation, although a less evident and rather feeble one.⁹

7 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 1], 59a-b.

8 ALBERTUS MAGNUS 1893-1894 [*Sent.*, II d.7 a.8], 154a-157a. On this, see: JECK 1994.

9 ALBERTUS MAGNUS 1893-1894 [*Sent.*, II d.7 a.8], 155b: "Et ad hoc intelligendum, notandum quod transmutatio corporum est quatuor modis: quorum unus est miscibilium ad actum mixti tantum, in quo miscibilia remanent secundum veritatem consequentem suas proprias species, licet non remaneant secundum formam suarum specierum, sicut miscentur medicinae compositae [...]. Aliud autem est quod consequitur actum mixti quantum est ex omnibus, ut in tiriaca resistere veneno consequitur actum mixti in quantum ex omnibus est quae recipiuntur in ea: sed confortatio cordis, et hepatis, etc., consequitur particularia recepta."

A second kind of transmutation occurs when bodies are reduced in their components, as it happens when fire strongly acts upon matter, dissolving the compounds.¹⁰

The third type of transmutation is directly related to the second. Albert presents several operations proper to alchemical practices – *liquaefactio*, *sublimatio*, *cibatio* and *distillatio* – through which it is possible to eradicate (*expoliatio*) the properties of a substance in order to replace them with new ones.¹¹ In these artificial practices, the use of heat – and therefore of fire – is fundamental, as the elimination of certain properties is the direct consequence of the separation of the material components (*expoliationem sequitur separatio de necessitate*).¹² Here, the German master queries the authority of an Avicennian passage – hereafter identified with its opening words *Sciant artifices* –, which is part of a highly successful text that circulated in the Middle Ages under the title *De congelatione et conglutinatione lapidum* or simply *De mineralibus*.¹³

Avicenna's text – which will be thoroughly investigated later – includes a strong criticism of alchemy that hinges on the inability of the alchemical art to provide alchemical metals with real substantial forms (*alchimici non dant formas substantiales*), being only able to deal with and modify the accidents of substances. Albert, following the core of this argumentation, adds that alchemical gold is unable to gladden the hearts and that alchemical sapphire cannot rekindle passions or cure illnesses of the trachea, unlike real gold and

10 *Ibid.* [*Sent.*, II d.7 a.8], 155b: “Alia est transmutatio corporis in sua componentia: sicut dicimus ignem transmutare corpora, eo quod habet qualitatem vehementer activam.”

11 *Ibid.* [*Sent.*, II d.7 a.8]; 156a: “Tertia est per expoliationem proprietatum, et dationem aliarum per liquefactionem et cibationem et sublimationem et distillationem, quibus operantur alchimici.”

12 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1916–1920 [*De animalibus* XX 1 4], 1281, 18.

13 Hereafter, Avicenna's work will be cited as *De congelatione*. The recent critical edition can be found in AVICENNA 2016.

real sapphire. In other words, alchemical metals do not have substantial forms (*non habent species*) and therefore cannot accomplish all functions that are performed by natural substances; for the same reason, as it is experienced (*experimentum est*), they do not last long and dissolve much more easily into their components once they are exposed to fire.¹⁴

The fourth and last type of transmutation is operated by nature (*per naturam*) according to the process through which the formal principle is developed in a substance by means of the action of celestial powers considered instruments of divine providence; indeed, this is a typical idea of Albert's philosophy, although it is only briefly sketched in his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum*.¹⁵ Furthermore, Albert also refers to the peculiar phenomenon of the *generatio ex putrefactione* here, according to which, thanks the combination of several natural factors, animals like frogs and snakes are generated from putrefied matter.¹⁶

The analysis of his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* encompasses many cornerstones of Albert's mature discussion on alchemy: the fundamental role of heat in alchemical operations, the relation between art and nature in transmutation and the topic of generation from putrefaction.

14 ALBERTUS MAGNUS 1893–1894 [*Sent.*, II d.7 a.8], 156a.

15 *Ibid.* [*Sent.*, II d.7 a.8]; 156a: "Quarta transmutatio est per naturam, et tunc puto, quod a Deo qui primus auctor omnium est, omnis forma substantialis detur virtute coelesti: et ab ipsa etiam dantur proprietates conservantes illas species. In hac autem transmutatione quaedam sunt de facili transmutabilia, ut quae sunt similium corporum, et generatio eorum est facilis, ut ranae, et serpentes: fiunt enim de facili parvo calore putrefactorum etiam per artem juvantem naturam, sicut dicit Avicenna quod ex capillis praecipue mulierum in humido calido sub sole positus in loco convenienti sub terra aliquantulum fiunt serpentes, et ex atriplice in concavo arboris putrefactae, et stillante pluvia, fiunt ranae."

16 Albert's reference text with regard to the generation of snakes from female hair could be the *Ma'ādin wa-Ātār 'ulwiyya* (*Meteora*, II 6), translated in Latin as the *De diluviis*; the text is edited in AVICENNA 1949. Cf. BERTOLACCI 2013, 37–54; BERTOLACCI 2014, 123.

Furthermore, alchemical transmutation is already described in a metallurgical way, as the process performing the composition and splitting up of elements and aiming to transmute the species of a given metal into another through artificial operations linked to the use of heat. From the very beginning in Albert's understanding, alchemy neither allows space for the employment of biological material nor for therapeutic purposes. Among Franciscan authors, the understanding of alchemy tended to, in many ways, intersect with the medical tradition of the elixir of long life and to include also substances derived from vegetal and animal organisms in alchemical practices. For the Dominican master, on the contrary, the art of alchemy exclusively deals with manipulating metals in a strict 'chemical' way.¹⁷

Nevertheless, at this early stage of philosophical reflection alchemy was still considered a kind of art that did not cooperate with nature, producing second-rate beings that lack substantial forms, which only resemble real metals. The alchemical art is extrinsic to any natural process, and artificial transmutation is much closer to the idea of a miracle rather than to be considered an accomplishable task operated by craftsmen.¹⁸

3. *Ars imitatur naturam*

The strong link between art and nature – often converging with the well-known axiom *opus naturae est opus intelligentiae* – later became a milestone of

¹⁷ On the organic and medical 'drift' of Latin alchemy, see, for example: PEREIRA 1995; PEREIRA 2003; PARAVICINI BAGLIANI 2003; CARUSI 2014.

¹⁸ Cf. ALBERTUS MAGNUS 1893–1894 [*Sent.*, II d.7 a.8], 154a: "Item, In tempore Antichristi erit daemon majoris potentiae quam fuerit tunc, vel sit nunc: et tamen tunc non poterit facere vera miracula: ergo nec nunc veras transmutationes. Quod autem tunc non possit facere vera miracula, videtur in epistola II ad Thessal. II, 9 ubi videtur dici, quod erunt miracula illa secundum operationem Satanae in prodigiis et signis mendacibus: ergo videtur, quod non vere corpora ad formas aliquas transmutant."

Albert's natural philosophy, being at the base of his mature account of alchemy after the foundation of the *studium generale* in Cologne. Referring to the Aristotelian principle of mimesis between art and nature,¹⁹ Albert frequently addresses the idea that both operate on a common basis: art, as it is also a way to imitate nature, represents the attempt to artificially reproduce the conditions in which nature itself operates. The real *artifex* thus needs in-depth knowledge of nature in order to be able to arrange and choose the appropriate moment so that a certain process occurs as planned and desired by him. It is hence not by chance that in the *De mineralibus* alchemy is defined as the art that imitates nature best among all arts (*inter omnes artes maxime naturam imitatur*)²⁰; thus, the core of the criticism against alchemy raised in his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* is completely overthrown.

It can sometimes happen that art violently forces nature to operate, that is, to a certain degree in contrast to nature or extrinsically.²¹ However, the result of this action will never be as good as that of an *artifex* who is – as the physician or the alchemist – a *minister naturae*, able to operate in accordance with nature and to adjust to its principles:

Ille [motus artis] est non a natura, sed a principio extrinseco, et est cum violentia aliqua, nisi quando artifex est naturae minister, sicut est medicus et alchemicus aliquando.²²

19 On this: FLASCH 1965; MURATOVA 1978. Concerning the relation between alchemy and nature, see: OBRIST 1996; CARUSI 2003; NEWMAN 2004; PEREIRA 2015.

20 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 2], 61b.

21 ALBERTUS MAGNUS 1960–1964 [*Metaph.*, XI 3 2], 536, ll. 88–90: “Nec potest esse motus artis, quia tunc non esset naturalis, sed violentus nec umquam induceret aliquam formam substantialem.”

22 *Ibid.*, [*Metaph.*, XI 3 2], 535, ll. 91–94.

The way to produce artificial things is twofold, and when art benefits nature - as it is sometimes the case in alchemy, the operations of which consist in mixing, digesting and transmuting bodies (*mixturae et digestiones et corporum transmutationes*) -, the process will follow the dynamics of nature, reaching the same results as nature:

In artificialibus tamen figura est principalis forma, sicut patet cuilibet, nisi forte ars sit naturae iuvamentum, sicut in alchimis et in his artibus quarum operationes sunt mixturae et digestiones et corporum transmutationes.²³

Here, the gap between his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum* and his philosophical works is evident: art is not only limited to the production of *figurae* devoid of any specific form beyond their material form, but under certain conditions it may also produce real substances similar to natural ones. Nevertheless, art can confer a substantial form to a being only if it meets the natural principles,²⁴ while what is produced without following them will merely resemble real substances. The fact that art may operate according to or opposing nature is highly relevant. This is a particularly crucial difference with regard to medicine and alchemy, which are the arts that best understand the dynamics of the generation and corruption of beings.

In Albert's philosophy, art - even at its peak - never steps outside the borders established by nature, being art nature's *minister*, just because of nature's wider range of action. Here, the Aristotelian *topos* of the inferiority of the arts - which enjoyed great popularity in the 13th century - is certainly confirmed: nature cannot be exceeded or improved but only imitated. The

²³ *Ibid.*, [Metaph., V 1 3], 216, ll. 16-20.

²⁴ ALBERTUS MAGNUS 1890 [Min., III 1 9], 70b: "Sola ars non dare potest formam substantialem."

primary goal of any art is just to map the border of nature and to understand and simulate its processes.²⁵ Therefore, when art operates *cum violentia*, its operations will always be less effective; this is the case when alchemists, refusing to imitate nature and to adjust their actions to natural processes, fail in pursuing their own purposes.²⁶

This is the biggest hurdle that they face regarding the transmutation of metals: alchemists not only have to possess solid practical skills – to be simple *mechanici* is not sufficient²⁷ –, they also need to have solid knowledge of how nature operates in itself.

Moreover, the informing powers of nature derive from the exercise of a superior intellect that moves the stars and uses a perfect instrument such as the natural heat. The coordination of these perfect principles of nature is smoothly designed and proportioned to be successful in every natural generative process. Of course, nature may fail, but this only happens by accident. On the other hand, the human intellect is subordinate to this superior intellect ruling nature, just like its instruments are clearly weaker. The complexity of pursuing alchemical transmutation may be a sign of the imperfect knowledge of the craftsman or it might as well be due to the means he uses, which are

25 Cf. OBRIST 1996, 227–232. It is well known that in Roger Bacon the relation between art and nature takes on a different balance, in which art seems to assume definitely a much more relevant role. In this respect, see: PEREIRA 1992, 123–133.

26 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 2 2], 76b: “Propter quod etiam in alchimicorum operatione probatur error incidere: quia propter multam mixturam alborum vel citrinorum corporum cum argento vivo in confectione quam elixir vocant, intra siccum super humidum in metallis eorum, et non sunt fortiter conjacentia et permixta: et ideo frequentissime scinduntur quando producuntur metalla quae faciunt alchimici, nisi valde imitentur naturam, et opus naturae attingant.”

27 The criticism Albert raises against Ibn Juljul is explicative: ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 4], 64a: “Haec autem inconvenienter et stulte dicta sunt: quoniam ipse Gilgil mechanicus et non Philosophus fuit, sed de mechanica alchimia praesumens praesumpsit mentiri de physicis.”

appropriate only to a certain degree. This intrinsic inferiority of art is at the base of the relation between human and natural operations in Albert's philosophy.²⁸

Hence, the best craftsman is the one that imitates the processes of nature to the greatest possible extent, operating almost as if he let nature itself operate in his place. For the same reason, choosing the favourable moment to carry out a certain operation is fundamental: alchemists should carefully consider the influence of the stars, which are, in Albert's cosmology, the major formal principle shaping the sublunary world.

Thus, it is not surprising that Albert quotes the idea – indeed well rooted in hermetic texts – of the correspondence of each planet to a kind of metal.²⁹ And – as declared in a passage on sea tides – since metals receive their formal features through the influence of the planets, expert alchemists (*bene periti*) avoid acting hastily; instead, they choose to wait for the opportune time (*opportuna tempora*), for example, when the moon is in a favourable place and rising in the sky, so that their operations will benefit from celestial virtues (*opus adiuvatur virtute caelesti*).³⁰

Hence, according to Albert, the alchemical art should not be considered

28 *Ibid.* [*Min.*, I 1 3], 5a-b: “Cujus causa est, quia virtutibus coelestibus certis et efficacibus moventur virtutes in materia lapidum et metallorum existentes quando materia operatur: et illae virtutes sunt intelligentiarum operationes, quae non errant nisi per accidens, ex inaequalitate scilicet materiae. In arte autem nihil est horum, sed potius mendicata suffragia ingenii et ignis.”

29 *Ibid.* [*Min.*, III 1 6], 66a. On Albert and Hermes, see: STURLESE 1980, 615–634.

30 ALBERTUS MAGNUS 1980 [*De caus. propr. el.*, I 2 8], 74, ll. 55–63: “Hi etiam qui in transmutatione metallorum et lapidum operantur, quos alchimicos vocamus, temporibus incrementi lunae, et confortante et ascendente ea a circulo hemisphaerii, puriora producunt metalla et puriores perficiunt lapides, et magis figuntur spiritus et certius operantur, et praecipue, quando sunt bene periti, non praecipitantes opera sua, sed exspectantes opportuna tempora, quando opus adiuvatur virtute caelesti.”

a mere practical learning, but rather a system of operative knowledge that neither ignore phenomena such as the generation and corruption of beings or the combination and dissolution of elemental mixtures, nor the forces, principles and effects through which the heavens rule the world. In this respect, alchemy can indeed be compared to medicine: both arts are not merely a matter of manipulating things or bodies, but they require a high degree of philosophical knowledge.

4. Challistenes and Hermes: two accounts on alchemical transmutation

In his *De mineralibus*, Albert holds a position on alchemy that is certainly different: the purpose of dealing with alchemy is not, as in his commentary on Lombardus' *Libri Sententiarum*, to reject the higher ambitions of the alchemist's artificial operations, but rather to provide an explanation of how the transmutation of species may succeed when carried out artificially on the basis of natural principles. Before dealing with the main question (*utrum species metallorum possint ad invicem trasmutari*),³¹ Albert refers to two different accounts – which he is about to reject – of the substantial forms of metals and the transmutation of their species; in addition to these, he presents the *opinio Avicennae* which guides Albert's conclusive argumentation and will be considered later.

The Dominican master presents the first opinion as shared by several alchemists such as Challistenes, who considered the form of gold as the sole form of all metals (*sola auri species est forma metallorum*), while any other kind of metal was considered an incomplete being (*incompletum*) on the way to perfection (*via ad perfectionem*). According to this doctrine, the preparation of a

31 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 9], 70b.

kind of medicine, called elixir, able to remove all infirmities (*aegritudines*) from imperfect metals, would allow them to reach their state of perfection, that is, to become gold.³²

The reference here may be – as has already been noticed by Halleux³³ – the *Liber trium verborum*, attributed to Khalid bin Yazid, which entails both the idea that metals are imperfect beings and that alchemy has the goal to perfect their incomplete nature.³⁴

The second doctrine is attributed to Hermes, Gilgil (probably Ibn Juljul)³⁵ and Empedocles, who maintained that many species of different metals are present in every metal (*in quolibet metallo plures esse species et naturas metallorum*), so that they always possess both a hidden form (*occulta*) and a manifest form (*manifesta*); lead, for instance, is believed to be lead on the outside but gold on the inside, having one form which is hidden and one which is directly perceivable.³⁶

This position appears to be quite close to the idea expounded in the pseudo-Aristotelian *De perfecto magisterio*, in which the same distinction between metal qualities that are manifest and those that are hidden *in profundo* can be detected: in this case, alchemy would be nothing but the art to reveal the concealed qualities of metals at the expense of the manifest ones.³⁷

32 *Ibid.* [*Min.*, III 1 7], 68a.

33 HALLEUX 1982, 72.

34 Cf. KHALID IBN YAZID 1702 [*Liber trium verborum*], 189a: “Per istam enim artem metalla, quae in minera imperfecta, reducuntur ad perfectionem, de corruptione ad incorruptionem”; *Ibid.*, 189b: “Infirmittates oportet destruere in igne et per gradus igni.” On the figure of Khalid ibn Yazid see: ULLMANN 1978; BACCHI, MARTELLI 2009.

35 HALLEUX 1982, 71.

36 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 8], 69b.

37 PS.-ARISTOTELES 1702 [*De perfecto magisterio*], vol. I, 639a: “Omnis etiam elementata res quator in se retinet qualitates activas et passivas, exterius sive interius [...]: res si exterius est calida et humida, et mollis, interius est frigida et sicca et dura: quia omni rei ma-

The explicative case of lead reported by Albert is quite similar to the one present in the *De perfecto magisterio*: lead is cold and dry on the surface, at its core, however, it is hot and wet, which are the qualities of gold.³⁸

Albert rejects the hermetic thesis using an Aristotelian argument and supporting it with a real alchemical *experimentum*. Since metals have to be considered homoeomerous substances, it is wrong to attribute to them a multifaceted nature and composition, as the matter that constitutes them is the same in every part.³⁹ This according to Dominican master is proven by the fact that if gold and lead are exposed to the action of fire, they react differently: the first will not be damaged, while the second will simply burn and its matter will be corrupted. Thus, if fire acts upon lead, it will never reveal a hidden golden part in it, as Hermes and his followers would expect.⁴⁰

According to Callsthenes' opinion, all metals except gold are nothing but aborted fetuses of nature (*abortivi foetus naturae*) that are formally not fully developed;⁴¹ Hermes' account, on the other hand, admits the coexistence of multiple formal principles and material compositions within the same substance. Yet, a strong hylomorphic tendency such as that structuring Albert's philosophical thought could not share these claims.

nifestum suo contrario occulto: scias, quia est multum secretum. Unde si perfecte cognoveris exteriorum rerum consistentias, et interiores de levi tu cognosces, et e converso. Et si occulta manifestare sciveris, scies et manifesta occultare. Sed scias in quibusdam rebus ut in plumbo, totum manifestatum occultari, et totum occultum manifestari." A quite similar idea is presented in the KHALID IBN YAZID 1702 [*Liber trium verborum*], 189a: "Oportet ergo nos occultare manifestum, et id quod est occultum facere manifestum."

38 PS.-ARISTOTELES 1702 [*De perfecto magisterio*], vol. I, 641b: "Plumbum in sua altitudine frigidum et siccum est [...]: in suo profundo est aurum calidum et humidum."

39 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 7], p. 69b.

40 *Ibid.* [*Min.*, III 1 7], 70a.

41 *Ibid.* [*Min.*, III 1 7], 68a.

Against the first opinion stands the principle according to which every regularity in nature is justified by a formal principle sustaining it; moreover, it would be totally absurd to assume each metal having different characterising and specific features – such as weight, colour, etc. – as deriving from the sole form of gold.⁴² Against the second one Albert opposes the tendency to not postulate in nature more than the strict necessary principles in order to explain its dynamics: there is no need to affirm that a being must possess more than one substantial form.

Moreover, Albert shows how the transmutation of metals cannot be explained following the hermetic idea of the multiple coexistence of substances in the same being, while Callisthenes' opinion is even hyperbolic: if we do admit the existence of just one form for all metals, the act of transmutation in itself would not be possible (*alchimia non permutat*).⁴³

5. Avicenna, Roger Bacon and Albert the Great: *transmutatio* and *prima materia*

Concluding his long digression on alchemy in his *De mineralibus*, Albert quotes almost the entire passage *Sciant artifices*, an excerpt of the already mentioned Avicennian *De congelatione*.⁴⁴ The Dominican master is actually one of the first mediaeval authors to restore the Arabic origin of the text, which was most of the times wrongly considered Aristotelian.⁴⁵ The *De conge-*

42 *Ibid.* [*Min.*, III 1 7], 68b–69a.

43 *Ibid.* [*Min.*, III 1 7], 68a.

44 On alchemy in Avicenna and in pseudo-Avicenna, see: THORNDIKE 1923–1958, vol. II, 249–253; RUSKA 1934; STAPLETON, AZO, LEWIS 1962; ANAWATI 1971; HASNAWI 2002; MOUREAU 2009; MOUREAU 2016, 9–32; CALVET 2018, 50–59.

45 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 9], 70b: “Ex omnibus autem his inductis possumus considerare, utrum verum sit quod quidam Aristotelem dicunt dixisse, cum secundum rei veritatem dictum sit Avicennae, quod videlicet sciant artifices alchimiae species per-

latione is indeed that part of the *Kitab al-Sifa'* in which Avicenna briefly considers the formation of stones and metals; the text was translated by Alfred of Sareshel around 1200 and was annexed to his commentary to the *Meteorologica*,⁴⁶ in which a proper analysis of minerals is missing.⁴⁷

In the passage *Sciunt artifices*, Avicenna expressed his scepticism concerning the possibility of operating alchemical transmutation: alchemists, he says, may be able to purify a metal or to colour its substance in order that it will acquire a desired colour – so that, for example, a certain metal looks golden –, but they would never be able to transmute the species of metals.

This scepticism, which was tempered in the eyes of medieval scholars by the circulation of many apocryphal alchemical works attributed to Avicenna, is grounded in two main points.⁴⁸ First of all, the Aristotelian postulate of the inferiority of art with respect to nature plays a central role. Thus, craftsmen are seen as being able to create something similar to the products of nature – although they sometimes struggle in doing so –, but never as capable of reproducing the natural operation itself.⁴⁹ Second, alchemists are hindered by the limits of their knowledge and of their technical instruments; Avicenna, as Albert, supports the idea that the specific differences of minerals are unknowable, while other *sensibilia* that humans are able to perceive and

mutari non posse.”

46 On the reception of Aristotle's *Meteorologica* in the Arabic and Latin philosophy, see LETTINCK 1992; VIANO 2002.

47 On the reception and spread of Avicenna's text, see: MANDOSIO, MARTINO 2006; CARUSI 2014–2015; CRISCIANI 2018.

48 Cf. NEWMAN 1989, 427–430.

49 AVICENNA 2016 [*De min.*], 42–43, ll. 144–148: “Et artifices faciunt gelationem fere sensibilem artificialiter, quamvis artificialia non eo modo sunt, quo et naturalia, nec tam certa, licet propinqua sint et similia. Et ideo creditur, quod compositio eius naturalis sit hoc modo vel vicina huic, sed ars debilior est quam natura nec consequitur eam, licet multum laboret.”

get acquainted with – like weight or colour – are nothing but accidents. Hence, if the specific differences are unknown, how could it be possible to modify them? And once one was able to modify the formal features of a metal, how could one be aware of their transmutation? Avicenna is clear in stating that the highest achievement that alchemists may accomplish is to treat and manipulate the accidents; but the transmutation of species is not to be confused with modifying accidental features, which are just the external expressions of the form.

However, at the end of Avicenna's passage, translated by Alfred of Sareshel, it is stated that one metal cannot be transmuted into another unless it is reduced to its prime matter (*nisi forte in primam reducantur materiam*).⁵⁰ The interpretation of this sentence became crucial for the constitution of the Latin alchemical tradition and it served as tipping point for Albert's interpretation of the process of artificial transmutation.

What does it mean to admit that transmutation is possible if and only if metals are reduced to their prime matter? The passage is problematic be-

⁵⁰ The entire Avicennian passage, AVICENNA 2016 [*De min.*], 43–44, ll. 164–183: “Sciunt autem artifices alkimie species vere permutari non posse, sed similia illis facere possunt, et tingere rubeum citrino ut videatur aurum, et album etiam tingere colore quo volunt, donec sit multum simile auro aut eri, possuntque plumbi immunditias abstergere, verumtamen semper erit plumbum et si videatur argentum, sed obtinebunt in eo qualitates aliene, ut errent in eo homines, ut qui accipiunt salem et salem amoniacum. Ceterum, quod differentia specifica aliquo tollatur ingenio, ego non credo possibile et non est, quod una complexio in aliam convertatur, quia ista sensibilia non sunt differentie quibus permutantur species, sed sunt accidentia et proprietates. Differentie autem eorum non sunt cognite, et cum differentia incognita sit, quo modo potest sciri, utrum tollatur necne, vel quomodo tolli possit? Sed expoliatio accidentium ut coloris, vaporis, ponderis, vel saltem diminutio, non est impossibilis, quia contra hoc ratio non stat. Ceterum proportio compositionis istarum substantiarum non erit in omnibus eadem. Hec igitur in illam permutari non poterit, nisi forte in primam reducantur materiam, et sic in aliud, quam prius erat, permutetur. Hoc autem per liquefactionem non fit, sed accidunt ei ex hoc res quedam extranee.”

cause, first, Avicenna leaves little room for the case of alchemical transmutation in a text that is basically meant to demolish its premises; second, this hesitant hypothesis is clearly unacceptable in Aristotelian terms, as its nature never allows for the occurrence of prime matter as it is.

It is probably for these reasons that authors like Arnold of Saxony, Vincent of Beauvais and Roger Bacon raised doubts regarding the attribution of the *Sciant artifices* to an Aristotelian author,⁵¹ although the *De congelatione* was unanimously attributed to Aristotle himself or, as in the case of Albert, to Avicenna. Bacon actually preceded Albert in analysing what he called the *resolutio in materia prima* as described in the *Sciant artifices*, offering a possible interpretation regarding the process of the transmutation of species.

At the end of his commentary to the pseudo-Aristoteles's *De plantis* – written between 1240 and 1250 –, Bacon presents some questions on the grafting of plants, investigating if this kind of operation might be considered an act of plant transmutation.⁵² Therefore, the last question is supposed to settle whether species of plants can transmute into one another (*utrum una species plante in aliam possit transmutari*). In this text, Bacon plainly postulates the capacity of nature (*per naturam*) to operate the transmutation of plant species, but he has to face a strong objection presented by what the Franciscans considered at that time an Aristotelian statement: the *Sciant artifices*. Hence, in Bacon's view, plant transmutation is impossible according to Aristotle, as the only way to perform this process requires the absurd *resolutio/reductio in primam materiam*.

In other words, Bacon had to conciliate the experiential data that con-

51 On this, see: PEREIRA 2017.

52 For the Latin philosophical debate on the transmutation of plants in Middle Ages, see: PANARELLI 2019.

firmed numerous transmutations of plants – the pseudo-Aristotelian *De plantis* itself approved of and shared this idea – with the Aristotelian-Avicennian statement in the *Sciant artifices* against artificial transmutation. In doing so, the Franciscan master attributed a double definition to the expression *prima materia* (*duplex est materia prima*): there is a *materia prima remota*, which cannot be reached at all – the Aristotelian and metaphysical prime matter –, and a *materia prima proxima*, which plays a role in the process of transmutation.⁵³

As Pereira has shown,⁵⁴ what Bacon means by *materia proxima* is the *materia naturalis*, that is, the third level of the scale of matter as Bacon understands it, which starts from prime matter and the matter of the creation (also called *materia universalis*). Natural matter coincides with the four sublunar elements, the existence of which is confirmed by many *experimenta*, when substances are dissolved. Thus, this *materia prima proxima* is attainable and can be manipulated; this is the degree of matter that alchemists are acquainted with in exercising their art.

Nevertheless, at a deeper analysis of the *Sciant artifices*, it appears that the text was transmitted to Latin scholars bearing several inaccuracies due to Alfred's translation. One striking example concerns the problematic concept of the *reductio* or *resolutio in primam materiam*: Avicenna in particular speaks more precisely of 'composition' and of the 'relation between the elements', while Alfred of Sareshel translates 'prime matter'. Hence, when Avicenna intended the simplest component of matter – that is, the elements, the mixture of which composes the substances –, Alfred attributed to the text a much more metaphysical intention.

53 ROGERUS BACON 1932 [*Quaestiones super de plantis*], 251.

54 Cf. PEREIRA 2017. Cf. also PEREIRA 2014.

Bacon's interpretation is thus pretty close to the intention of the *Sciart artifices* in considering first matter the level of matter constituted by the elements; in doing so, the Franciscan almost reconstructs the original meaning of the Avicennian passage. The concept of prime matter as such does not appear in the Arabic text: as a matter of fact, Avicenna admits that transmutation is possible only *in extremis* and by decomposing substances into their elemental components, namely the elements.⁵⁵

Albert's understanding of the passage provides a logical and philosophical coherence that follows the same path as chosen by Bacon. Although the Dominican master does not draft a proper question on the topic, he presents a precise hermeneutic interpretation in dealing with it: when he explicitly quotes the *Sciart artifices* – reconsidering the entire criticism of the process of transmutation –, he paraphrases the focal point of the passage in this way:

Ipse [Avicenna] subjungit, quod non permutantur species, nisi forte in primam materiam et in materia metallorum reducuntur.⁵⁶

Albert quotes Alfred's translation slightly modified, but the change is quite meaningful: according to the Dominican master, the *reductio in materia prima* is equated with a *reductio in materia metallorum*. When Albert speaks about the prime matter of metals, he refers to something quite similar to what Bacon called *materia proxima*, that is, the prime elements that compose the substances in a strictly physical sense.⁵⁷ Numerous passages in Albert's *De mine-*

55 The Arabic text can be found in AVICENNA 1927. I am indebted to Prof. Paola Carusi for suggesting to look into the interpretation of the Arabic text and the literal translation of it. Moreover, a French translation of the same passage can be found in MOUREAU 2016, 14–17.

56 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 9], 71a.

57 Cf. *Ibid.* [*Min.*, V 1 1], 98a: "Ille qui convenienter intendit metallum ad metallum conver-

ralibus, in which he uses the expression *materia prima* with reference to the elements or the first components of the substance of mineral bodies, validate this hypothesis;⁵⁸ moreover, an excerpt from Albert's *Metaphysics* is even clearer in this respect, crossing – at once – the concepts of *transmutatio*, *reductio*, *prima materia* and *elementa*:

Et quaecumque sic per corruptionem habitus transmutantur ad invicem, haec, si debeat fieri regressus a privatione ad habitum, oportet redire ad materiam primam. Ut si ex mortuo debeat fieri animal, oportet, quod mortuum resolvatur ad primam materiam quae est elementa quatuor, et deinde per mixtionem et complexionem et compositionem horum fiat animal.⁵⁹

Hence, in view of interpreting Avicenna's text, Albert considered the first matter of metals as the composition of sulphur and quicksilver, which constitutes the material substrate of all metals and is derived from a specific aggregation of the four elements.

To sum up, Avicenna's *Sciant artifices* was transmitted through Alfred of Sareshel's translation to Latin scholars with some inaccuracies, which prompted authors like Bacon and Albert to interpret the passage consistently and in accordance with Aristotelian physics. The passage conveyed an authoritative criticism of the alchemical art, undermining its principles and ren-

tere, oportet quod primo deducat ipsum ad naturam primam, hoc est, generi metallico proximam. Tunc enim aptitudine sua iuvata virtutibus disponentium, facile naturam accipit et veram speciem metalli quod intenditur."

58 Cf. *Ibid.* [*Min.*, III 1 2], 60b: "Per artem autem quae jam in Meteoris tradita est, scimus quod omnium liquabilium prima materia est aqua." *Ibid.* [*Min.*, III 1 4]; 64a: "Haec igitur materia liquabilium et materia prima et remota una communis, huiusmodi videlicet humidum." *Ibid.* [*Min.*, III 1 2], 61b: "Patet igitur primam materiam esse metallorum humidum unctuosum subtile, quod est incorporatum terrestri subtili fortiter commixto, ita quod plurimum utriusque non tantum cum plurimo utriusque, sed etiam in plurimo utriusque."

59 ALBERTUS MAGNUS 1960–1964 [*Metaph.*, VIII 2 3], 404, ll. 81–88.

dering the process of artificial transmutation practically impossible, unless someone was able to decompose metals into their components – although this last hypothesis is presented with explicit caution. Nevertheless, Bacon and Albert were able to read Avicenna's text almost with a philological insight, nearly reconstructing its original words and wisely interpreting it in the light of a profound knowledge of Aristotelian works.

6. What is it like to transmute a metal?

Bacon's exegetic concern and Albert's interpretation reveal the need of Latin scholars to tame Avicenna's passage, which was transmitted in quite an ambiguous translation. In addition, the topic of the transmutation of substances was a hot one: on the one hand, it undermined the Aristotelian assumption of the eternity of species,⁶⁰ while on the other, from a religious perspective, it almost excessively exalted the power of humans with respect to God.

Surprisingly enough, in Albert's *De mineralibus* precisely the hypothesis of the *reductio* – which, as said before, the Arabic philosopher presented with great caution and almost as a preposterous argument – was used to explain how alchemical transmutation technically works. Albert indeed considers the *reductio in primam materiam* or *in materiam metallorum* as the first step that the alchemist must perform in order to eventually operate his coveted *transmutatio metallorum*.

Albert, pushing at the extreme Avicenna's suggestion, presents alchemical transmutation as the operation in which the decomposition of a metal into its own components – namely sulphur and quicksilver – is followed by a

⁶⁰ On the problem of the eternity of species, see: PORRO 2009.

reorganisation of them in a new form.

And although the Dominican master shares with Avicenna both the idea of the inferiority of art with respect to nature and the claim that the specific differences of metal species are unknowable, it is precisely through his understanding of the dynamics between art and nature developed in the course of the interpretation of Aristotle's work in Cologne that he can give value to the operations of the alchemists. In some particular cases, like alchemy and medicine, art is able to imitate nature almost assimilating to it, in a process in which human and celestial intelligences are conflated. According to an often-repeated metaphor, the instruments of nature are just like the hand of the craftsman, while the intelligence of the *artifex* has the very same function as the informing virtues of the stars. Thus, when the *artifex* operates according to nature, the conceptual division between artificial and natural operations is alleviated, so that the borders between them almost blur; therefore, to establish a strict dichotomy here – discriminating the products of art as less valuable – does not stand to reason.⁶¹ At this precise point, even the alchemist is able to transmute a metal just as nature produces it, as long as the former follows the latter.

For this reason, experts in alchemy are said to operate just like experts in medicine:

Alchimicorum periti operantur sicut periti medicorum: medici enim periti per medicinas purgativas purgant materias corruptas et facile corruptibiles et impedi-
dentes sanitatem quae est finis intentus a medico, et postea per confortantia na-

61 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 9], 71a. Cf. *Ibid.* [*Min.*, II 3 3], 51b: “Ars resolvitur in principium naturae: quia principium artis prout diximus natura est, secundum quod exivit a suo caelesti principio, cuius principium est intellectus practicus, sicut idem intellectus est principium artis.”

turam juvant virtutem naturalem, ut digerendo sanitatem naturalem inducant.⁶²

And it is actually because nature operates effectively (*effective*) – while art operates as its instrument (*organice et instrumentaliter*)⁶³ – that physicians achieve their goals. Indeed, they rely on purgative medicine in order to cure a patient so that they are able to rid themselves of all corrupted matter hindering the process of healing. By means of cleansing remedies they remove corrupt matter that prevents health and thereafter, by strengthening nature, they support the power of nature, directing it so as to bring about natural health. Thus, health is brought about by nature as the efficient cause and also by art as the means and instrument.⁶⁴

Skilful alchemists proceed in entirely the same way when they transmute metals: first, they thoroughly cleanse the material of quicksilver and sulphur, which – as said before – represent the fundamental material structure of all metals. When it is clean, they strengthen the elemental and celestial powers in the matter according to the proportion of the mixture of the metal they intend to produce. In this case also, natural powers then do the work, while art is the technical instrument allowing alchemists to produce and make real gold and real silver:

62 *Ibid.* [*Min.*, III 1 9], 71a.

63 *Ibid.* [*Min.*, III 1 9], 71a: “Ita enim procul dubio sanitas effectus erit naturae effective, et artis organice et instrumentaliter.”

64 Something similar is stated in the pseudo-Avicennian *Declaratio lapidis*, a text that, at this point, can be considered part of Albert’s readings with reasonable certainty: PS.-AVICENNA 1659–1661 [*Declaratio lapidis*], vol. IV, pp. 987: “Sed solummodo artifex organice et instrumentaliter operatur formam auri et argenti ex materia ad hoc disposita eliciens et motum dans naturae, ut per temperatam artis coctionem excitata de potentia in actum deducatur.”

Per omnem autem eundem modum dicemus operari alchimicorum peritos in transmutatione metallorum. Primo enim quidem purgant multum materiam argenti vivi et sulphuris, quam inesse videmus metallis, qua purgata, confortant virtutes materiae quae insunt ei elementales et coelestes ad proportionem mixtionis metalli quod intendunt inducere: et tunc ipsa natura operatur, et non ars, nisi organice, juvando et expediendo, ut diximus: et sic verum aurum et verum argentum educere et facere videntur.⁶⁵

The technical alchemical process appears to be essentially bipartite. A first phase consisting in the *expoliatio* or the *reductio* (or, to use Albert's medical metaphor, the *purgatio*) of the substance of a certain metal - which reduces it to its mere material components - is followed by the composition of a new substance, through the combination of the same elements that were previously decomposed. A desired *proportio mixtionis* leads to the production of a new substance designed by the *artifex*, who lets nature operate itself by strengthening natural forces.

For this reason, alchemical transmutation is compared to another process operated by nature, namely the *generatio ex putrefactione*, which is proper to animated beings such as plants and imperfect animals:

Coelestis enim virtus valde communis est, et accipit determinationem per virtutes eorum quae sunt subjectum ejus in rebus commixtis: hoc enim modo virtutes coelestes operari videmus in tota natura generatorum, maxime in his quae ex putrefactione generantur. In his enim videmus virtutes stellarum influere virtutes in id ad quod convenientiam habet materia. Alchimia autem per hunc modum procedit, scilicet corrumpens unum a specie sua removendo: et cum juvamine eorum quae in materia sunt, alterius speciem inducendo⁶⁶.

65 ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 9], 71a. Cf. *Ibid.* [*Min.*, III 1 9], 71b: "Omnium operationum alchimicarum, melior est illa quae procedit ex eisdem ex quibus procedit natura, sicut ex purgatione sulphuris per decoctionem et sublimationem, et ex purgatione argenti vivi, et bona permixtione horum cum materia metalli: in his enim ex virtutibus horum omnis metalli species inducitur."

66 *Ibid.* [*Min.*, III 1 9], 71b.

The theory of generation from putrefaction goes back to Aristotle, but is understood by Albert in the light of the synthesis of Avicenna's and Averroes' theories.⁶⁷ As such, putrefaction, which is the last stage of corruption⁶⁸ and a process that is opposite to generation⁶⁹, is considered very close to the process of *expoliatio* and *reductio*, which characterises the artificial transmutation of alchemy. Both are processes of extreme decomposition of matter from which – through the action of given informing forces – new substances can be generated⁷⁰.

Hence, transmutation is never a passage *de actu in actum*, but always *de potentia ad actum*.⁷¹ The goal of reaching the stage of prime matter explicitly has the function to dissolve a metal's initial form in order to obtain a kind of matter that has the potency to assume another form. The process then will follow the passages:

actuality → potentiality → actuality

67 On the theory of *generatio ex putrefactione*, see: HASSE 2007; LENNOX 1982; KRUK 1990; HENRY 2003; VAN DER LUGT 2004, 131–187; BERTOLACCI 2013, 37–54; TAKAHASHI 2017, 158–163.

68 Cf. ALBERTUS MAGNUS 2003 [*Meteor.*, IV 1 2], 211–213.

69 Cf. *Ibid.*, [*Meteor.*, IV 1 4], 214–216.

70 It is once again useful to underline the similarity between Albert and pseudo-Avicenna's *Declaratio lapidis*. PS.-AVICENNA 1659–1661 [*Declaratio lapidis*], vol. IV, 989: "Huius artis fundamentum et operis exordium est corporis in aquam resolutio, quod Philosophi corruptione seu putrefactione nominant, sine qua circularis metallorum transmutatio non fit ad invicem. Corruptio unius est generatio alteri. Quia generationis et corruptionis eadem sunt principia."

71 Also, the transmutation of plants follows the same rules. Cf. ALBERTUS MAGNUS 1867 [*De veget.*, V 1 7], 313: "Quod autem quidam dicunt, non posse species ad se invicem permutteri, hoc quidem verum esse scimus, quod non est transmutatio de actu ad actum, sed de potentia ad actum. In terra autem destituitur materia ab actu uno, et fit potentia ad alterum, et sic fit transmutatio plantae ad plantam. Et hic quidem est modus huiusmodi transmutationis plantae in plantam."

initial form → prime matter → new form

In the case of alchemical transmutation, the initial form stands for the metal the alchemist has at his disposal in the beginning, while the new form is the form of the metal that is produced by the process. For example, in order to produce silver starting from lead, the lead must first be purged so as to break down its material structure into sulphur and quicksilver or a mixture of these; after treating the obtained components – which are the first matter and something like the *universalia*⁷² of every metal –, they assume the form of silver.

Moreover, the movement from potentiality to actuality and vice versa is undoubtedly facilitated by the closeness to matter of minerals (*vicinitas ad elementa*). In fact – as it is stated in a passage of the *De nutrimento et nutrito* –, the reason why minerals cannot serve as nourishment for animals is their proximity to the elements of their matter; this feature offered a host of opportunities for alchemists:

Signum autem, quod haec [*sc. mineralia*] vicina sunt elementis, est quod facilis est eorum transmutatio ad invicem sicut et elementorum. Quod patet in operibus alchimis, in quibus de facili unum metallum alterius recipit colorem et proprietatem.⁷³

This so-called *vicinitas ad elementa* is an often-used concept when Albert explains transmutation of plants and minerals.⁷⁴ The transmutation can occur

⁷² ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, IV 1 1], 83a.

⁷³ ALBERTUS MAGNUS 2017 [*De nutr. et nutr.*, 1 1], 2, ll. 21–31.

⁷⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, I 1 5], 8a: “Mineralia proxima sunt elementis, et elementa secundum parum in ipsorum materiis transmutantur: propter quod etiam in eis qualitates elementorum remanent parum alteratae.” Cf. ALBERTUS MAGNUS 1980 [*De caus. propr. el.*, I 1 2] 52, ll. 4–13: “Corpora quaedam magis recedunt ab elementis in operationibus suis, et quaedam minus recedunt ab eis. Quae autem minus recedunt ab eis,

precisely at these lower ontological levels: on the one hand, the formal principles that determine these substances are weaker, as the form of a metal is clearly less complex and structured compared to that of animals, whose substances are more complex, as they are composed of different parts and determined by the combination of several formal principles. On the other hand, a material structure that is much closer to the elements is easily manipulable if compared to the humoral physiology of animals, in which more articulated processes of digestion take place.⁷⁵

Further, if the forms of minerals can almost be considered *formae corporales*,⁷⁶ plants, as they are endowed with soul, have a higher degree of being. Therefore, it is not by chance that the strongest transmutation that humans can induce in plants is the simple mutation of their complexion, as it happens when specific nourishments are administered in agriculture or certain species are planted in different climates.⁷⁷ Conversely, the alchemical art aims to achieve – among other operations – that kind of transmutation that changes the species of a being into another, which has effects not only on its accidents but on the whole substance.

sunt lapides et minerae. In his enim expresse elementorum videmus operationes, propter quod immediate componuntur ex elementis. Plus autem his recedunt plantae, in quibus imperfecte animae videmus operationes, et ideo talia corpora sequuntur elementorum operationes, licet non immediate componantur ex his”; ALBERTUS MAGNUS 1867 [*De veget.*, III 1 3], 175: “Semina enim plantarum vicina sunt elementis, habentia in se et virtutem masculi et feminae”; *Ibid.* [*De veget.*, V 1 7], 312: “Commixtio ejus proxima est elementis et materiae inter ea, quae approximata sunt, et ideo multum mutatur ex elementis.”

75 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1980 [*De caus. propr. el.*, I 1 2] 52, ll. 16–19: “Animalium autem corpora recedunt maxime et ideo non generantur ex elementis proxime, sed oportet elementa commisceri in umores, et ex umoribus constitui animalium corpora.”

76 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1955 [*De nat. et or. animae*, 1 3], 5–9.

77 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1867 [*De veget.*, I 2 10]; 94.

6. Conclusion

The inclusion of alchemical teachings in the rising Aristotelian philosophy was an ongoing process in the 13th century and explicitly in progress in Albert's philosophical works. In said, alchemical transmutation was considered technically possible, although the process was seen as complex, requiring skilful craftsmen to perform it. The fact that, in this case, art must follow nature does not dissolve all the hurdles hindering the success of alchemical transmutation,⁷⁸ but it is precisely this link between art and nature that enables the operations of the alchemists and the artificial production of real gold and real silver. Only an alchemist with great expertise – that is, having technical skills, advanced knowledge of natural principles and the ability to interpret and choose the favourable astral conditions – may be able to accomplish the alchemical transmutation of metals, treating the right and proportioned matter with the appropriate use of heat sources.

Albert describes the process that produces alchemical metals as a kind of *digestio*. The role that the interaction between heat and moisture plays in Albert's philosophy is huge and it is the basis for any process in nature. Although he distinguishes between animate and inanimate beings, their generation, corruption, operations, functions and inner structures are ruled by the relation between these two principles. Hence, *digestio* first designates the process in which *calor* and *humidum* are involved – as active and passive qualities – in shaping, transforming or modifying matter according to the form and the species that is about to be generated⁷⁹. The term *digestio* subsumes in Al-

78 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, I 1 3], 5a–5b: “Et hoc quidem operatur ars cum labore et erroribus multis: natura vero sine difficultate et labore.”

79 ALBERTUS MAGNUS 2003 [*Meteor.*, IV 1 3], 214, ll. 29–33: “Subiecta enim activarum virtutum in rebus mixtis naturalibus sunt passivae virtutes, quae sunt humidum et siccum, ex quibus subiectis calidum et frigidum generant res mixtas, quando proportionaliter

bert both the understanding of chemical processes and the biological life – also intersecting with the medical tradition –, and the dynamics of these processes are common to the generation of animate and inanimate beings, the digestion and cooking of food, the production of *humores* and artificial operations such as the transmutation of metals.

This idea of a universal heat as a natural force designated to inform matter also paves the way for the theory of art mimesis as described before. The process of the modification and shaping of matter through its cooking is indeed the basis for both the processes of the artificial production of metals and the natural generation of minerals – and the same is true for many other processes proper to plant and animal physiology, including their generation. In all these cases, the formal principles conveyed by heat act upon the moist part of matter through digestion.⁸⁰ Sulphur and quicksilver themselves – the prime matter of all metals – are conceived the first as the hot and informative principle and the second as the moist substrate.⁸¹

As has been shown, some of these ideas were already sketched out by Arabic and alchemical sources in which Galenic and Aristotelian texts were reworked in order to guarantee the harmony of medical-humoral terminology and the processes of generation and digestion. Meanwhile, many alchemical texts expounded the action of cooking and digestion performed by heat in the sphere of mineralogy and in alchemical transmutation from a new perspective. In this respect, also the idea of a universal heat, as assumed by

vincunt materiam humidi et sicci, hoc est, quando agunt permutando ista secundum exigentiam formae et speciei eius, quod generatur; ita tamen quod aliter agat generando agens calidum et aliter agens frigidum, quia unum agit ad speciem et alterum coadunando et continendo partes materiae, supra diximus.”

80 Cf. OBRIST 1996, 233.

81 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, IV 1 1], 63b.

Averroes, must have played a significant role.⁸²

Moreover, the use of allegories and similes structured the alchemical language right from the start and the comparison with medicine regarding transmutation has a solid background within the alchemical tradition.⁸³ And despite the fact that alchemy is conceived as a metallurgical art by Albert, it is not uncommon in his philosophical works that the process of metal transmutation is explained through the analysis of biological processes – such as the generation *ex putrefactione*. Also, the art of alchemy is often compared to the art of medicine as the art that is useful in the treatment of illnesses and in maintaining the state of health in humans.

In this respect, the connection between *digestio* and *putrefactio*, which derives from the ideas expressed in Galen's *Tegni* and was elaborated on the basis of Aristotle's *Meteorologica*⁸⁴ and of Avicenna's *Canon*,⁸⁵ was common within scholastic physiology.⁸⁶ Within this scheme, Albert suggests to understand the artificial process of alchemical transmutation in the same way as the natural process of the generation of minerals or as particular cases of generation like the *generatio ex putrefactione*. In all of these cases, a kind of no longer informed matter undergoes a process of coction and digestion through the workings of heat, while the formal powers are guided exclusively by the celestial bodies.⁸⁷ And both in the case of alchemy and in the case of this peculi-

82 On the use of Averroes in Albert's philosophical works, see: TAKAHASHI 2017.

83 For example, in pseudo-Avicenna's *De anima in arte alchimiae*, medicine is presented almost as the maidservant of alchemy. The text has recently been edited by Sébastien Moureau (MOUREAU 2016). In this respect, see also: MOUREAU 2013, 296–300.

84 Cf. ARISTOTELES 1962 [*Meteor.*, IV 1], 379 a1–b10.

85 Cf. AVICENNA 1507 [*Liber canonis*], lib. I, fen 1, doct. I, summa VI, cap. 3.

86 OTTOSSON 1984, 271–275. Cf. PEREIRA 2002, 158.

87 In these kinds of generation, the presence of the semen would be totally unnecessary, as lower-level beings have no soul.

ar type of generation, a substance – on the basis of its *vicinitas ad elementa* – can be reduced to its prime material components, maintaining the aptitude to be informed.

In Albert's view, the link between medicine and alchemy is not only appropriate because they share, as two kinds of arts, the same epistemological state, being halfway between science and mere technical knowledge. Medicine and alchemy also intersect in their way of operating on matter and substances. In fact, both initially have a purgative aim: physicians should cleanse the ill body of impurities, while alchemists have to purify sulphur and quicksilver.⁸⁸ Following this purification, both aim at achieving the same goal, namely to assist nature in changing the state of the body they act upon. From this perspective, to restore the health of a patient and to produce the most perfect among metals are not that different. In both cases, the core of the endeavours is to improve the inner structure of a being, perfecting the material and physiological structure of a given substance.

MARIO LOCONSOLE

UNIVERSITÀ DEL SALENTO, LECCE – UNIVERSITÄT ZU KÖLN

88 Cf. ALBERTUS MAGNUS 1890 [*Min.*, III 1 1], 60a-b: "Quemadmodum in animalium corporibus praecedere humorum temperantiam oportet in materia, ita ante formas metallorum contemperantias oportet praeexistere sulphurus et argenti vivi, et depurationem istorum."

BIBLIOGRAPHY

AIKEN 1944 = PAULINE AIKEN, «Vincent of Beauvais and Chaucer's Knowledge of Alchemy», *Studies in Philology* 41 (1944), 371-389.

ALBERTUS MAGNUS 1867 = ALBERTUS MAGNUS, *De vegetabilibus libri VII*, ed. ERNST MEYER, CARL JESSEN, Berlin, Reiner.

ALBERTUS MAGNUS 1890 = ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, ed. AUGUSTE BORGNET (Ed. Paris. 5), Paris, Vivès.

ALBERTUS MAGNUS 1893-1894 = ALBERTUS MAGNUS, *Super IV libros Sententiarum*, ed. AUGUSTE BORGNET (Ed. Paris. 25-30), Paris, Vivès.

ALBERTUS MAGNUS 1916-1920 = ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, ed. HERMANN STADLER (Beträge 15-16), Münster i.W., Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 1955 = ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, ed. BERNHARD GEYER (Ed. Colon. 12), Münster i.W., Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 1960-1964 = ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. BERNHARD GEYER (Ed. Colon. 16/1-2), Münster i.W., Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 1980 = ALBERTUS MAGNUS, *De causis proprietatum elementorum*, PAUL HOSSFELD (Ed. Colon.5/2), Münster i.W., Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 2003 = ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, ed. PAUL HOSSFELD (Ed. Colon. 6/1), Münster i.W., Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 2017 = ALBERTUS MAGNUS, *De nutrimento et nutrito*, ed. SILVIA DONATI (Ed. Colon. 7/2a), Münster i.W., Aschendorff.

ANAWATI 1971 = GEORGES CHEATA ANAWATI, «Avicenne et l'alchimie», in *Oriente e Occidente nel Medio Evo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 285-341.

ANAWATI 1981 = GEORGES CHEATA ANAWATI, «Albert le Grand et l'Alchimie», in ALBERT ZIMMERMANN (ed.), *Albert der Grosse: seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin-New York, de Gruyter (Miscellanea mediaevalia, 14), 126-133.

ANZULEWICZ 2011(1) = HENRYK ANZULEWICZ, «Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)», in HANNES MÖHLE (ed.) *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff Verlag, Münster, 28–31.

ANZULEWICZ 2011(2) = HENRYK ANZULEWICZ, «Magie im Verständnis Alberts des Großen», in IÑIGO ATUCHA, DRAGOS CALMA, CATHERINE KÖNIG-PRALONG, IRENE ZAVATTERO (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, Brepols (Textes et Études du Moyen Âge, 57), 419–431.

ARISTOTELES 1962 = ARISTOTELES, *Meteorologica*, ed. HENRY D.P. LEE, Cambridge, Harvard University Press.

PS.-ARISTOTELES 1702 = PS.-ARISTOTELES, *De perfecto magisterio*, ed. JEAN-JACQUES MANGET, in *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*, Genève, Chouet, vol. I, 638–658.

AVICENNA 1927 = AVICENNA, *De congelatione et conglutinatione lapidum*, ed. ERIC J. HOLMYARD, DESMOND C. MANDEVILLE, Paris, Paul Geuthner.

AVICENNA 1949 = AVICENNA, *De diluviis*, ed. MANUEL ALONSO ALONSO, in «Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón», *Al-Andalus*, 14 (1949), 291–320.

AVICENNA 2016 = AVICENNA, *De mineralibus*, ed. ELISA RUBINO, SAMUELA PAGANI, in «Il *De mineralibus* di Avicenna tradotto da Alfredo di Shareshill», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 58 (2016), 23–87.

AVICENNA 1507 = AVICENNA, *Liber canonis de medicina* (transl. Gerardus Cremonensis), apud Simonem Papiensem, Venetiis 1507 (repr. Hildesheim, Olms 1964).

PS.-AVICENNA 1659–1661 = PS.-AVICENNA, *Declaratio lapidis physici*, ed. LAZARE ZETZNER, in *Theatrum chemicum*, Strasboug, Zetzner, vol. IV, 986–994.

BACCHI, MARTELLI 2009 = ELEONORA BACCHI, MATTEO MARTELLI, «Il principe Hālid bin Yazīd e le origini dell'alchimia araba», in DANIELE CEVENINI, SVEVO D'ONOFRIO (eds.), *'Uyûn al-Akhbâr. 3. Conflitti e dissensi nell'Islam*, Bologna, Il Ponte, 85–120.

BERTOLACCI 2013 = AMOS BERTOLACCI, «Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate», in ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 37–54.

BERTOLACCI 2014 = AMOS BERTOLACCI, «Avicenna's and Averroes' Interpretations and Their Influence in Albert the Great», in FABRIZIO AMERINI, GABRIELE GALLUZZO (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, Brill, 95–136.

BURNETT 1992 = CHARLES BURNETT, «The Astrologer's Assay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts», *Ambix* 39, 3 (1992), 103–109.

CALVET 2018 = ANTOINE CALVET, *L'alchimie au Moyen Âge XIIe -XVe siècles*, Paris, Vrin.

CARUSI 1987 = PAOLA CARUSI, «Teoria e sperimentazione nell'alchimia medioevale nel passaggio da Oriente a Occidente», in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 355–377.

CARUSI 2003 = PAOLA CARUSI, «Il filosofo e il marinaio. Alchimia islamica e medicina alle prese con la natura», in CHIARA CRISCIANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 9), 19–32.

CARUSI 2014 = PAOLA CARUSI, «Alchimia 'organica' tra mondo arabo e mondo latino: innovazione, continuità o tradizione occultata?», *Schede medievali* 52 (2014), 169–188.

CARUSI 2014–2015 = PAOLA CARUSI, «al-Ṭuġrā'ī vs. Ibn Sīnā: la risposta di un alchimista allo *sciant artifices*», in ANTONELLA STRAFACE, CARLO DE ANGELO, ANDREA MANZO (eds.), *Labor limae, Atti in onore di Carmela Baffioni*, Napoli, Centro di Studi Magrebini (*Studi Magrebini*, 13–14), 123–151.

CRISCIANI 1976(1) = CHIARA CRISCIANI, «I Domenicani e la tradizione alchemica nel Duecento», in *Atti del Congresso Internazionale 'Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, Edizioni domenicane italiane, vol. II, 35–42.

CRISCIANI 1976(2) = CHIARA CRISCIANI, «La 'Quaestio de alchimia' fra duecento e trecento», *Medioevo* 2 (1976), 119-168.

CRISCIANI 1993 = CHIARA CRISCIANI, «Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini», in AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *I discorsi dei corpi. Discourses of the Body*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 1), 189-233.

CRISCIANI 2008 = CHIARA CRISCIANI, «L'alchimia dal Medioevo al Rinascimento: 'scientia' o 'ars'?», in ANTONIO CLERICUZIO, GERMANA. ERNST (eds.), *Rinascimento italiano e l'Europa. V. Le Scienze*, Treviso, Angelo Colla Editore, 111-128.

CRISCIANI 2018 = CHIARA CRISCIANI, «Meteore, IV: 'Sciunt artifices alchimie'», in LUCA BIANCHI, ONORATO GRASSI, CECILIA PANTI (eds.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi in onore di Pietro B. Rossi*, Roma, Aracne editrice, 353-367.

CRISCIANI, PEREIRA 1996 = CHIARA CRISCIANI, MICHELA PEREIRA, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo.

DÉPREZ-MASSON 1998 = MARIE-CLAUDE DÉPREZ-MASSON, «L'alchimie dans les encyclopédies du XIIIe siècle: Vincent de Beauvais et ses confrères», in BERNARD BAILLAUD, JÉRÔME DE GRAMONT, DENIS HÜE (eds.), *Encyclopédies médiévales, discours et savoirs*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 117-142.

FLASCH 1965 = KURT FLASCH, «*Ars imitatur naturam*. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Theorie der Kunst», in KURT FLASH (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt, Minerva G.m.b.H., 265-306.

HALLEUX 1982 = ROBERT HALLEUX, «Albert le Grand et l'alchimie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, 1 (1982), 57-80.

HALLEUX 1998 = ROBERT HALLEUX, «La réception de l'alchimie arabe en Occident», in ROSHDI RASHED, RÉGIS MORELON (eds.), *Histoire des sciences arabes*, Paris, Éd. du Seuil, vol. III, 144-154.

HASNAWI 2002 = AHMAD HASNAWI, «Avicenne et le livre IV des Météorologiques d'Aristote», in CRISTINA VIANO (ed.), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin, Academia Verlag (International Aristotle Studies, 1), 133–144.

HASSE 2007 = DAG N. HASSE, «Spontaneous Generation and the Ontology of form in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources», in PETER ADAMSON (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Source and Reception*, London, The Warburg Institute, 150–175.

HENRY 2003 = DEVIN HENRY, «Themistius and Spontaneous Generation in Aristotle's Metaphysics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003), 183–207.

JECK 1994 = UDO R. JECK, «*Materia, forma substantialis, transmutatio*. Frühe Bemerkungen Alberts des Großen zur Naturphilosophie und Alchemie», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994), 205–240.

KHALID IBN YAZID 1702 = KHALID IBN YAZID, *Liber trium verborum*, ed. JEAN-JACQUES MANGET, in *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchেমiam pertinentium thesaurus instructissimus*, Genève, Chouet, vol. II, 189–191.

KIBRE 1980 = PEARL KIBRE, «Albertus Magnus on Alchemy», in JAMES A. WEISHEIPEL (ed.), *Albert the Great and the Sciences*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 187–202.

KRUK 1990 = REMKE KRUK, «A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition», *Journal of Semitic Studies* 35 (1990), 265–310.

LENNOX 1982 = JAMES G. LENNOX, «Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation», *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982), 219–238.

LETTINCK 1992 = PAUL LETTINCK, *Aristotle's Meteorology and Its Reception in the Arab World*, Leiden-Boston-Köln, Brill.

MANDOSIO 1990–1991 = JEAN-MARC MANDOSIO, «La place de l'alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance», *Chrysopoeia* 4 (1990–1991), 199–282.

MANDOSIO, MARTINO 2006 = JEAN-MARC MANDOSIO, CARIA DI MARTINO, «La 'Météorologie' d'Avicenne (*Kitab al-Sifa'*) et sa diffusion dans le monde latin», in Andreas Speer, Lydia Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen/Knowledge Across Boundaries. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter (*Miscellanea medievalea*, 33), 406–424.

MOUREAU 2009 = SÉBASTIEN MOUREAU, «Some Considerations Concerning the Alchemy of the *De anima in arte alchemiae* of Pseudo-Avicenna», *Ambix* 56, 1 (2009), 49–56.

MOUREAU 2012 = SÉBASTIEN MOUREAU, «Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais», *Spicae* 2 (2012), 5–118.

MOUREAU 2013 = SÉBASTIEN MOUREAU, «*Elixir atque fermentum*: New Investigations about the Link between Pseudo-Avicenna's Alchemical *De anima* and Roger Bacon: Alchemical and Medical Doctrines», *Traditio* 68 (2013), 277–325.

MOUREAU 2016 = SÉBASTIEN MOUREAU, *Le De anima alchimique du pseudo-Avicenne*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (*Micrologus' Library*, 76), Voll. II.

MURATOVA 1978 = XÉNIA M. MURATOVA, «*Imitatio Naturae*. L'idée de l'imitation de la nature et ses modifications dans l'art et la pensée, du Moyen Âge à la Renaissance», in NIKOLAJ I. BALAŠOV (ed.), *Littérature de la renaissance. À la lumière des recherches soviétiques et hongroises*, Budapest, Akadémiai Kiado, 181–214.

NEWMAN 1989 = WILLIAM R. NEWMAN, «Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages», *Isis* 80, 3 (1989), 423–445.

NEWMAN 1991 = WILLIAM R. NEWMAN, *The 'Summa perfectionis' of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study*, Leiden, Brill.

NEWMAN 2004 = WILLIAM R. NEWMAN, *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

OBRIST 1982 = BARBARA OBRIST, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, Paris, Le Sycomore/Féodalisme.

OBRIST 1996 = BARBARA OBRIST, «Art et nature dans l'alchimie médiévale», *Revue d'histoire des sciences* 49, 2 (1996), 215–286.

OTTOSSON 1984 = PER-GUNNAR OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300–1450)*, Napoli, Bibliopolis.

PANARELLI 2019 = MARILENA PANARELLI, «Plants Changing Species. The Latin Debate on the *transmutatio plantarum*», *Quaestio* 19 (2019), 385–400.

PARAVICINI BAGLIANI 2003 = AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, «Ruggero Bacone e l'alchimia di lunga vita. Riflessione sui testi», in CHIARA CRISCIANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 9), 33–54.

PARTINGTON 1937 = JAMES R. PARTINGTON, «Albertus Magnus on Alchemy», *Ambix* 1 (1937), 3–20.

PEREIRA 1992 = MICHELA PEREIRA, *L'oro dei filosofi: saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo.

PEREIRA 1995 = MICHELA PEREIRA, «Teorie dell'*elixir* nell'alchimia latina medievale», in AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Le crisi dell'alchimia / The Crisis of Alchemy*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 3), 103–148.

PEREIRA 2002 = MICHELA PEREIRA, «*Prima materia*. Echi aristotelici e avicenniani nel *Testamentum pseudolulliano*», in CRISTINA VIANO (ed.), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin, Academia Verlag (International Aristotle Studies, 1), 145–164.

PEREIRA 2003 = MICHELA PEREIRA, «L'Alchimista come medico perfetto nel *Testamentum pseudolulliano*», in CHIARA CRISCIANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 9), 77–108.

PEREIRA 2014 = MICHELA PEREIRA, «Remarks on *materia naturalis*», in PAOLA BERNARDINI, ANNA RODOLFI (eds.), *Roger Bacon's Communia Naturalium. A 13th-Century Philosopher's Workshop*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 64), 103–138.

PEREIRA 2015 = MICHELA PEREIRA, «Natura naturam vincit», in JOSÉ L. FUERTES HERREROS, ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (eds.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, Braga, Edições Húmus, vol. 1, 101–120.

PEREIRA 2017 = MICHELA PEREIRA, «Mother of All Creatures: Alchemical Views on Matter in the Late Middle Ages», in TIZIANA SUAREZ-NANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIIe-XVIe siècles)*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 83), 357–381.

PORRO 2009 = PASQUALE PORRO, «The Chicken and the Egg (*suppositis fundamentis Philosophi*). Henry of Ghent, Siger of Brabant and the Eternity of Species», in LUCA BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols (Studia artistarum, 29), 85–210.

ROGERUS BACON 1932 = ROGERUS BACON, *Quaestiones supra De plantis*, ed. ROBERT STEELE, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Oxford, Typographeo Clarendoniano.

RUSKA 1934 = JULIUS RUSKA, «Die Alchemie des Avicenna», *Isis* 21 (1934), 14–51.

STAPLETON, AZO, LEWIS 1962 = HENRY E. STAPLETON, RIZKALLAH F. AZO, GEOFFREY L. LEWIS, «Two Alchemical Treatises Attributed to Avicenna», *Amibix* 10 (1962), 41–82.

STURLESE 1980 = LORIS STURLESE, «Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste», *Archives de Philosophie* 43, 4 (1980), 615–634.

TAKAHASHI 2017 = ADAM TAKAHASHI, *Interpreting Aristotle's Cosmos: Albert the Great as a Reader of Averroes*, Nijmegen, Radboud University Nijmegen.

THORNDIKE 1923–1958 = LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press.

ULLMANN 1978 = MANFRED ULLMANN, «Halid ibn Yazid und die Alchemie: eine Legende», *Der Islam* 55 (1978), 181–218.

VAN DER LUGT 2004 = MAAIKE VAN DER LUGT, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les belles Lettres.

VIANO 2002 = CRISTINA VIANO (ed.), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin, Academia Verlag (International Aristotle Studies, 1).

WEISHEIPL 1980 = JAMES A. WEISHEIPL, «Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order», in JAMES A. WEISHEIPL (ed.), *Albert the Great and the Sciences*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

I PRINCIPI EPISTEMOLOGICI DELLA BOTANICA DI GUY DE LA BROSSÉ

MATTEO FORNASIER*

Abstract: This paper investigates some core aspects of Guy de La Brosse's (1586-1641) botanical work. In the first section, the focus is on the epistemological principles of La Brosse's botany by analyzing the first and second book of the treatise *De la nature, vertu et utilité des plantes* (1628). In the second section, the author discusses the role of Paracelsus's chemistry in La Brosse's work, with a particular attention to the third book of the *De la nature*. The final section deals with La Brosse's interest in the visualization of plants. Here, the author provides the transcription and first Italian translation of a short manuscript related to Abraham Bosse's engravings for La Brosse's unfinished book *Icones posthumae*.

Keywords: Guy de La Brosse; epistemology; chemistry; Paracelsus; Abraham Bosse.

English title: *The Epistemological Principles of Guy de La Brosse's Botany*.

Introduzione

In un articolo del 1978, Rio Howard descrive Guy de La Brosse, medico di corte di Luigi XIII, come «anzitutto un botanico».¹ Benché l'attività di La Brosse non si sia limitata al lavoro nel *jardin de simples* parigino che egli fondò nel 1626, e fu probabilmente legata ai circoli libertini della capitale,² è tuttavia indubbio che «le piante, in particolare lo studio delle loro virtù all'interno

* Università Ca' Foscari, Venezia. Questo articolo è parte di un progetto finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea (GA n. 725883 ERC-Early Modern Cosmology). Il contributo è stato realizzato in collaborazione con Marco Storni (Università di Neuchâtel) per quel che riguarda in particolare la sezione 3 e l'appendice.

1 HOWARD 1978, 306.

2 PINTARD 2000, 198-200.

d'una istituzione come il *jardin des plantes*, guidarono e anzi assorbirono la miglior parte delle sue attività». ³ Nonostante l'importanza dell'opera labrossiana per l'avanzamento della botanica nella prima metà del Seicento sia notevole, essa ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli storici. ⁴ D'altro canto, gli studi esistenti sul *jardin du Roi* si sono per lo più concentrati su anni più tardi – l'epoca dei Macquer, dei Daubenton e dei Buffon – allorché l'istituzione divenne centro d'importanza europea per la ricerca e l'insegnamento di chimica, geologia e scienze della vita. ⁵

Nato a Parigi nel 1586 da una famiglia di medici – suo padre, Isaïe Virebeau, fu medico di corte – La Brosse entrò in gioventù nelle grazie di Jean Héroard, primo medico del re, e diventò successivamente *protégé* del principe di Condé. Entrato a corte, La Brosse promosse il progetto di un giardino botanico parigino, su modello di quello stabilito a Montpellier nel 1597. Divenuto nel 1626 medico ordinario del re, riuscì nello stesso anno a realizzare il suo progetto: con un editto (6 gennaio 1626), Luigi XIII ordinava la fondazione di un *Jardin royal des plantes médicinales* sotto i suoi auspici, affidandone la sovrintendenza a Héroard; La Brosse ne fu nominato intendente. ⁶ Nel febbraio 1633 venne acquistato il terreno su cui sarebbe sorto il giardino, e un altro editto del maggio 1635 ne sancì la vera e propria nascita. Ci vollero altri cinque anni prima che il *jardin* fosse aperto al pubblico, nel 1640, e appena un anno dopo il suo fondatore morì, la notte fra il 30 e il 31 agosto. ⁷ L'opera più importante di La Brosse è il trattato *De la nature, vertu et utilité des plantes*

³ HOWARD 1978, 306.

⁴ Per un panorama degli studi sulla botanica del XVI e del XVII secolo, si veda FINDLEN 2001.

⁵ Sulla storia del *jardin du Roi*, si vedano BARTHÉLEMY 1979 e CLERICUZIO 2000.

⁶ JAUSSAUD, BRYGOO 2004, 392.

⁷ Sulla biografia e l'opera di La Brosse, si vedano ARBER 1913, GUERLAC 1972, HOWARD 1983 e KAHN 2007.

(1628), che si analizzerà in dettaglio nel seguito del presente contributo. Oltre al *De la nature*, La Brosse pubblicò scritti d'occasione, riguardanti soprattutto il *jardin du Roi*.⁸

Il presente saggio vuole contribuire alla comprensione dell'opera di La Brosse sotto due aspetti in particolare. In primo luogo, si indagheranno i principi epistemologici della botanica labrossiana, così come esposti nel *De la nature, vertu et utilité des plantes*. La Brosse vi critica l'autorità degli antichi, in special modo Aristotele, quale guida nella ricerca sulle cose naturali, proponendo un modello epistemologico alternativo fondato sull'esperienza diretta e l'osservazione delle piante. Tale critica epistemologica si intreccia a discussioni di ordine metafisico, riguardanti la possibilità di attribuire alle piante il possesso di anima o facoltà spirituali. In secondo luogo, si approfondirà l'importanza della chimica paracelsiana, quale disciplina che inizia alla manipolazione dei corpi naturali, nel rinnovamento della botanica proposto da La Brosse. Si tratterà in particolare della pratica di scomposizione delle sostanze attraverso l'azione del fuoco, al fine di poterne analizzare la struttura ed estrarne i principi essenziali, per poi ricomporli a differenti scopi – principalmente ad uso medicinale.

All'analisi dei principi epistemologici della botanica labrossiana, e del ruolo della chimica nel *De la nature*, si aggiunge una breve sezione conclusiva sull'importanza conferita da La Brosse alla visualizzazione degli *specimen* vegetali. Se la fondazione del *jardin* parigino rispondeva all'esigenza di raccogliere e rendere accessibile all'osservazione diretta del pubblico un gran numero di specie di piante, la visualizzazione delle stesse è elemento decisivo anche della produzione letteraria labrossiana. Pur discostandosi nettamente

8 Per una lista completa delle opere di La Brosse, si veda HOWARD 1983, 5.

dalla tradizione medievale e rinascimentale degli erbari, La Brosse non trascurò infatti l'importanza del supporto visuale quale complemento alle opere teoriche. A tal proposito, si presenterà la trascrizione e traduzione di un breve manoscritto che informa sulla realizzazione di alcune *planches* commissionate da La Brosse al celebre incisore Abraham Bosse (1604-1676). Le tavole sono relative a un'opera tardiva, rimasta incompiuta, che La Brosse intendeva dedicare alle piante rare ed esotiche preservate nel *jardin du Roi*.

1. La riforma della botanica

Con il *De la nature*, La Brosse propone una rifondazione del sapere botanico in chiave moderna, e una riforma delle pratiche che vi sono associate. Il botanico dev'essere in grado di osservare e distinguere le piante, nonché di saperle manipolare con perizia: solo così egli può raggiungere una conoscenza solida dei loro caratteri, e la capacità di impiegarle nella pratica, anzitutto in ambito medico. Il *De la nature* non vuole essere né un erbario né un testo di botanica in senso tradizionale - infatti, come si vedrà, assomiglia molto più a un testo di chimica - quanto piuttosto fornire le basi epistemologiche e operative per uno studio più accurato e un uso più completo delle piante, che vengono presentate come una risorsa fondamentale, quantunque non pienamente sfruttata, per curare malattie e disordini del corpo.

La definizione di criteri epistemologici che guidino l'indagine empirica è un tema centrale della riforma labrossiana della botanica, che l'inquadra in tal senso nella tradizione moderna delle riflessioni sul metodo e la logica dell'indagine scientifica.⁹ In questo contributo, si tratterà di due aspetti salienti

⁹ Per una panoramica su tale tradizione, specificamente moderna, si vedano DEAR 1998 e JOY 2001.

dell'epistemologia del *De la nature*.¹⁰ In primo luogo, il valore dell'osservazione diretta delle piante, necessaria a sbarazzarsi di antichi pregiudizi che ne vorrebbero l'inferiorità rispetto ad altre forme di vita, da cui l'indeguità del sapere botanico. L'epistemologia dell'esperienza si coniuga infatti alla critica del principio d'autorità, specialmente l'uso eccessivo che, secondo La Brosse, ne farebbero gli aristotelici. In secondo luogo, l'importanza di «*savoir manier le charbon*», cioè del manipolare le sostanze, al fine di saggiarne le proprietà e i possibili impieghi nella pratica. Si tratta di un aspetto che La Brosse discute specialmente in relazione alla chimica, unico sapere moderno che, a suo avviso, possa guidare il rinnovamento della botanica, giacché ne condivide i principi metodologici oltre che alcuni contenuti conoscitivi (cf. sezione 2).

Per quel che riguarda il primo dei due aspetti, esso emerge con particolare chiarezza dall'analisi del primo libro del *De la nature*, dedicato alla «*excellence des plantes*». In apertura, vengono espone concisamente le posizioni degli antichi sullo studio delle piante. Nessuno, nemmeno Aristotele, negò mai che le piante siano esseri viventi. Empedocle e Anassagora sostennero anzi che, così come gli animali, anche nelle piante si trovino sessi distinti, che anch'esse provino gioia e dolore, vivano momenti di sonno e di veglia. Tra i suoi contemporanei, quale sostenitore dell'esistenza di una vita complessa e articolata delle piante, La Brosse menziona il solo Tommaso Campanella, il quale sostiene queste tesi «combattendo come può il sentimento contrario del pedagogo di Alessandro».¹¹

10 A tal proposito, si considerano in questa sede solo i primi tre dei cinque libri che compongono il *De la nature*. Si tratta delle pagine che meglio introducono all'epistemologia di La Brosse. I libri quarto e quinto hanno invece carattere più didascalico: si tratta in generale delle virtù delle piante, di come sia meglio utilizzarle, e di come vadano raccolte e trattate per poterle sfruttare al meglio in medicina.

11 LA BROSSE 1628, 10-11: «Combattant à son possible le sentiment contraire du pédagogue d'Alexandre». Si è scelto di riportare in nota i brani originali del *De la nature*, mentre la

Il problema dell'analisi che gli antichi fanno delle piante non sta in effetti nel riconoscere loro la vita o meno, ma nel fatto che ai vegetali venga riconosciuta una forma di vita inferiore rispetto agli altri esseri senzienti. Aristotele, in particolare, sostiene che le piante non dimostrano di possedere 'tanta vita' quanto gli animali: «tutti i filosofi, vecchi e nuovi, concordano che esse hanno vita, nessuno lo mette in dubbio: Aristotele dice solamente che non hanno vita in modo così evidente come gli animali».¹² La vita, tuttavia, deve essere secondo La Brosse considerata e studiata in quanto tale: non se ne può perciò parlare in termini comparativi, affermando che un vivente abbia 'più vita' di un altro.

Nei testi antichi si possono rintracciare validi strumenti per studiare le operazioni che caratterizzano la vita in quanto tale, ma l'analisi scientifica del mondo vegetale vi è solo abbozzata. Tali strumenti sono le azioni specifiche che caratterizzano la vita: il nutrimento, la crescita, la generazione, il movimento e la sensibilità. Contrariamente agli autori antichi, specialmente Aristotele e i suoi seguaci, che rifiutarono alle piante (*ergo* al loro studio) una dignità pari a quella degli animali, La Brosse propone di osservare direttamente il mondo vegetale per riscontarvi le facoltà testé elencate, con l'obiettivo di provare che la vita vegetale non è certamente inferiore, anzi del tutto analoga a quella animale.

traduzione (dell'autore) è integrata al testo. Le citazioni da La Brosse sono state adattate all'ortografia del francese contemporaneo.

12 *Ibid.*, 11: «Tous les philosophes vieux et nouveaux assurent qu'elles ont vie, nul ne met en doute: Aristote dit seulement qu'elle ne l'ont tant apparente que les animaux». In *De Anima*, II, 2, 413a20, oltre a distinguere le facoltà dell'anima caratterizzanti le diverse forme di vita, Aristotele afferma che «sembra che vivano anche tutte le piante»; mentre in *De Anima*, II, 3, 414a30 afferma che «alle piante appartiene soltanto la facoltà nutritiva», distinguendole così dagli altri viventi (per l'edizione italiana del testo, si veda ARISTOTELE 2014, 127).

Nutrimiento e crescita sono intimamente legati tra loro. Che le piante si nutrano per crescere, così come fanno gli animali, è evidente: anche il contadino, vedendo la campagna secca, si affretta a portare nutrimento alle piante, perché sa bene che altrimenti non cresceranno né porteranno frutti.¹³ Non altrettanto scontate sono le modalità con cui gli organismi, animali e vegetali, si nutrano. Si dice che il camaleonte non mangi né beva, ma il fatto che cresca è prova del contrario. Non ci si nutre, infatti, solo di cibi e bevande. Già Ippocrate definì l'aria 'alimento spirituale' e così le piante, che sopravvivono per lungo tempo senza altro sostentamento, private dell'aria muoiono.¹⁴

Quanto alla crescita, essa è più evidente nelle piante, che crescono continuamente fino alla morte, che negli animali, che invece smettono di crescere una volta raggiunta la maturità. Anche in questi ultimi, tuttavia, parti del corpo come capelli e unghie continuano a crescere fino alla morte (e oltre) in modo del tutto simile alla crescita continua osservabile nelle piante. Nel discutere la questione della crescita, La Brosse equipara nuovamente piante e animali, applicando allo studio di entrambi le medesime categorie. Non solo, come gli animali, le piante si nutrono, crescono e muoiono: esse sono altresì dotate di un'anima. Che le piante abbiano un'anima vera e propria è testimoniato dal fatto che hanno vita: «in qualsiasi soggetto, la vita non esiste senza un'anima, e l'anima non esiste senza la vita, piuttosto è essa [l'anima] che la conferisce, da lei procede, non appena si assenta o cessa di muovere l'essere

13 LA BROSSE 1628, 12: «Le laboureur ne voyant la rosée en son temps, le plus excellente vivre des plantes, et la pluie en sa saison pour détremper les sucs nourriciers de la terre, appréhende la disette à ses plantes, et la famine à sa maison, sachant très certainement que si ces filles des campagnes ne sont nourries, qu'elles ne croissent ni ne portent leurs fruits en abondance, et que comme l'animal meurt faute de nourriture, ainsi fait la plante».

14 Per l'idea ippocratica dell'aria come 'alimento spirituale', si veda il *Liber de alimentis*. La prova che l'aria dia nutrimento agli esseri viventi non è basata solo sull'osservazione delle piante, ma anche di animali come la vipera. Si veda *ibid.*, 12.

animato, anche la vita sparisce». ¹⁵ Le nozioni di anima e vita sono per La Brosse strettamente legate tra loro: come nessun vivente ha 'più vita' di un altro, così neanche può avere 'più anima':

Tutte le anime che esistono nell'universo, non essendo che forme che danno l'essere alle cose, non sono alcune più anime che altre, non più che la vita che ne risulta è più vita in un soggetto che in un altro [...] se essa [un'anima] ha più o meno facoltà, essa non è perciò più o meno anima. ¹⁶

Le piante hanno un'anima individuale e non solamente 'speciale' (ossia comune ad un'intera specie) e indivisibile. Soprattutto però, l'anima delle piante è incorruttibile. ¹⁷ È dunque legittimo affermare che le piante muoiano individualmente, come muore un animale, dal momento che ciascuna ha un'anima e un principio vitale individuale; al momento della morte, tali anime non si dissolvono, poiché «nessuna cosa che è, ritorna al non essere; i teologi e i filosofi ce ne assicurano». ¹⁸ Le anime delle piante sono incorruttibili, non immortali, ossia durano tanto quanto il mondo, contrariamente a quelle degli uomini che sono invece immortali *à proprement parler*, ed esisteranno oltre la durata del mondo stesso. Alla morte delle piante, le anime loro, che sono in effetti (in termini aristotelici) le loro forme, ritornano alla terra e all'acqua,

15 *Ibid.*, 18: «La vie en quelque sujet que ce soit n'est point sans âme, et l'âme n'est point sans vie, plutôt c'est elle qui la donne, et d'elle qu'elle procède, aussitôt qu'elle s'absente ou qu'elle cesse de mouvoir en l'animé la vie défaut».

16 *Ibid.*, 20-21: «Toutes les âmes qui sont en l'univers, entant que formes qui donnent être aux choses, ne sont point plus âmes les unes que les autres, non plus que la vie qui en sort n'est point plus vie en un sujet qu'en un autre [...] si elle a plus ou moins de facultés, elle n'est pas pour cela plus ou moins âme».

17 L'argomento per l'individualità, indivisibilità e incorruttibilità dell'anima delle piante è sviluppato nei capitoli 4, 5 e 6 del primo libro del *De la nature*.

18 *Ibid.*, 43: «Nulle chose qui est, ne retourne au non être; les théologiens et les philosophes nous l'assurent ainsi».

«*leurs générales matrices*»¹⁹ e dalla terra e dall'acqua risorgono, facendo rinasce-
scere le stesse piante. Queste tesi non sono puramente speculative, ma sup-
portate da osservazioni ed esperimenti eseguiti da La Brosse o riportati da al-
tri botanici. È il caso dell'esperimento che mostra come i resti di una pianta
morta, qualora uniti alla terra, la facciano rinascere, o di come, dagli stessi re-
sti, si possa far sorgere un'immagine della pianta:

Un certo polacco, secondo il resoconto di Quercetano, sapeva trattenere gli spi-
riti (*fantômes*) delle piante in delle fiale, di modo che tutte le volte che voleva fa-
ceva apparire una pianta in una fiala vuota; [...] volendo esporla a vista, riscal-
dava leggermente il fondo del recipiente, il calore penetrando faceva uscire dal
cuore della materia un fusto, dei rami, poi delle foglie e dei fiori secondo la na-
tura della pianta di cui aveva intrappolato l'anima.²⁰

Se è naturale affermare che tutto ciò che vive cresce, non altrettanto si può
dire del generare poiché, come noto, si possono osservare sia animali che
piante sterili.²¹ Si tratta di eccezioni, benché non così rare, dal momento che la
generazione è operazione fondamentale per l'esistenza sia delle piante che
degli animali. In alcuni casi, le piante mostrano anzi di possedere meccanismi
riproduttivi più efficaci di quelli animali, giacché la generazione di questi ul-
timi è spesso più difficoltosa e incerta. In diverse specie di pesci, ad esempio,

19 *Ibid.*, 50.

20 *Ibid.*, 44: «Un certain polonais, au rapport de Joseph Duchesne, savait enfermer les fan-
tômes des plantes dedans des phiales; de sorte que toutes fois et quantes que bon lui
semblait il faisait paraître une plante dedans une phiale vide; [...] voulant l'exposer en
vue, il chauffait doucement le cul du vaisseau, la chaleur pénétrant faisant sortir du sein
de la matière une tige, des branches, puis des feuilles et de fleurs selon la nature de la
plante, dont il avait enfermé l'âme».

21 *Ibid.*, 14: «Quant à la génération, encore que l'on ne puisse dire d'elle, tout ce qui vit en-
gendre, comme l'on peut assurer, que tout ce qui vit naturellement prend nourriture:
(puisque le mulet et la mule entre les animaux sont stériles, ainsi que le champignon, la
truffe, et la morille entre les plantes) elle ne laisse pourtant d'être signe de la vie à l'ani-
mal et à le plante [...]».

il seme maschile non incontra quello femminile con facilità – non sempre infatti si uniscono – e anche qualora l'unione dei semi accada, non è detto che generi una prole. Le piante, invece, hanno semi che contengono entrambi i sessi, e non devono far altro che lasciarli cadere nel grembo della terra, «sempre aperto e atto a riceverli».²² Le piante sono anche enormemente più feconde di qualsiasi animale noto: in un terreno fertile, infatti, un chicco di grano può generarne altri cento, mentre un seme di papavero oltre mille.²³

Il movimento e la sensazione sarebbero, secondo gli aristotelici, gli aspetti che maggiormente provano il fatto che gli animali hanno 'più vita' delle piante. Invece, sostiene La Brosse, il movimento distingue piante e animali solo in modo illusorio: ci sono infatti piante che si muovono al pari di animali, come i rampicanti e i bulbi di tulipano, e di contro animali che trascorrono tutta la vita immobili, come i molluschi attaccati agli scogli. Anche la sensazione, che è «invero gran testimonianza di vita»,²⁴ non è patrimonio esclusivo degli animali. Negli animali si trovano sensi diversi e distribuiti in modo diversissimo di specie in specie. Aristotele afferma chiaramente che in natura non esistono più di cinque sensi, ed è categorico nel negarne il possesso alle piante.²⁵ Tuttavia, La Brosse obietta, anche «le piante possono avere una particolare disposizione a sentire, che pur non essendo uguale a quella

22 *Ibid.*, 14: «Toujours béante et propre à les recevoir».

23 *Ibid.*, 14-15: «En lieu fertile un grain de bled en rapporte cent, et un de pavot plusieurs mille: telle fécondité ne se trouve ès animaux au moins qui nous soient connus».

24 *Ibid.*, 16: «Véritablement une grande preuve de la vie».

25 La Brosse riporta cinque argomentazioni con le quali Aristotele nega la sensazione alle piante: esse non hanno organi di senso, non hanno un oggetto sensibile, non si può trarre da loro nessun effetto dell'essere dotati della facoltà sensitiva, le piante non si muovono per poter soddisfare le proprie sensazioni e, infine, non danno nessun segno che smentisca i quattro punti precedenti. Si veda *ibid.*, 54. In *De Anima*, IV, 1 424b22, Aristotele esamina i cinque sensi, senza fare alcun riferimento alle piante: ciò sembrerebbe in effetti confermare che, secondo il pensiero aristotelico, le piante siano effettivamente prive di sensazione.

degli animali, non smette di essere sensazione».²⁶ I naturalisti sono avvezzi a descrivere la sensibilità di un vivente guardando esclusivamente ai suoi organi di senso, ma è questa una rigidità di pensiero che impedisce un'adeguata comprensione delle piante, e quindi la costruzione di una botanica scientifica. Bisogna, invece, osservare le piante per capire le modalità in cui si relazionano con l'ambiente circostante; esse, infatti, trascinano il nutrimento ricavabile dal terreno, reagiscono in modi diversi al caldo e al freddo, e crescono tendendo verso l'acqua e la luce.²⁷

Come mostra l'analisi testé proposta del primo libro del *De la nature*, La Brosse si confronta con gli autori antichi, alla testa dei quali Aristotele, non già in aperta polemica ma con indubbia attitudine critica e profondo scetticismo. Lo sforzo principale è quello di decostruire la pretesa distinzione ontologica tra piante e animali, fondata sul possesso esclusivo di vita, anima e facoltà superiori riservato a questi ultimi. Dal punto di vista epistemologico, La Brosse avanza argomenti fondati sull'osservazione e l'esperienza diretta delle cose naturali a supporto dell'elaborazione teorica e la critica generale delle opinioni ricevute. A questo proposito, pare eloquente il gran numero di descrizioni di piante, osservate direttamente o tratte dall'opera di altri naturalisti, che scandiscono il discorso di La Brosse. Oltre agli esempi già citati, ricordiamo come egli, parlando del movimento delle piante, si soffermi sulla caratteristica peculiare di alcune piante a bulbo, come il colchico e il tulipano, che si trovano di anno in anno in un posto diverso. Per mostrare invece – *contra* Aristotele – la sensibilità di cui sono dotate le piante, La Brosse riporta la descrizione dell'«erba viva» presente nella *Historia de las Indias* (1590) di José

²⁶ *Ibid.*, 54: «Les plantes peuvent avoir une particulière disposition de sentir, qui pour n'être pareille à celle de l'animal, ne laisse pas d'être sens».

²⁷ Si veda ancora *Ibid.*, 58-63.

de Acosta, una pianta capace di fingersi morta quando viene toccata e di ritornare normale quando la si rilascia.²⁸

2. La Brosse e la chimica spagirica

La rivoluzione botanica proposta nel *De la nature* è dunque fondata su un'attitudine fortemente empiristica, che pone l'accento sulle capacità d'osservazione e la conoscenza diretta del mondo naturale. Il secondo libro dell'opera sembra ulteriormente confermare tale lettura, trattando più specificamente delle virtù delle piante, una volta chiarita la loro natura. I mezzi privilegiati per conoscere le virtù delle piante sono i sensi, cioè la vista, il gusto e l'olfatto. I sensi, tuttavia, non riescono a fornire certezze definitive, giacché si limitano ai caratteri esterni delle cose, non riuscendo a penetrare nell'intimo della natura e dei suoi meccanismi.²⁹ Un metodo più efficace per conoscere le virtù di una pianta è la dissezione delle sue parti. Diversamente dalla dissezione anatomica - animale o umana - la dissezione dei vegetali consiste nella separazione dei loro elementi costitutivi tramite riscaldamento o combustione. L'analisi delle sostanze tramite l'azione del fuoco è un procedimento chimico fondamentale, come suggerisce la definizione di «*art chimique*» formulata da La Brosse nel terzo libro del *De la nature*:

La si potrebbe, credo, definire l'arte della dissezione e della scissione dei corpi

28 Il riferimento è alla *Historia natural y moral de las Indias* del gesuita spagnolo José de Acosta (ACOSTA 1590), in cui si riportano osservazioni fatte durante alcuni viaggi nel Nuovo Mondo. Acosta tratta della fauna e della flora delle Americhe, oltre che degli usi e costumi delle popolazioni indigene. Su Acosta, si veda DEL PINO DIÁZ 2000.

29 LA BROSSE 1628, 285: «Les sens sont très faibles pour telles découvertes, et aussi que pour être séparées de leur entier, elles ne découvrent le secret de leur œconomie, ni les vertus recelées que la nature et leur artisan ont travaillées, assemblées et mises sous leur couvert, à guise d'un trésor enfoui dedans terre».

attraverso il fuoco, essendo essi divisibili e scindibili, per ricavarne medicine, tanto curative che palliative, semplici o composte, particolari, speciali o generali, tanto per i metalli malati, che per le piante, o ancora per gli animali.³⁰

L'esposizione dell'«arte chimica», e la sua relazione alla botanica e alla medicina, argomento del libro terzo, è un elemento centrale del progetto intellettuale di La Brosse. La chimica, in particolare quella di Paracelso – il cui volto non a caso figura sul frontespizio del *De la nature* (fig. 1)³¹ – è per La Brosse non solo rilevante all'avanzamento teorico della botanica poiché spiega la composizione elementare e le proprietà delle piante, ma contribuisce anche all'evoluzione degli usi pratici delle stesse, nella misura in cui insegna le tecniche di trasformazione delle sostanze naturali per farne rimedi. È dunque in riferimento alla chimica che emerge il secondo aspetto saliente dell'epistemologia labrossiana: l'importanza del manipolare le sostanze, cioè toccarle con mano, al fine di sperimentarne le facoltà e comprenderne i possibili utilizzi pratici.

Nella sezione introduttiva che espone l'«*argument du troisième livre*», La Brosse insiste sulla novità della dottrina chimica proposta nel *De la nature* ri-

30 *Ibid.*, 412-413: «On la peut ce me semble définir l'art de la dissection et résolution des corps par le feu, entant que divisibles et résolubles, pour en tirer les médecines, tant curatives que palliatives, soit simples ou composées, particulières, spéciales ou générales, tant pour le métaux malades, que pour les plantes, qu'encore pour les animaux». L'idea di 'malattia' dei metalli è peculiare alla chimica paracelsiana. I metalli hanno natura comune e si differenziano l'uno dall'altro in base al grado di purezza. 'Curare' un metallo, alla luce di questa prospettiva, significa aumentarne la purezza, convertendo ad esempio l'argento in oro, e il ferro, lo stagno o il piombo in bronzo. Su tali questioni, si vedano PAGEL 1982 e SPARLING 2020.

31 Il frontespizio, su cui campeggia la scritta «*la vérité et non l'autorité*», è rappresentazione emblematica delle principali fonti del lavoro di La Brosse. A sinistra, sopra Paracelso (la chimica), è raffigurato Ippocrate, simbolo della medicina. A destra, invece, a simboleggiare la botanica sono Dioscoride, autore del trattato di farmacopea *De materia medica*, e Teofrasto, botanico e allievo diretto di Aristotele.

spetto a quel che autori più noti già hanno fatto.³² Questi ultimi, sostiene La Brosse, «sono entrati nel laboratorio di questo artista [Paracelso] senza mettere mano al carbone».³³ L'importanza capitale dell'esperienza diretta e l'abilità pratica nel fare scienza è nuovamente evidenziata: il rifiuto puro e semplice dei ragionamenti aristotelici, o l'interesse teorico per la scienza chimica, non sono sufficienti a evitare la pedanteria. Occorre misurarsi con la materialità dei corpi naturali e riflettere sulla concretezza dei gesti. L'espressione «*mettre la main au charbon*» indica metaforicamente la necessità di integrare il sapere libresco con la dimensione pratica.³⁴ Il riferimento al carbone non è tuttavia solamente metaforico: il carbone è anche, più concretamente, il combustibile che alimenta il fuoco della fornace, cuore pulsante del laboratorio chimico.

Gli autori che possono considerarsi padri della chimica, e che hanno certo messo mano al carbone, sono Paracelso e Pietro Severino.³⁵ La Brosse

32 LA BROSSE 1628, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «[...] qui auront encore vu les pensées de Crollius imitateur de Severin, celles de la Violette, de Penot, de Gerard Dorne, de Libavius, d'Henry Nolle en sa physique hermétique et de Milius singe de Libavius, voire qui auront fait un cours chimique en poste sous Beguin, ou sous ceux qui ont entrepris la besogne après lui: diront que je donne un autre visage à la chimie que tous ces chimistes, et trouveront fort à redire à ce que j'en produis [...]».

33 *Ibid.*, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «Sont entrés dans l'officine de cet artiste sans mettre la main au charbon».

34 La storiografia recente ha ampiamente evidenziato l'importanza delle pratiche, in particolare il savoir-faire artigianale, nella costituzione della scienza moderna. Si vedano ad esempio SMITH 2004, ROBERTS, SCHAFFER, DEAR 2007, VALLERIANI 2017.

35 Nato in Danimarca nel 1540 o 1542, Pietro Severino (Peder Sørensen) viaggiò in Germania, Svizzera, Italia e Francia tra il 1566 e il 1571 per studiare medicina, immatricolandosi all'Università di Padova nel 1566. Di ritorno in Danimarca, venne nominato medico di corte di Federico II, incarico che mantenne anche sotto il figlio di Federico, Cristiano IV, fino alla morte, sopraggiunta nel 1602. L'opera di Severino è caratterizzata dal tentativo di conciliare le innovazioni mediche di Paracelso con le idee biologiche di Aristotele e la metafisica neoplatonica di Plotino. Severino rielaborò il concetto stoico di 'ragioni seminali', facendone la pietra angolare della sua teoria della generazione. Sua opera principale è *l'Idée de la médecine philosophique*, pubblicata per la prima volta a Basilea nel 1571 (SEVERINO 1571). Su Severino e il paracelsismo, si vedano DEBUS 1991, SHACKELFORD 1995 e 2018, HIRAI 2005, NEWMAN 2006, WEBSTER 2008, PRINCIPE 2013, 127-131, KAHN 2016, 47-89.

sembra prendere Severino a modello di riferimento: questi ha riorganizzato e ripensato le dottrine paracelsiane al punto che «pare aver meglio compreso Paracelso di quanto Paracelso stesso non abbia fatto».³⁶ Anche il nome di Severino, come quello Paracelso, non è tuttavia garanzia di verità: è solo indagando direttamente le 'viscere' della natura che si possono evitare gli errori commessi da chi si è affidato all'autorità o alla speculazione:

[...] mi sono reso conto che egli [Paracelso] esprime pensieri molto belli e rari, ma anche che non è sempre coerente; [...] di modo che ho preferito esaminare le viscere della natura su diversi soggetti secondo le diverse opinioni che ho tratto da essi [i paracelsiani] e di considerare i movimenti, i legami, gli accordi, le concordanze, le discordanze e le proprietà piuttosto che credere a loro: e poi esercitando la mia mano, ho trovato che molti di essi scrivevano il falso [...].³⁷

Non si tratta, come è evidente, di sostituire Aristotele con Paracelso (o gli aristotelici con i paracelsiani) quanto di rigettare ogni principio d'infallibilità, cercando nei testi degli autori unicamente degli elementi utili alla comprensione della natura.³⁸ La nuova chimica, insomma, è per La Brosse uno stimolo ad indagare direttamente i fenomeni, piuttosto che una dottrina da accettare dogmaticamente: «in una cosa così nuova come la chimica, è più a proposito

36 LA BROSSE 1628, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «paraît avoir mieux entendu Paracelse que Paracelse ne s'est entendu».

37 *Ibid.*, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «j'ai bien aperçu qu'il a de très belles et très rares pensées, mais aussi qu'elles ne sont pas toujours égales; [...] de sorte que j'ai plutôt choisi de fouiller les entrailles de la nature en divers sujets selon les divers avis que j'ai pris d'eux, et de considérer les mouvements, liaisons, accords, convenances, discords et propriétés que de les croire: et puis exerçant ma main j'ai trouvé que plusieurs d'eux écrivaient faux [...]».

38 *Ibid.*, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «[...] le même Paracelse au moins si tous les livres portant son nom sont de lui, n'était pas toujours véritable, qu'il nous en donnait souvent à garder, et que tous les autres en faisaient de même voire pis».

di esaminare criticamente (*éplucher*) che di credere». ³⁹

La chimica moderna, spiega La Brosse, è fortemente disprezzata dai seguaci della medicina classica, che La Brosse definisce «*secte sanguinaire*», alludendo probabilmente alla pratica del salasso spesso utilizzata per riportare equilibrio tra gli umori del corpo. I tradizionalisti sarebbero restii a sporcarsi le mani col carbone della fornace, e l'ignavia impedirebbe loro d'avvicinarsi ad una scienza nuova, potenzialmente rivoluzionaria:

Questa arte [...] è grandemente disprezzata ed esecrata dalla setta sanguinaria, non soltanto perché quei delicati temono di sporcarsi le mani di carbone; ma ancora per non far fronte alla fatica e al costo: la pigrizia e l'avarizia hanno tanto offuscato le loro anime mercenarie, che essi preferirebbero abbandonare tutte le professioni, piuttosto che perdere un soldo. ⁴⁰

Alla difesa della chimica paracelsiana fa seguito una discussione dettagliata degli elementi costitutivi, teorici e pratici, della nuova arte. Fu Paracelso a coniare il termine *spagiria*⁴¹ (da *spá* □, 'separare' o 'dividere', e *ageiro*, 'riunire') per definire l'approccio che la sua nuova medicina doveva adottare, ossia quello di un'arte composta di due momenti: dapprima la scomposizione dell'oggetto, analizzato nei suoi principi fondamentali. Tale scomposizione serve a meglio comprendere l'oggetto di studio, rappresentato essenzialmente dai corpi naturali, e a trovare gli elementi più semplici che costituiscono la natura di tali corpi. In secondo luogo, la ricomposizione dei principi trovati per

³⁹ *Ibid.*, *Argument du troisième livre* (pagina non numerata): «En chose si nouvelle que la Chimie, il est plus à propos d'éplucher que croire [...]».

⁴⁰ *Ibid.*, 293-294: «Cet art [...] est grandement méprisée et regrettée de la secte sanguinaire, non seulement parce que ces délicats craignent défeuiller leurs mains de charbon; mais encore pour en appréhender la peine et le coût: la paresse et l'avarice ont tellement gagné leurs âmes mercenaires, qu'ils aimeraient mieux abandonner toutes les professions, que de perdre un denier [...]».

⁴¹ PAGEL 1982, 157; PRINCIPE 2013, 129.

scomposizione. Il medico spagirico, dopo aver scomposto i corpi naturali e averne analizzate le componenti elementari, può ricomporli a suo giudizio per preparare rimedi. In continuità con l'approccio spagirico, la chimica è per La Brosse «un'arte che separa i corpi naturali composti attraverso il fuoco, suo strumento principale, o piuttosto suo unico e vero artigiano, riducendoli alle loro materie prime e sensibili, da cui separatamente o congiuntamente ricava i rimedi generali».⁴² Il fine ultimo dell'arte chimica è «la risoluzione [dei corpi] nei loro principi ed elementi» per dominare la natura stessa, scoprendo metodi nuovi per guarire le malattie e prolungare la vita degli uomini.⁴³ In altri termini, studiando le componenti elementari dei corpi naturali, si possono vedere le corrispondenze tra la malattia e quel che è necessario per curarla.⁴⁴

L'aspetto più originale della versione labrossiana della chimica di Paracelso risiede nella descrizione degli elementi fondamentali che compongono

42 LA BROSSE 1628, 294: «Un art disséquant les corps composés naturel par le feu, son principal outil, voire plutôt le vrai et unique artisan, les réduisant en leurs premières et sensibles matières, desquelles séparément ou conjointement elle tire les médecines générales».

43 *Ibid.*, 295: «La résolution [du corps] en ses principes et en ses éléments». Si veda anche più oltre, alla stessa pagina: «Son objet est toute substance sensible, de laquelle elle veut rendre raison, et principalement le corps naturel [...]. Sa fin est de connaître par la résolution en ses principes et en ses éléments, la condition des sujets qu'elle manie, et par leurs dépurations, réunions, et diverses compositions, savoir si l'art fondé sur la nature la peut surmonter, soit guérissant les infirmes de leurs maladies, prolongeant la vie aux sains ou faisant quelque nouvelle ouvrage».

44 Si noti come in *ibid.*, 296, l'autore si esprima in termini sostanzialmente aderenti alla medicina galenica: «toutes les langueurs sont guéries par les choses qui ont convenance avec leurs causes substantielles, mais en contraires disposition, et des contraires qualités quand elles en ont leur origine». Le malattie si curano con il proprio opposto. A cambiare radicalmente, rispetto alla medicina galenica, è tuttavia il contesto. La Brosse, infatti, non parla più solo di qualità opposte fra loro, come faceva Galeno, la cui idea della cura consisteva nel ritrovare un equilibrio nel corpo fra i principi di secco, umido, caldo e freddo. Per La Brosse, occorre invece somministrare sostanze che siano legate o affini alla causa della malattia, ma con una 'disposizione opposta', e perciò adatte a contrastarla. Questo modo di concepire la malattia, e di conseguenza la terapia, è un retaggio paracelsiano: sulla questione, si veda PAGEL 1982, 119-120.

la natura. Non si tratta dei quattro elementi della tradizione aristotelica – acqua, aria, terra e fuoco – bensì di cinque sostanze, distinte in tre principi e due elementi. I tre principi sono le sostanze nelle quali ogni cosa può essere ultimamente scomposta, e sono in quanto tali «semplicissimi, primordiali, non ricavati da alcunché né composti gli uni dagli altri».⁴⁵ Ricoprono lo stesso ruolo della ‘materia prima’ aristotelica e, come in Aristotele, a tale materia si applica l’azione di una forma che è capace di plasmarla in infiniti modi (vi ritorneremo a breve). I principi, inoltre, non derivano da trasformazioni di altre sostanze, ma sono stati creati.⁴⁶ Se, a partire da Aristotele, la maggior parte dei filosofi ha tentato d’identificare la materia prima o materia informe, senza mai riuscire nell’impresa, ecco che Paracelso e i suoi discepoli hanno trovato quanto di più concreto ne possa fare le veci. È ancora una volta l’esperienza diretta a rivelare l’esistenza di tali principi; la chimica si contraddistingue perciò dalla concretezza del suo oggetto di studio: «la chimica non ha per oggetto che la sostanza sensibile, e non quella immaginaria».⁴⁷ Quanto alla ‘forma’ di cui sopra, che La Brosse chiama alternativamente «*artisan*» o «*esprit ouvrier*», assimilata in un passo anche all’anima,⁴⁸ si tratta essenzialmente di un principio di vita.⁴⁹ La forma si origina dal seme nell’animale e dal germe delle sementi nelle piante, plasma la materia che ha a disposizione secondo una specifica ‘predestinazione naturale’, che coincide, nel caso dei vegetali, con

45 LA BROSSE 1628, 300: «Très simples, premières et non faites d’aucunes ni composées les unes des autres».

46 *Ibid.*, 303-304: «À pareilles raisons les principes chimiques sont substances très simples, dénuées de toutes formes substantielles, ayant appétit mutuel les uns des autres, et diverses aptitudes pour servir aux artisans, n’étant produits d’aucuns, ni les uns des autres parce qu’ils ont été ainsi créés: ce qui est autant vraisemblable que ce que l’on a imaginé de cette première matière d’Aristote, et de sa forme».

47 *Ibid.*, 304: «La chimie n’a pour objet que la substance sensible, et non l’imaginaire».

48 *Ibid.*, 257: «Que lui disant que la vertu d’une telle plante vient de la forme ou de son âme [...]».

49 *Ibid.*, 258: «Que par elle seule le sujet a vie, et qu’absente ou assoupie il meurt [...]».

una certa statura, figurazione, ma anche un odore, un sapore e soprattutto il grado di calore, freddezza, secchezza e umidità, che si esprimono nelle virtù specifiche di ogni singola pianta.⁵⁰

I tre principi fondamentali della medicina spagirica - «non accettando per principi che il sale, lo zolfo e il mercurio, non i comuni, né quelli che la natura mostra per primi ai nostri sensi, se non in una certa maniera [...]»⁵¹ - costituiscono l'aspetto più caratteristico e teoreticamente più complesso della disciplina. Il sale, lo zolfo e il mercurio, che La Brosse denomina alternativamente «il sale, l'olio, e il [corpo] sottile»,⁵² sono le componenti elementari della materia, i quali uniti fra loro in certe misure e proporzioni danno origine a tutti i minerali, le piante e gli animali. Citiamo, con Walter Pagel, l'esempio del legno:

Lo zolfo, inoltre, sta per ciò che è combustibile, il mercurio per ciò che è fumoso e volatile, il sale per ciò che è la componente invariabile in qualsiasi oggetto della natura. Queste componenti emergono quando il materiale grezzo di rivestimento viene rimosso; per esempio, quando si brucia il legno si vede come esso sia composto di fiamma (zolfo), di fumo (mercurio) e di cenere (sale).⁵³

Il fuoco scompone il legno e libera i suoi tre principi, rendendoli disponibili alla conoscenza dei sensi. La fiamma è lo zolfo della legna, quella che La Brosse chiamerebbe '*huile*', il vero e proprio combustibile dell'oggetto, ciò che

50 *Ibid.*, 256: «Seulement dirai-je qu'il nous paraît que c'est la forme qui manifeste les premières qualités, et les diverses conformations, lesquelles selon le vulgaire sont nommées chaudes, froides, seiches, humides [...]».

51 *Ibid.*, 305-306: «Ne recevant donc pour principes que le sel, le soufre, et le mercure, non le vulgaires, ni ceux que la nature étale les premiers à nos sens, sinon en certaine manière [...]».

52 *Ibid.*, 312: «Le sel, l'huile et le subtil».

53 PAGEL 1982, 73. L'esempio di Pagel si riferisce alla chimica paracelsiana; quanto egli afferma, tuttavia, si applica anche all'interpretazione labrossiana di Paracelso.

brucia nel processo di scomposizione; il fumo è invece il mercurio, il '*subtil*', ossia la parte volatile, sottile, che si disperde più facilmente nell'aria; la cenere è il sale, la parte più pesante, compatta, ovvero il residuo del processo di scomposizione. Allo stesso modo che con il legno, il fuoco è in grado di scomporre in sale, mercurio e zolfo qualsiasi corpo naturale.

Dei quattro tradizionali elementi aristotelici, solo due vengono conservati nella chimica spagirica: l'acqua e la terra. Se i principi, descritti da La Brosse come «*spirituels et invisibles*» a indicarne l'alto grado di purezza e raffinatezza, sono i 'semi' di tutte le cose, gli elementi, intrinsecamente più grossolani, sono invece il *medium* attraverso cui i principi possono concretamente sviluppare le loro virtù, dando corpo agli oggetti naturali:

Tutte e due [acqua e terra] sono i ricettacoli delle cose a guisa di matrici, che ricevono e involuppano le semenze, e le preservano: esse coprono, celano, rinchiodano e nascondono le semenze nel loro seno, o piuttosto nel loro ventre, dal quale non possono impedire il formarsi di radici, sia durante la loro azione, sia durante il riposo, giacché nell'una appaiono sul teatro del mondo, e nell'altro dimorano nelle tenebre.⁵⁴

54 LA BROSSE 1628, 313: «Toutes deux [l'eau et la terre] donc sont les enveloppées des choses à guise de matrices, qui reçoivent et gardent les semences, et les conservent: elles couvrent, recèlent, enferment et cachent les semences en leurs girons, ou plutôt en leurs ventres, duquel, comme les plantes, elles ne peuvent naturellement ôter leurs racines, soit en leur action, ou pendant leur sommeil, en celui-là paraissant sur le théâtre du monde, et en celui-ci étant en leur nuit». Il riferimento all'azione e al sonno è chiarito da quel che La Brosse scrive nel capitolo dedicato alla forma. La forma dimora nei due elementi, acqua e terra, in due maniere possibili, 'in azione' o 'assopita'. Ai momenti di azione, quando cioè vivifica la materia, si succedono momenti di riposo o stasi «al fondo dell'elemento». Lì la forma attende che venga nuovamente il momento di agire per uscire dal torpore del sonno. Il ciclo che alterna azione a sopore si protrae fino alla fine dei tempi. Si veda *ibid.*, 252-253: «Ce ne sera hors de ces deux seuls éléments. Si l'on demande de quelle manière elle [la forme] est en ces lieux: je répons qu'elle y est de deux façons, en action, ou assoupie: l'une en la vie, et paraissant sur l'élément, et l'autre en sa nuit et à son repos au fond de l'élément, duquel elle se réveille par ordre de temps, et par prédestination naturelle pour paraître en action, puis ayant achevé sa tâche et parfait son ouvrage, même quelquefois violemment pressée, elle s'assomme dès le commencement de sa besogne, retourne à sa nuit et à son repos, continuant de siècles en

Tra gli elementi, l'aria non trova posto poiché non emerge dalla scomposizione dei corpi naturali. Un elemento è un corpo semplice, individuabile e definibile empiricamente. L'aria, invece, altro non è che un composto di corpi estremamente sottili e 'spiritualizzati', come l'acqua diventata vapore, la terra suddivisa in atomi, e i tre principi purificati al massimo grado:

Le materie dei corpi essendo rese sottili e come spirituali, cioè la terra in atomi, l'acqua in vapore, e i tre principi nelle loro risoluzioni sottili, costituiscono questo miscuglio di sostanze fini, sottili e diafane che respiriamo, e che sentiamo sulla superficie del nostro globo, chiamato aria.⁵⁵

Per questo La Brosse propone di chiamarla «*chaos*» o «*grand mystère*».⁵⁶ Anche il fuoco non rientra nel novero degli elementi. Contrariamente all'aria, il fuoco gode invece di dignità particolare. In quanto strumento d'indagine universale, infatti, esso ha un ruolo del tutto eccezionale nell'economia della natura.

I capitoli finali del terzo libro introducono il lettore alla pratica di laboratorio. I capitoli 16, 17 e 18 sono dedicati rispettivamente agli oggetti della chimica, alle sue operazioni e ai suoi strumenti. Come abbiamo già visto, qualsiasi cosa può essere oggetto delle operazioni del chimico, «tutto ciò che è

siècles tel ordre jusques à la dissolution de ce globe».

55 *Ibid.*, 320: «Les matières des corps étant subtilisées et comme spiritualisées, savoir la terre en atomes, l'eau en vapeur, et les trois principes en leurs résolutions subtiles, constituent ce mélange de substances déliée, subtiles et diaphanes que nous respirons, et que nous sentons en la surface de notre globe, que l'on nomme air».

56 *Ibid.*, 322: «[...] le chimiste l'ayant considéré de la sorte, n'a pas cru qu'il dût tenir place ni entre les principes, ni entre les éléments; mais qu'il devait être nommé chaos, pour la confusion des substances dont il a son être; ou grand mystère, ainsi que l'ont nommé quelque modernes, pour les grandes merveilles qui sortent journellement de lui». Sull'aria, che lo stesso Paracelso denominava *Mysterium Magnum*, si veda PAGEL 1982, 117-118.

sensibile, dal concavo della Luna al centro della Terra, è oggetto di risoluzione o di soccorso alla chimica [...]».⁵⁷ La Brosse si dedica dunque a stilare elenchi di corpi naturali che possono essere oggetto di studio nel laboratorio: ossa, pelli, corna, organi e secrezioni animali, e soprattutto le parti delle piante (fiori, frutti, etc.).⁵⁸ Le operazioni chimiche sono invece rappresentate dalla soluzione e dalla congelazione o coagulazione, che coincidono essenzialmente coi processi di scomposizione e ricomposizione.

Pur conoscendo oggetti e procedimenti, «il tutto è inutile e vano senza gli strumenti propri a lavorarlo».⁵⁹ La mano è strumento ancestrale dell'arte: «la mano dell'uomo è un organo eccellente, lodato grandemente dagli antichi, essa governa le arti e senza di essa molte opere rimarrebbero da fare; ciononostante, essa non è lo strumento principale dell'arte chimica».⁶⁰ È Il fuoco infatti «il più universale e più ammirevole di tutti gli agenti naturali», «grande artigiano della natura dell'arte, spirito universale, ovvero quello che si può pensare sia in effetti la natura stessa, poiché senza di lui non ci sarebbe né vita né attività».⁶¹ Il calore necessario per le operazioni chimiche può essere ricevuto naturalmente dai raggi solari. In alternativa, il chimico può produrre calore «attraverso il proprio artificio»⁶² nell'*athanor*, la fornace, elemento cen-

57 LA BROSSE 1628, 418: «Tout ce qui est sensible depuis le concave de la Lune jusque au centre de la terre est un objet de résolution ou de médicament à la chimie [...]».

58 *Ibid.*, 419-420.

59 *Ibid.*, 432: «Le tout est inutile et vain sans les instruments propres pour le travailler».

60 *Ibid.*, 432: «La main de l'homme est un très excellent organe, des anciens l'ont grandement louée, elle ministre beaucoup aux arts, et sans elle maints ouvrages resteraient à faire, néanmoins elle n'est pas le principal outil de l'art chimique».

61 *Ibid.*, 432-433: «Le plus universel et le plus admirable de tous les agents naturels», «grand artisan de la nature et de l'art, l'esprit universel, voire que nous pourrions penser être la même nature, puisque sans lui il n'y a point de vie ni d'ouvrage».

62 *Ibid.*, 433: «Il use de lui ou selon que la nature le lui donne par le soleil, ou selon son propre artifice».

trale del laboratorio chimico.⁶³ La descrizione degli «*outils de la chimie*» continua con un catalogo di strumenti indispensabili alla pratica di laboratorio: alambicchi, fiale, mantici, e così via. Si compie in tal modo il percorso inaugurato dall'introduzione ai principi teorici della chimica spagirica, che culmina nella descrizione della pratica di laboratorio, là dove la manipolazione delle sostanze ha concretamente luogo.

I primi tre libri del *De la nature* conducono dunque il lettore da un'indagine speculativa sulla natura e virtù delle piante alla pratica chimica, cioè l'arte di trasformare la materia grazie all'azione del fuoco. La chimica spagirica consente di applicare i principi formulati in sede teorica alla concretezza dei fenomeni, favorendo il passaggio dagli studi botanici al lavoro medico. Dal punto di vista epistemologico, La Brosse critica il sapere libresco e la pedanteria degli aristotelici, insistendo sulla centralità dell'osservare e del manipolare per ottenere conoscenze affidabili sul mondo naturale. Come sottolinea ancora Howard nell'articolo citato in apertura, l'attitudine empiristica di La Brosse nonché la sua diffidenza per le credenze non passate al vaglio della ragione, o in disaccordo con i fatti, «ben rappresenta i primi tentativi di questa epoca [la prima modernità] di rimettere in questione delle idee ricevute sulla natura».⁶⁴

63 *Ibid.*, 433: «Selon son artifice, il [l'art chimique] se sert du chaud simple ou mixte: le simple est employé à digérer et séparer, celui-là se conduit par l'athanor [...]». *Athanor* è il nome attribuito alla fornace, specie in operazioni alchemiche: si veda KAHN 2016.

64 HOWARD 1978, 309: «Sa pensée représente bien les premières tentatives de cette époque vers la remise en question des idées reçues sur la nature».

3. Il valore delle immagini: le *Icones posthumae*, La Brosse e Abraham Bosse

Chiariti i principi epistemologici della botanica di La Brosse, e il ruolo della chimica nella sua opera, l'analisi si concentrerà ora sulla questione della visualizzazione delle piante. Dal punto di vista teorico, come s'è visto, La Brosse sottolinea l'importanza dell'esperienza nella costruzione del sapere scientifico, che si traduce nella necessità di osservare attentamente gli *specimen* vegetali, insieme alla capacità (appresa dalla chimica) di saperli manipolare, al fine di estrarne le virtù e di impiegarle a scopi terapeutici. Pare tuttavia sussistere un ordine logico e cronologico tra le operazioni dell'osservazione e della manipolazione delle piante, come indicato dallo stesso La Brosse nel *Catalogue des plantes cultivées à présent au Jardin royal des plantes médicinales* (1641): «bisogna conoscere tali oggetti con la vista, prima che la mano si dia all'applicazione». ⁶⁵ L'occhio ha in tal senso precedenza sulla 'mano', giacché la visualizzazione delle piante è complemento necessario al sapere teorico - già esposto nelle pagine del *De la nature* - che prepara l'apprendista alla concretezza della manipolazione.

Se si considera l'importanza dell'osservazione delle piante, si comprende dunque l'esigenza, così sentita da La Brosse, di fondare un *jardin de simples*. Tale istituzione avrebbe infatti offerto al pubblico un luogo in cui apprendere a osservare (ed eventualmente utilizzare) piante di diversi tipi, potendo farne un'esperienza diretta, immediata. Restava però il problema di ammettere all'osservazione anche chi non avesse potuto recarsi personalmente al giardino, così come gli avventori che avessero trovato alcune piante non

⁶⁵ LA BROSSE 1641, *Au liseur* (pagina non numerata): «Il faut connaître tels sujets par la vue, avant que la main se mêle de leur application».

sufficientemente sviluppate, o assenti dall'esposizione:

Ecco perché se non le trovate [le piante] tutte al momento, ve ne mostreremo i ritratti fatti con insolita cura, dal cui assemblaggio abbiamo costituito un degno volume che daremo alle stampe, Dio voglia, quest'anno, affinché tutti i curiosi ne possano godere, e possano lodare Dio per la meraviglia dei vegetali, e per tutti i beni che ce ne vengono.⁶⁶

La soluzione proposta consiste nella realizzazione di una raccolta d'immagini che rappresentino le specie vegetali collezionate nel giardino botanico. Tale opera, che La Brosse indica come già in preparazione, avrebbe dovuto accompagnare il catalogo delle piante (un elenco delle specie presenti nella collezione) di cui sopra, pubblicato nel 1641. Il passaggio testé citato suggerisce altresì che le illustrazioni avrebbero favorito non solo gli studenti di botanica, ma anche i *curieux*, semplicemente alla ricerca di un soddisfacimento estetico. L'aspetto artistico della botanica è infatti un elemento non trascurabile, su cui La Brosse insiste anche in altri testi. Così nell'*Ouverture du Jardin royal de Paris, pour la démonstration des plantes médicinales* (1640):

Tutte le cose che appaiono sulla faccia della Terra sono piacevoli agli uomini assennati, o perché sono belle, o perché sono buone: le prime per il diletto, le seconde per l'utilità. Allorché possiedono entrambe queste eminenti qualità, sono tanto più degne di stima poiché insegnano in modo più evidente l'eccellente condizione di colui che ha donato loro l'esistenza.⁶⁷

66 *Ibid.*, *Au liseur* (pagina non numerata): «Voilà pourquoi si vous ne les trouvez toutes [les plantes] maintenant, nous vous en ferons voir les portraits curieusement faits, et desquelles assemblées nous avons construit un juste volume que nous ferons imprimer, Dieu aidant, dedans cet an, afin que tous les curieux en jouissent, et louent Dieu en la merveille des végétaux, et pour tous les biens qu'ils nous donnent».

67 LA BROSSE 1640, 3: «Toutes les choses qui paraissent sur la face de la terre sont agréables aux hommes bien sensés, ou parce qu'elles sont belles, ou parce qu'elles sont bonnes: celles-là pour le délectable, et celles-ci pour l'utile; et lors qu'elles possèdent ces deux éminentes qualités, elles en sont d'autant plus estimables qu'elles enseignent plus évi-

Insomma, una collezione di illustrazioni delle piante ospitate al *jardin du Roi* avrebbe unito l'utile al *délectable*, esibendo ed esaltando – al pari del giardino reale – lo spettacolo della natura e il suo creatore.

Alcune fonti sembrano indicare che La Brosse considerasse la raccolta d'illustrazioni di piante menzionata nel catalogo del 1641 come l'opera della sua vita, in grado di mostrare la superiorità del *jardin* parigino su tutti gli altri giardini europei. Come scriverà il naturalista e botanico Antoine de Jussieu in un saggio presentato all'*Académie des sciences* nel 1727, «Guy de La Brosse, nell'obiettivo di far conoscere la superiorità del *Jardin du Roi*, si servì della mano di Abraham Bosse per rappresentare in un volume *in folio* [...] le piante singolari che vi cresceva, e che mancavano agli altri giardini». ⁶⁸ È infatti al famoso incisore Abraham Bosse che La Brosse commissionò la realizzazione delle illustrazioni, realizzando per l'occasione una postazione di lavoro in un padiglione periferico del giardino, prospiciente la Bièvre. ⁶⁹ L'opera, mai terminata, è nota con il titolo di *Icones posthumae, seu Reliquiae operis historici plantarum in Horto Regio Parisiensi educatarum, a Guid. de La Brosse suscepti, ab Abr. Bosse aeri incisae*, e include cinquanta illustrazioni di piante rare o esotiche. Se le cinquanta immagini sono quel che oggi resta del lavoro di Bosse, il manoscritto della Bibliothèque nationale de France, ms. Français 18 967, 86r-87r (trascritto e tradotto di seguito ⁷⁰) informa che il progetto illustrativo era in principio assai più ambizioso. La Brosse aveva commissionato all'incisore

demment l'excellente condition de celui qui leur a donné l'être».

68 JUSSIEU 1727, 133: «Guy de la Brosse, dans le dessein de faire connaître la supériorité du Jardin du Roi, se servit de la main d'Abraham Bosse pour représenter en un volume *in folio* [...] les plantes singulières qu'il y élevait, et qui manquaient aux autres jardins».

69 LEHOUX 1976, 456.

70 Per ulteriori dettagli sul manoscritto, si veda BLUM 1924, 190-192.

mille illustrazioni, a cui aggiungere due vedute del *jardin du Roi* e un frontespizio per il volume. Numerosi problemi, però, soprattutto di natura pratica, erano insorti nello svolgimento del lavoro, impedendone la buona riuscita. Come riporta l'autore anonimo del manoscritto, era stato inizialmente concordato il prezzo di 25 lire (*livres tournoises*) per illustrazione, a cui aggiungere 2000 lire per le due vedute e il frontespizio. Il prezzo di 25 lire per illustrazione era però velocemente aumentato a 30, in considerazione dei numerosi cambiamenti e rifacimenti richiesti da La Brosse in corso d'opera. Alla morte di La Brosse erano state realizzate centoventi illustrazioni e le due vedute del *jardin* (una delle quali è la celebre fig. 2). Il lavoro realizzato da Bosse valeva all'incirca 6000 lire - 2000 per vedute e frontespizio, più circa 4000 (secondo la quantificazione proposta nel manoscritto) per le 120 illustrazioni di piante - ed egli era creditore di ulteriori 1500 lire per gli strumenti di lavoro. La Brosse aveva anticipato 5000 lire; restavano perciò a Bosse da riscuotere 2500 lire. Il successore di La Brosse al giardino botanico, Charles Bouvard de Fourqueux (1572-1658), promise a Bosse di ripagarlo;⁷¹ nel frattempo, diverse tavole si rovinarono durante degli spostamenti, al punto che venti illustrazioni di piante più il frontespizio persero ogni valore commerciale. A fronte delle sole cento illustrazioni rimaste, a cui si aggiungevano le due vedute, e l'attesa prolungata di un rimborso da parte di Fourqueux, Bosse decise infine di accontentarsi delle 5000 lire già ricevute, rinunciando a ogni pretesa sulle 2500 restanti.⁷²

71 Si veda La storia del *Muséum d'histoire naturelle* di Paul-Antoine Cap (CAP 1854, 6): «Guy de la Brosse mourut au Jardin du Roi en 1641. Il eût été difficile de trouver pour le remplacer quelqu'un doué du même zèle et des mêmes talents pour l'administration. Malheureusement, le surintendant Bouvard eut la fatale idée de nommer à cette place son fils, Bouvard de Fourqueux, conseiller au parlement».

72 Sulla faccenda, si vedano BLUM 1924, 131-133, LEHOUX 1976, 455-457 e COJANNOT-LE BLANC 2004, 79-80.

Per tornare al progetto iniziale, il fatto che La Brosse tenesse particolarmente alla sua realizzazione, impedita solo dalla morte, è provato dal coinvolgimento di un artista famoso come Bosse, così come dall'impiego (almeno nelle intenzioni) di mezzi finanziari importanti: nel suo complesso, il progetto sarebbe infatti venuto a costare oltre 32000 lire. La scelta di piante esotiche e inusuali quali soggetti delle rappresentazioni favorisce l'impressione che La Brosse volesse offrire ai botanici esperti la possibilità di osservare specie di piante mai viste prima, ma nel contempo stupire gli amatori che avessero cercato dalla contemplazione delle illustrazioni un puro appagamento estetico. Come testimoniano le cinquanta immagini finalmente pubblicate – probabilmente grazie all'interessamento di Guy-Crescent Fagon (1638-1718), primo medico di Luigi XIV⁷³ – la qualità artistica delle illustrazioni è indubbia, tanto quanto l'esoticità delle piante rappresentate. Si vedano ad esempio le rappresentazioni delle piante di girasole (fig. 3) e di topinambur (comprendente fusto, foglie e fiori, ma anche il tubero) (fig. 4), di cui colpisce la complessità e raffinatezza, come anche le tavole relative a due diverse specie di cactus (fig. 5, fig. 6), dall'aspetto marcatamente esotico.⁷⁴ I numerosi tratti usati nell'incisione a rappresentare le venature delle foglie, la cura per le ombreggiature, la fedeltà alle proporzioni naturali, testimoniano della volontà di simulare nel pubblico dei lettori la sensazione di osservare le piante, equivalente all'esperienza diretta che avrebbero potuto farne al *jardin*.

In definitiva, come scrive ancora Jussieu nel *mémoire* succitato, «[le *Icônes*] erano un'opera di grande coraggio, di cui ci rimane il campione delle cinquanta tavole; tra queste, sono [rappresentate] alcune specie che nessun bota-

⁷³ BLUM 1924, 191-192.

⁷⁴ Il girasole, il topinambur (anche detto carciofo di Gerusalemme o girasole del Canada) e il cactus sono tutte piante provenienti dalle Americhe.

nico dopo di lui [La Brosse] può vantarsi d'aver posseduto». ⁷⁵ Benché incompiuta, quest'opera rimane dunque una delle testimonianze più vivide dell'originalità del botanico La Brosse, nonché del successo dell'istituzione che egli contribuì a creare, che ancora oggi è polo importante di ricerca e di diffusione del sapere scientifico.

MATTEO FORNASIER

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI, VENEZIA

⁷⁵ JUSSIEU 1727, 133: «[les *Icones*] c'était un ouvrage d'une grande entreprise, de l'échantillon duquel nous avons cinquante planches; dans ce nombre il y a certaines espèces qu'aucun botaniste depuis lui [La Brosse] ne peut se vanter d'avoir possédés».

{TOUCHANT LA GRAVURE DE MILLE DESSEINS DE PLANTES}⁷⁶

Bosse avait fait marché au feu Mr de la Brosse pour la graveure de 1000 desseins de plantes de 1000 planches de cuivre d'un pied de large et seize pouces de haute ou environ sçavoir les contours et fibres avec quelque peu d'hacheures au prix de vingt cinq livres pièce une portant l'autre ensamble de la graveure d'une planche de la mesme grandeur pour le frontispice d'un livre achevées de toutes ses hacheures.

Plus de la gravure en deux autres plus grandes planches des deux perspectives horizontale et verticale des Maisons et Jardin des plantes Médecinales du Roy de mesme achevés de toutes leurs hacheures. Ces dernieres du prix de 2000 livres les trois.

Ensuite duquel marché ledit Bosse s'estoit equipé convenablement pour une sy grande œuvre et avoit fait plusieurs frais en advance et preparatifs de choses necessaires a cest art et pour une grande Expedition.

Davantage ledit marché ayant esté fait sur des desseins de plantes a feuille moyenne peu touffue et point faconnées quand ce vint a graver des plantes a grandes ou larges feuilles a grosses tiges touffues crespées et espineuses et bien faconnées Il se trouva que le peu d'hacheures sur lesquelles on avoit fait ledit marché ne sufisoit pas a rendre leurs desseins passables et partant feu Mr de la Brosse voulu que ledit Bosse augmentast lesdictes hacheures

⁷⁶ Convenzioni adottate nella trascrizione: 1) il simbolo | indica la fine di una pagina; 2) le aggiunte presenti sul manoscritto, di mano diversa rispetto all'autore, sono poste tra parentesi {}; 3) le aggiunte di chi trascrive sono poste tra parentesi []. Si è tenuto a rispettare l'ortografia e la punteggiatura originali. La traduzione italiana integra le aggiunte tra parentesi {} e [] nel corpo del testo; restano tra parentesi [] le aggiunte ulteriori a rendere il testo italiano di più agevole lettura.

g[é]n[ér]alement en toutes les planches a proportion de ce qu'il y en faudroit pour qu'il ny en eust aucune sorte de trop maigres a faute d'hacheures ce qui fust arreste de nouveau moyennant encore la somme de cinq livres pour chacune des susdictes 1000 planches.

Et davantage ledit Sieur de la Brosse ordonna aud[it] Bosse d'effacer beaucoup de choses en aucune des planches qui estoient déjà lors gravées et y en regraver d'autres qu'il y prescrivit avec promesse de l[']en satisfaire outre le prix susdit.

La dessus Iceluy Bosse a continué de travailler a la graveure des plantes exotiques par ou ledit feu Sieur de la Brosse vouloit commencer son livre et lors de son decedz Il avoit gravé ou commencé de graver | lesdites deux perspectives et jusques a 120 planches desdites plantes dans lesquelles il y a beaucoup plus de charges d'ouvrage que d'autres et partant au lieu de 3600 a quoy lesdites 120 planches se monteroient au susdit prix en achetant les milles elles vaudroient plus de 4000 livres en ne faisant que ces 120 qui avec 2000 livres pour les trois planches achetées monteroient 6000 livres et outre ledit Bosse est en perte d'environ 1[500 livres] dans les frais qu'il avoit faitz en avances aprestz et preparatifs pour l'expédition diligente de l'ouvrage les sommes que dessus faisant ensemble la somme de 7500 livres qu'il auroit fallu audit Bosse en rend[ant] lesdites 120 planches de plantes les deux perspectives et le Titre ensem[ble] pour le desdommager des pointz susdicts au lieu qu'il n'a reçu dudit feu Sieur de la Brosse qu'environ 5000 livres.

Or depuis le decedz dudit feu S de la Brosse d'autres creanciers et un autre pretendant avoir le don du Roy pour lesd[ites] planches gravees les auroient fait saisir entre ses mains et mesme les vouloir enlever en l'estat quelles sont ce qui leur a este cause de deperissement et de faire par led[it] Bosse plu-

sieurs frais en justice pour essayer de le conserver.

Et finalement il auroit esté ordonné par arrest du con[seil] que iceluy Bosse les remettoit es mains de M[essieu]r de Fourqueux ce qu'il a toujours esté prest de faire moyennant bonne descharge et achevement de satisfaction jusques a estre desdommagé comme des[sus].

Durant ces poursuites et qu'on ne travailloit plus ausdictes planches a faute de scavoir a qui avoir affaire ou recours pour en estre acheve de payer et desdommager le longtemps a l'estat ou elles se trouvoient avec le renue-ment qu'il a falu faire en a f[ait] gaster une vingtaine de celles des plantes et celle du frontispice lesquelles il a falu repolir pour en sauver les cuivres.

Tellement qu'il n'en reste plus en estat de valeur qu'une centaine des plantes et les deux perspectives qui tourne encore a grande per[te] aud[it] Bosse.

Lequel pour terminer cette affaire ruineuse consentiroit au bes[oin] de perdre les 2500 livres de cy dessus rendre lesd[ites] 100 planches de | plantes avec lesdites deux perspectives en estat et demeura valablem[en]t quitté et deschargé du tout.

SULL'INCISIONE DI MILLE DISEGNI DI PIANTE

Bosse aveva trattato un affare con il defunto La Brosse per l'incisione di 1000 tavole di rame, larghe un piede e alte grossomodo sedici pollici, i contorni e le fibre a tratteggio, al prezzo forfettario di venticinque lire cadauna, insieme all'incisione di una tavola della stessa grandezza per il frontespizio di un libro, anch'esso [il frontespizio] completamente a tratteggio.

In aggiunta, due altre tavole rappresentanti due prospettive, orizzontale e verticale, degli edifici e del giardino reale delle piante medicinali, ugualmente decorate. Queste ultime al prezzo di 2000 lire per tutte e tre [frontespizio e prospettive].

A seguito di tale accordo, il suddetto Bosse si era equipaggiato in modo conveniente ad una grande opera, sostenendo costi in anticipo e facendo preparativi per le cose necessarie a quest'arte [dell'incisione] e per una grande impresa.

Inoltre, essendo l'accordo stato fatto su disegni di piante con foglie di grandezza media, semplici, non a cespuglio ed eseguite in modo essenziale; quando costui [Bosse] si trovò a incidere piante a foglia larga, a grossa nervatura mediana, a cespuglio, con increspature e spine, e di forme particolari, ne risultò che il poco tratteggio per incisione su cui ci si era accordati non era sufficiente a rendere i disegni accettabili. Il defunto La Brosse volle dunque che il tratteggio fosse aumentato generalmente in tutte le tavole secondo quanto era necessario, affinché non ce ne fossero di eccessivamente semplificate a causa della mancanza di tratteggio. Ciò fu oggetto di nuovo accordo, aggiungendo la somma di cinque lire per ciascuna delle suddette 1000 tavole.

Per di più, La Brosse ordinò a Bosse di cancellare diverse cose da alcune tavole che erano già state realizzate, e di inciderne altre secondo quanto [La Brosse] gli avesse prescritto, con la promessa di ricompensarlo oltre il prezzo concordato.

Bosse ha continuato a lavorare all'incisione delle piante esotiche da cui il defunto La Brosse voleva cominciare nel suo libro; alla morte di quest'ultimo, egli [Bosse] aveva inciso o cominciato a incidere | le due prospettive di cui sopra, e [era giunto] fino a 120 tavole di piante, in cui c'erano molte più difficoltà di realizzazione che in altre. Per cui, invece delle 3600 lire a cui il prezzo di tali 120 tavole sarebbe giunto acquistando tutte e mille le tavole al prezzo prestabilito, esse, pur essendo solo 120, avevano raggiunto il valore di 4000 lire, che con le 2000 lire per le tre tavole acquistate, avrebbero raggiunto la cifra di 6000 lire. Inoltre, Bosse era in perdita di circa 1500 lire per le spese fatte in anticipo per la preparazione di un'impresa diligente dell'opera. Le somme di cui sopra giungevano, sommate, alla cifra di 7500 lire, che Bosse avrebbe dovuto riscuotere consegnando le suddette 120 tavole di piante, le due prospettive e il frontespizio insieme, per indennizzarlo dei punti suddetti: mentre egli non aveva ricevuto dal defunto La Brosse che all'incirca 5000 lire.

Ora, dopo la morte di La Brosse, altri creditori e un altro che pretendeva avere tali tavole incise come dono da parte del Re le avrebbero fatte passare di mano in mano e perfino voluto prelevarle nello stato in cui erano, il che causò un certo logoramento [delle tavole] e a Bosse di impegnare denaro in azioni legali per tentare di conservarle a sé.

E e alla fine fu ordinato per decisione del consiglio che Bosse consegnasse le tavole a Fourqueux, il che [Bosse] era sempre disposto a fare di

buon grado in cambio di giusta controparte, come indennizzo nei termini sopraindicati.

Durante tali cause legali, mentre non si lavorava più alle suddette tavole non sapendo a chi rivolgersi per completare il pagamento e ottenere l'indennizzo, il restare a lungo nello stato in cui si trovavano, con gli spostamenti che se ne dovettero fare, ne fece rovinare una ventina di quelle di piante e quella del frontespizio, che si dovettero ripulire per salvare i rami.

A tal punto che non ne restarono più di un centinaio, e le due prospettive, il che fu ancora una grande perdita per Bosse.

Il quale [Bosse], per terminare questo affare rovinoso, acconsentì di perdere le 2500 lire di cui sopra e di consegnare le suddette 100 tavole di | piante con le suddette prospettive nello stato in cui erano, e si considerò soddisfatto e indennizzato a tutti gli effetti.

ILLUSTRAZIONI

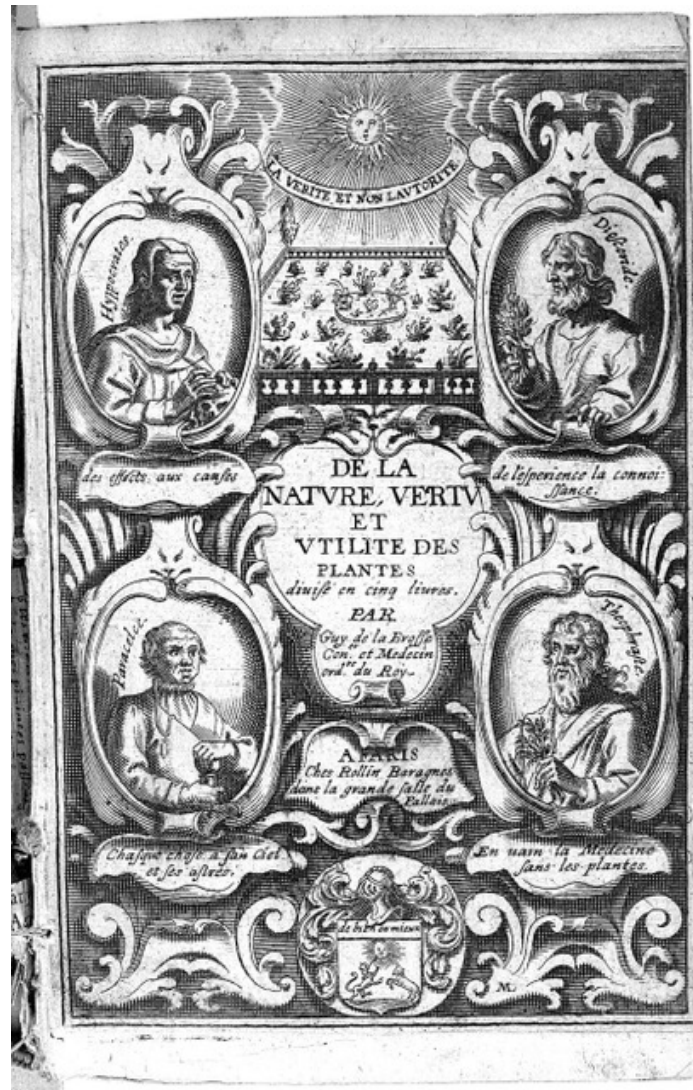


Fig. 1: Frontespizio di GUY DE LA BROSE, *De la nature, vertu et utilité des plantes*, Paris, Baragnes, 1628. Fonte: gallica.bnf.fr. Identificativo permanente: ark:/12148/bpt6k1518594x

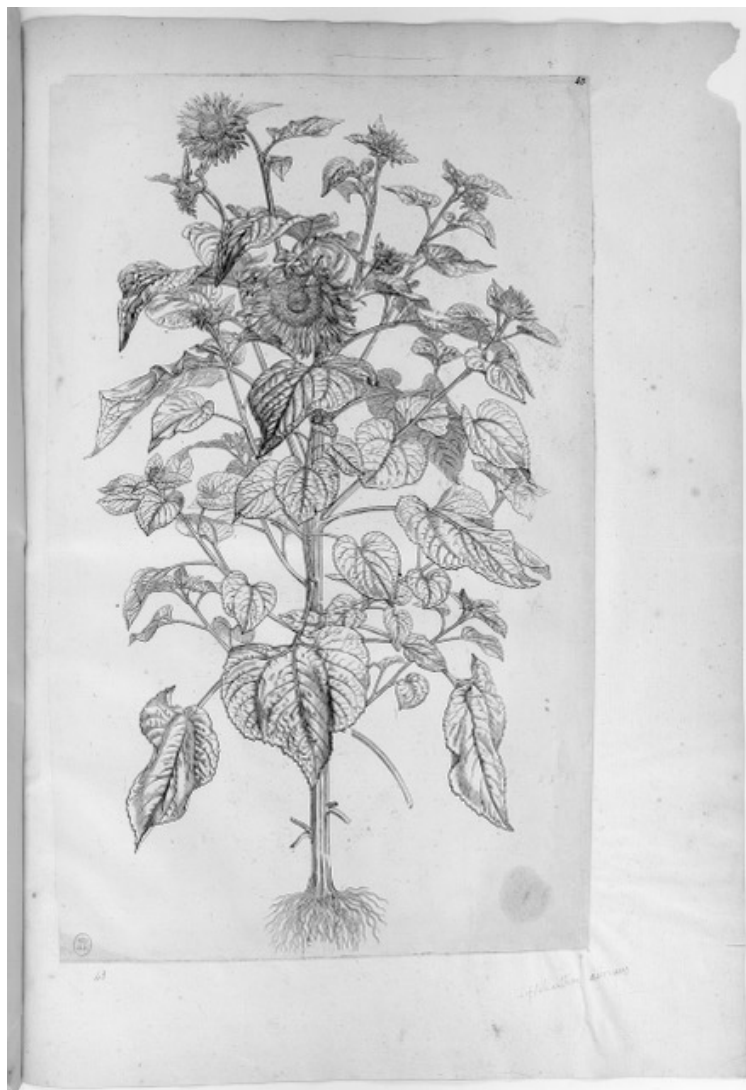


Fig. 3: Pianta di girasole. Dalle *Icones posthumae, seu Reliquiae operis historici plantarum in horto regio parisiensi educatarum*. Fonte: gallica.bnf.fr. Identificativo permanente: [ark:/12148/bpt6k1510245x](https://nbn-resolving.org/urn:ark:/12148/bpt6k1510245x)



Fig. 4: Pianta di topinambur. Dalle *Icones posthumae, seu Reliquiae operis historici plantarum in horto regio parisiensi educatarum*. Fonte: gallica.bnf.fr. Identificativo permanente: [ark:/12148/bpt6k1510245x](https://nbn-resolving.org/urn:ark:/12148/bpt6k1510245x)

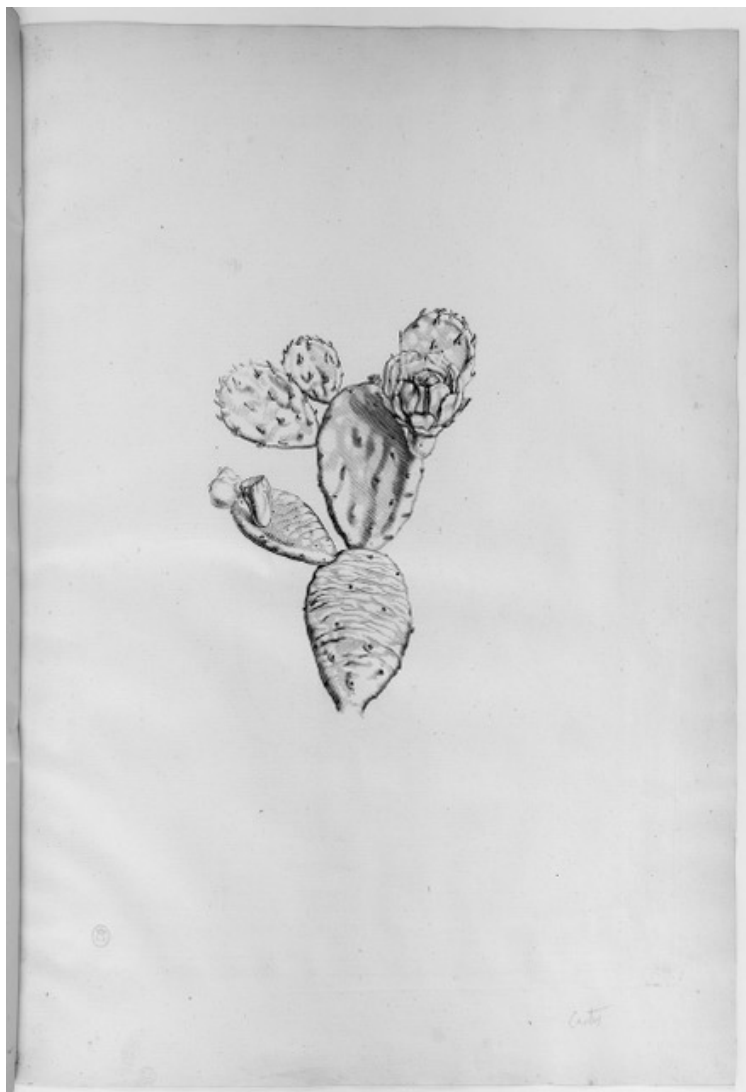


Fig. 5: Cactus di piccole dimensioni. Dalle *Icones posthumae, seu Reliquiae operis historici plantarum in horto regio parisiensi educatarum*. Fonte: gallica.bnf.fr. Identificativo permanente: [ark:/12148/bpt6k1510245x](https://nbn-resolving.org/urn:ark:/12148/bpt6k1510245x)

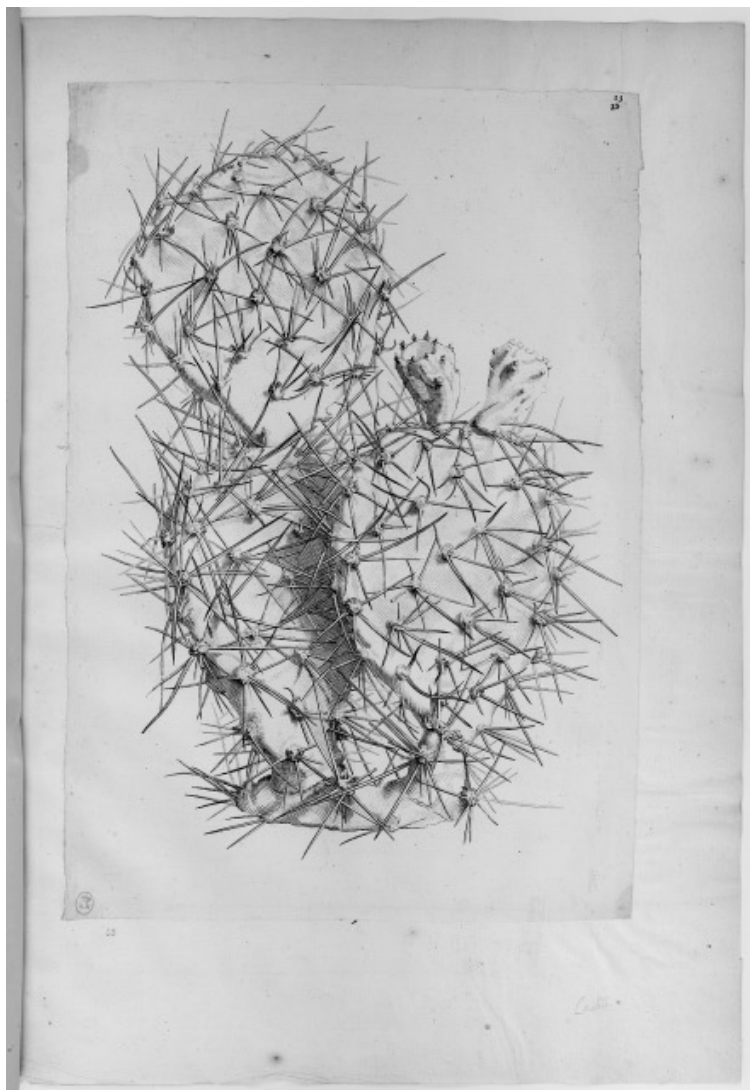


Fig. 6: Cactus di grandi dimensioni. Dalle *Icones posthumae, seu Reliquiae operis historici plantarum in horto regio parisiensi educatarum*. Fonte: gallica.bnf.fr. Identificativo permanente: [ark:/12148/bpt6k1510245x](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:fr:gallica:ark:/12148/bpt6k1510245x)

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA 1590 = JOSÉ DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Jean de León.

ARBER 1913 = AGNES ARBER, «The Botanical Philosophy of Guy de la Brosse», *Isis* 1/3 (1913), 359-369.

ARISTOTELE 2014 = ARISTOTELE, *L'anima*, ed. Giancarlo Movia, Milano, Bompiani.

BARTHÉLEMY 1979 = GUY BARTHÉLEMY, *Les jardiniers du roy: petite histoire du Jardin des plantes de Paris*, Paris, Le Pélican.

BLUM 1924 = ANDRÉ BLUM, *Abraham Bosse et la société française au dix-septième siècle*, Paris, Morancé.

CAP 1854 = PAUL-ANTOINE CAP, *Le Muséum d'histoire naturelle: histoire de la fondation et des développements successifs de l'établissement*, Paris, Curmer.

CLERICUZIO 2000 = ANTONIO CLERICUZIO, «Medicina, chimica e botanica al Jardin Royal des Plantes di Parigi (1635-1700)», *Medicina nei secoli* 12/3 (2000), 565-585.

COJANNOT-LE BLANC 2004 = MARIANNE COJANNOT-LE BLANC, *D'acide et d'encre: Abraham Bosse (1604?-1676) et son siècle en perspectives*, CNRS éditions, Paris.

DEAR 1998 = PETER DEAR, «Method and the study of nature», in DANIEL GARBER, MICHAEL AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 147-177.

DEBUS 1991 = ALLEN G. DEBUS, *The French Paracelsians. The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press.

DEL PINO DÍAZ 2000 = FERMÍN DEL PINO DÍAZ, «La *Historia Natural y Moral de las Indias* como género. Orden y génesis literaria de la obra de Acosta», *Histórica* 24/2 (2000), 295-326.

FINDLEN 2001 = PAULA FINDLEN, «Anatomy Theaters, Botanical Gardens, and Natural History Collections», in LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK (eds.), *The Cambridge History of Science, Volume 3 (Early Modern Science)*, Cambridge, Cambridge University Press, 272-289.

GUERLAC 1972 = HENRY GUERLAC, «Guy de La Brosse and the French Paracelsians», in ALLEN G. DEBUS (ed.), *Science, Medicine, and Society in the Renaissance: Essays to Honor Walter Pagel*, New York, Science History Publications, volume 1, 177-185.

HIRAI 2005 = HIRO HIRAI, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: de Marsile Ficin à Gassendi*, Turnhout, Brepols.

HOWARD 1978 = RIO HOWARD, «Guy de La Brosse: botanique et chimie au début de la révolution scientifique», *Revue d'histoire des sciences* 31/4 (1978), 301-326.

HOWARD 1983 = RIO HOWARD, *La bibliothèque et le laboratoire de Guy de La Brosse au Jardin des Plantes à Paris*, Genève, Droz.

JAUSSAUD, BRYGOO 2004 = Philippe JAUSSAUD, Édouard-Raoul BRYGOO, *Du Jardin au Muséum en 516 biographies*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle.

JOY 2001 = LYNN S. JOY, «Scientific Explanation from Formal Causes to Laws of Nature», in LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK (eds.), *The Cambridge History of Science, Volume 3 (Early Modern Science)*, Cambridge, Cambridge University Press, 70-105.

JUSSIEU 1727 = ANTOINE DE JUSSIEU, «Histoire de ce qui a occasionné et perfectionné le recueil de peintures de plantes et d'animaux sur des feuilles de vélin, conservé dans la Bibliothèque du Roi», in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, avec les Mémoires de mathématique et de physique pour la même année*, Paris, Imprimerie Royale, 131-138.

KAHN 2007 = DIDIER KAHN, «Plantes et médecine, (al)chimie et libertinisme chez Guy de la Brosse», *Bibliothèque numérique Medica* (BIU Santé, Paris), avril 2007: www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/presentations/brosse.php

KAHN 2016 = DIDIER KAHN, *Le fixe et le volatil. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier*, Paris, CNRS éditions.

LA BROSSE 1628 = GUY DE LA BROSSE, *De la nature, vertu et utilité des plantes*, Paris, Baragnes.

LA BROSSE 1640 = GUY DE LA BROSSE, *L'ouverture du Jardin royal de Paris, pour la démonstration des plantes médecinales*, Paris, Dugast.

LA BROSSE 1641 = GUY DE LA BROSSE, *Catalogue des plantes cultivées à présent au Jardin royal des plantes médecinales*, Paris.

LEHOUX 1976 = FRANÇOISE LEHOUX, *Le cadre de vie des médecins parisiens aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Picard.

NEWMAN 2008 = WILLIAM R. NEWMAN, «From Alchemy to “Chymistry”», in LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK (eds.), *The Cambridge History of Science, Volume 3 (Early Modern Science)*, Cambridge, Cambridge University Press, 497-517.

PAGEL 1982 = WALTER PAGEL, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, New York, Karger.

PINTARD 2000 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine.

PRINCIPE 2013 = LAWRENCE M. PRINCIPE, *The Secrets of Alchemy*, Chicago, The University of Chicago Press.

ROBERTS, SCHAFFER, DEAR 2007 = LISSA ROBERTS, SIMON SCHAFFER, PETER DEAR (eds.), *The Mindful Hand. Inquiry and Invention from the late Renaissance to Early Industrialisation*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

SEVERINO 1571 = PIETRO SEVERINO, *Idea medicinae philosophicae, fundamenta continens totius doctrinae paracelsinae, hippocraticae et galenicae, ex officina Sixti Henricipetri*, Basilea.

SHACKELFORD 1995 = JOLE SHACKELFORD, «Early Reception of Paracelsian The-

ory: Severinus and Erastus», *The Sixteenth Century Journal* 26/1 (1995), 123-135.

SHACKELFORD 2018 = JOLE SHACKELFORD, «Severinus, Petrus», in MARCO SGARBI (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Cham, Springer.

SMITH 2004 = PAMELA H. SMITH, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press.

SPARLING 2020 = ANDREW SPARLING, «Paracelsus, a Transmutational Alchemist», *Ambix* 67/1 (2020), 62-87.

VALLERIANI 2017 = MATTEO VALLERIANI (ed.), *The Structures of Practical Knowledge*, Cham, Springer.

WEBSTER 2008 = CHARLES WEBSTER, *Paracelso. Magia, medicina e profezia alla fine dei tempi*, Milano, Hoepli.

ISTINTO E MATERIALISMO. CABANIS E CONDILLAC A CONFRONTO

SERENA MASSIMO

Abstract: Cabanis' enucleation of the notion of instinct in his *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) articulates through a critique of the use of this notion by Étienne Bonnot de Condillac, who would not have recognised the founding role of physiology in human perceptive and intellectual activity. An analysis of Cabanis' criticism to Condillac and an investigation of the meaning attributed to the notion of instinct by both philosophers allow to individuate in this notion the expression of two different types of materialism. The different position of Cabanis and Condillac on this notion, in fact, reflects the divergence on a series of notions -e.g. reflexion, sensitivity, habitus- which can be traced back to the different aims of their investigations. In addition to highlighting this basic divergence, this paper aims to bring out -especially referring to Condillac's *Logique*- some points of contact, of which Cabanis seems not to have considered, concerning the conception of the human body as 'organisation physique'.

Keywords: Instinct; reflexion; sensitivity; principle of action; *organisation physique*.

English title: *Instinct and Materialism. A Comparison Between Cabanis and Condillac.*

L'impronta spiccatamente materialista che contraddistingue il pensiero di Jean-Pierre Georges Cabanis e che permea i *Rapports du physique et du moral de l'homme*, si traduce nella concezione del reale come materia sottoposta a movimento. L'uomo, in piena continuità con il meccanismo di azione e reazione costitutiva del mondo esterno, è dunque materia organica "organizzata", e le attività intellettive e la condotta che lo caratterizzano sono riconducibili al funzionamento del suo organismo: esse costituiscono infatti la reazione del corpo umano alle impressioni ricevute dagli organi dalla realtà circostante, al fine di soddisfare i bisogni provocati da tali impressioni. Si spiega così il pro-

getto cabanisiano di ridurre il piano morale a quello fisico, secondo cui l'agire umano, che è la risposta all'esigenza fisiologica del raggiungimento del benessere¹, coincide con il funzionamento del suo organismo.

All'interno di questa prospettiva la trattazione della nozione di istinto si rivela particolarmente interessante poiché, articolandosi sulla scorta della critica rivolta a Étienne Bonnot de Condillac, consente di cogliere in che modo le differenti posizioni dei due filosofi in merito a tale questione siano indicative della concezione di materialismo da essi adottata.

Nella prima delle dodici *Memoires* che compone i *Rapports du physique et du moral de l'homme*, il filosofo, che riconosce a Condillac il merito di essere stato in grado di rendere perspicua e di aver sviluppato ulteriormente la tesi lockiana di un'origine sensibile della conoscenza, individua altresì delle mancanze all'interno del suo pensiero, riconducendole a un uso inadeguato del concetto di istinto.

Secondo Condillac, le attività istintuali prevedono l'intervento del ragionamento, seppur in misura inferiore rispetto a quanto richiesto dai gradi più elevati dell'intellezione. Il ragionamento, identificato da Condillac con una declinazione della sensibilità, consiste nella messa in relazione dei giudizi, la cui produzione costituisce la prerogativa della sensibilità. Ne deriva che le attività che Cabanis riconduce all'istinto, ovvero le funzioni vitali, nella misura in cui non comportano la produzione di giudizi, non dovrebbero essere incluse nelle operazioni che hanno come causa la sensibilità. Pertanto, ad avviso di Cabanis, Condillac avrebbe introdotto surrettiziamente una causa dell'agire umano, a cui ricondurre le "determinazioni" istintuali, distinta dalla

1 «C'est surtout en remontant à la nature de l'homme; c'est en étudiant les lois de son organisation, et les phénomènes directs de sa sensibilité, qu'on voit clairement combien la morale est une partie essentielle de ses besoins», CABANIS 1802, xxij-xxiij.

sensibilità. Eppure, per Cabanis, tali determinazioni coinvolgono sia l'attività intellettuale sia quella organica; esse fungono dunque da nesso tra le due attività, ad attestazione del fatto che le operazioni intellettive e quelle fisiologiche derivano da un unico principio².

La critica rivolta da Cabanis a Condillac è del tutto coerente con il progetto di riduzione del morale al fisico; ad avviso di Cabanis l'atto della sensibilità, nella misura in cui è all'origine delle attività intellettive, non potrebbe spiegare i movimenti indipendenti dall'esercizio dell'intelletto e della volontà. La nozione di istinto a cui Condillac li riconduce, dato che presuppone an-

2 «Locke [a] retrouvé la source première de toutes les merveilles que présente le monde intellectuel et moral, dans les mêmes lois, ou dans les mêmes propriétés qui déterminent les mouvemens vitaux [...] C'était par Locke que devait, pour la première fois, être exposé clairement et fortifié de ses preuves les plus directes, cet axiome fondamental, *que toutes les idées viennent par les sens, ou sont les produits des sensations* [...] Condillac [...] a développée, étendue, perfectionnée: il en démontre la vérité par des analyses toutes nouvelles, plus profondes et plus capables de diriger son application [...] Mais quoique, depuis Condillac, l'analyse ait marché par des *routes pratiques* parfaitement sûres, certaines questions, qu'on peut regarder comme premières dans l'étude de l'entendement, présentaient toujours des côtés obscurs. On n'avait, par exemple, jamais expliqué nettement en quoi consiste l'acte de la sensibilité. Suppose-t-il toujours conscience et perception distincte? et il faut rapporter à quelqu'autre propriété du corps vivant les impressions inaperçues, et les déterminations auxquelles la volonté ne prend aucune part? Condillac, en niant les opérations de l'instinct, et cherchant à les ramener aux fonctions rapides et mal démêlées du raisonnement, admettait implicitement l'existence d'une cause active, différente de la sensibilité: car, suivant lui, cette dernière cause est exclusivement destinée à la production de divers jugemens, soit que l'attention puisse en savoir véritablement la chaîne, soit que leur multitude et leur rapidité, chaque jour augmentées par l'habitude, en cachent la véritable source à celui qui s'observe lui-même. Il est évident qu'alors les mouvemens vitaux, tels que la digestion, la circulation, les sécrétions des différentes humeurs, etc., doivent dépendre d'un autre principe d'action. Mais, en examinant avec l'attention convenable les assertions de Condillac touchant les déterminations instinctives, on le trouve (au moins dans l'extrême généralité qu'il leur donne) absolument contraire aux faits: et pour peu qu'on se soit rendu familières l'analyse rationnelle et les lois de l'économie animale, on voit ces mêmes déterminations se confondre en effet, d'une part, avec les opérations de l'intelligence, et de l'autre, avec toutes les fonctions organiques; de sorte qu'elles forment une espèce d'intermédiaire entre les premières et les secondes, et semblent destinées à leur servir de lien. Tous ces divers phénomènes peuvent-ils être ramenés à un principe commun?», ivi, vij-x.

che l'esercizio della riflessione, non viene considerata in grado di rendervi conto, poiché pare impedire la completa riduzione degli atti istintuali al piano fisico.

Per questo la posizione di Condillac crea delle divisioni interne ai filosofi tali per cui

Les uns peuvent croire, avec Condillac, que toutes les déterminations des animaux sont le produit d'un choix raisonné, et par conséquent le fruit de l'expérience: d'autres peuvent penser, avec les observateurs de tous les siècles, que plusieurs de ces déterminations ne sauraient être rapportées à aucune sorte de raisonnement, et que, sans cesser pour cela d'avoir leur source dans la sensibilité physique, elles se forment le plus souvent sans que la volonté des individus y puisse avoir d'autre part que d'en mieux diriger l'exécution. C'est leur ensemble de ces déterminations qu'on a désigné sous le nom d'*instinct*³.

Secondo Cabanis le azioni riconducibili all'istinto sono originate dalla sensibilità fisica senza tuttavia essere apprese attraverso l'esperienza, risultando così del tutto scevre di legami con la riflessione. Ne sono un chiaro esempio le attività riconducibili all'istinto materno:

De tous ces penchans, qu'on ne peut rapporter aux leçons du jugement de l'habitude, l'instinct maternel n'est-il pas le plus fort, le plus dominant? A quel puissance faut-il attribuer ces mouvemens d'une nature sublime dans son but et dans ces moyens, mouvemens qui ne sont pas moins irrésistibles, qui le sont peut être même encore plus dans les animaux que dans l'homme? [...] Mais le temps qui précède la maternité nous montre, dans les animaux, une suite d'actions qui sont bien plus inexplicables encore, suivant la théorie de Condillac⁴.

3 Ivi, 77-78.

4 Ivi, 114-116. Ivi, 116-120: «Dans ce temps, toutes les espèces sont occupées des sentimens et des et des plaisirs de l'amour: elles y paraissent livrées tout entières. Cependant les oiseaux, au milieu de leurs chants d'allégresse, et plusieurs quadrupèdes au milieu de leurs jeux, préparent déjà le berceau de leurs petits. Quel rapport y a-t-il entre les impressions qui les captivent, et les soins de leur maternité future? J'insiste particulièrement encore ici sur l'instinct maternel, parce que la tendresse des pères, dans toutes les

Secondo Cabanis la concezione condillacchiana di istinto non potrebbe dunque rendere conto di quelle azioni che si è soliti attribuire all'istinto materno e che non possono essere il risultato di un apprendimento avvenuto attraverso l'esperienza, poiché tali atti, che prevedono una serie di costanti indipendenti dalle differenze spazio-temporali, non possono derivare dalle sensazioni originate dalle impressioni esterne che colpiscono i sensi, ma solo dalle impressioni interne delle funzioni vitali, come indicato dall'etimologia stessa.

Sono dunque riconducibili all'istinto anche i movimenti del feto all'interno nel ventre materno e quelli dei primi mesi di vita, comuni a tutti gli animali:

espèces, paraît fondée d'abord presque uniquement sur l'amour qu'ils ont pour leur compagne, dont ce sentiment, toujours impérieux, souvent profond et délicat, leur fait partager les intérêts et les soins. Alors on voit les oiseaux construire d'eux-mêmes les édifices les plus ingénieux, sans qu'aucune modèle leur en ait fait connaître le plan, sans qu'aucune leçon leur en ait indiqué les matériaux: car les petits élevés à la brochette et dans nos cages, font aussi des nids dans la saison de leurs amours; l'exécution seulement en paraît plus imparfaite, parce que la nature particulière de tous les êtres vivans se détériore dans l'esclavage, et que l'homme n'est pas seul dont il enchaîne et dégrade les facultés. Dans tous les temps et dans tous les pays, la forme de ces édifices est toujours la même pour chaque espèce: elle est la mieux appropriée à la conservation et au bien-être des petits; et chez les espèces que les lois de leur organisation et le caractère de leurs besoins fixent dans un pays particulier, elle se trouve également appropriée au climat et aux divers dangers qui les y menacent [...] Je me sers ici du mot *instinct*, non que je regarde comme suffisamment déterminée l'idée qu'on y attache dans le langage vulgaire [...] mais le mot existe; il est, ou son équivalent, usité dans toutes les langues; et les observations précédentes combattant une opinion qui tend à le faire regarder comme vide de sens, ou comme représentatif d'une idée vague et fausse, il était impossible de lui substituer un autre mot, qui aurait eu l'air de dénaturer la question. J'observe d'ailleurs qu'il semble avoir été fait exactement dans l'esprit du sens rigoureux que je lui donne: en effet, il est formé des deux radicaux in ou εν, dans, dedans, et σιζειν, verbe grec, qui veut dire piquer, aiguillonner. L'instinct est donc, suivant la signification étymologique, le produit des excitations dont les stimulus s'appliquent à l'intérieur, c'est-à-dire, justement suivant la signification que nous lui donnons ici, le résultat des impressions reçues par les organes internes».

Dans le ventre de la mère, les animaux n'éprouvent [...] presque aucune sensation [...] il ne résulte de là pour eux vraisemblablement aucune notion, aucune conscience précise et distincte des corps extérieurs; du moins tant que leurs mouvemens ne sont pas l'ouvrage d'une volonté distincte, qui, seule, peut les conduire à placer hors d'eux la cause des résistances qu'elle rencontre [...] leur effet se réduit à des modifications extérieures, mais sans jugement formel [...] qui le porte à penser qu'il existe autre chose que lui-même. Pendant toute cette première époque son existence propre, plus ou moins distinctement perçue, semble presque uniquement concentrée dans les impressions produites par le développement et l'action des organes: ces impressions peuvent toutes être regardées comme internes⁵.

La peculiarità di questi movimenti risiede nel loro legame diretto – non mediato dall'esperienza e dal ragionamento – con la fisiologia, e, in particolare, nella connessione con le impressioni interne corrispondenti agli stadi di sviluppo degli organi⁶. L'errore commesso da molti filosofi, sulla scorta di Condillac, risiede pertanto nel mancato riconoscimento dell'esistenza di "determinazioni" che non dipendono dalle sensazioni, ovvero dalle «impressions distinctes reçues par les organes des sens, proprement dits: mais [dépendent des] impressions résultantes des fonctions de plusieurs organes internes [qu']

5 Ivi, 104-105. *Ibid*, 108-113: «Quand l'enfant a vu le jour, quand il respire [...] dès ce moment, les appétits qui dépendent de sa nature particulière, c'est-à-dire de son organisation et du caractère de sa sensibilité, se montrent avec évidence [il] a déjà des goûtes, des penchans, des désirs; il emploie tous ses faibles moyens pour les manifester et les satisfaire. Il cherche le sein de sa nourrice; il le presse de ses mains débiles, pour en exprimer le fluide nourricier, il saisit et suce le mamelon [...] Où chercher les causes de cet apprentissage si compliqué, de ces habitudes qui se composent de tant de déterminations diverses? Où trouver même les principes de ces passions, qui n'ont pu se former tout à coup; car elles supposent l'action simultanée et régulière de tout l'organe sensitif? sans doute ce n'est pas dans les impressions encore si nouvelles, si confuses, si peu concordantes, des objets extérieurs [...] Ces résultats des impressions intérieures, reçues par les petits des animaux pendant le temps de la gestation, et relatives, dans chaque espèce, à l'ordre du développement de ces organes et à la nature de la sensibilité».

6 «Ces phénomènes [...] qu'ils ont lieu par le même mécanisme dont dépendent les premières déterminations de l'animal naissant. [...] ne sont le fruit d'aucune expérience, d'aucun raisonnement, d'aucun choix fondé sur le système connu des sensations. A mesure que les animaux se développent, la nature leur apprend à se servir de nouveaux organes; et c'est même en cela surtout que consiste leur développement», ivi, 113-114.

y contribuent plus ou moins, et, dans certains cas, paraissent les produire uniquement»⁷. Si assiste dunque all'individuazione di due specie di impressioni: quelle ricevute tramite gli organi interni, «suite nécessaire des diverses fonctions vitales»⁸, da cui hanno origine i movimenti riconducibili all'istinto, e le impressioni provenienti dagli oggetti esterni per mezzo dei sensi, che presiedono il ragionamento. Ne consegue che

L'instinct est plus étendu, plus puissant, plus éclairé même, si l'on peut se servir de cette expression, dans les animaux que dans l'homme [...] dans ce dernier, il est d'autant moins que les forces intellectuelles s'exercent davantage. Car vous savez que chaque organe a, dans l'ordre naturel, une faculté de sentir limitée et circonscrite; que cependant des excitations habituelles peuvent reculer beaucoup les bornes de cette faculté; mais que c'est toujours aux dépens des autres organes; l'être sensitif n'étant capable que d'une certaine somme d'attention, qui cesse de se diriger d'un côté, quand elle est absorbée de l'autre. Vous sentez aussi [...] que dans l'état le plus ordinaire de la nature humaine, les résultats de l'instinct se mêlent avec ceux du raisonnement, pour produire le système moral de l'homme. Quand tous ces organes jouissent d'une activité moyenne, et en quelque sorte proportionnelle, aucun ordre d'impressions ne domine; toutes se compensent et se confondent⁹.

Se dunque da un lato agli animali spetta un istinto molto più esteso di quello in possesso dell'uomo, dall'altro quest'ultimo, che condivide le loro "facoltà istintive", ha accesso a facoltà intellettive precluse agli animali in quanto queste presuppongono, come il filosofo afferma poco più avanti, l'esercizio dell'immaginazione e l'"arte dei segni", di cui essi sono privi. Si noti che la possibile delineazione di una dicotomia, che vedrebbe contrapporsi le impressioni interne a quelle esterne, l'istinto alle sensazioni, i movimenti involontari ai giudizi, viene fugata da Cabanis riferendosi al sistema morale dell'uomo

7 Ivi, 101.

8 Ivi, 118.

9 Ivi, 128-129.

come al risultato della commistione dell'istanza istintuale e di quella razionale, sottolineando l'assenza di predominio dell'una sull'altra¹⁰.

1. L'istinto tra il "principio della sensibilità" e il "principio d'azione". Due approcci differenti al materialismo

La distinzione tra istinto e ragionamento costituisce la ragione profonda della divergenza tra Cabanis e Condillac. L'elaborazione della nozione di istinto da parte di quest'ultimo, infatti, prende le mosse dall'intento di dare risalto alla continuità tra sensazione, cognizione e azione, che viene mostrata anche all'interno delle attività istintuali. Agli occhi di Condillac rapportare le azioni involontarie all'istinto delineato da Cabanis, indurrebbe a credere che la materia e i suoi movimenti non sono sufficienti a dare origine ad azioni comuni agli uomini e agli animali, determinando la necessità di ricorrere a un'entità che si aggiungerebbe alla materia, ostacolando la riduzione del reale a essa e la dimostrazione della continuità, garantita dalla sensibilità, tra sfera sensibile-percettiva e sfera intellettiva. Le attività istintuali, a suo avviso, non sono affatto estranee a tale continuità, anzi, presuppongono una serie di confronti e di giudizi tali per cui è possibile ricondurre la loro genesi alla riflessione stessa.

La sua posizione in merito viene esposta nel *Traité des animaux*, scritto

¹⁰ Un'altra dicotomia cui l'argomentazione di Cabanis potrebbe dare luogo è quella tra l'uomo, il solo a poter aver accesso alle attività cognitive, e gli animali, il cui agire è limitato alle azioni istintuali. Tuttavia, anche in questo caso il filosofo impedisce il formarsi di tale dualismo rifiutando una superiorità assoluta dell'uomo sugli animali. Egli afferma, infatti: «l'homme, placé, par quelques circonstances de son organisation, à la tête des animaux, participe de leurs facultés instinctives [...] en y regardant bien attentivement, trouverait-on que la distance qui le sépare, sous ce dernier point de vue, de certaines espèces, est bien petite relativement à celle qui sépare plusieurs de ces mêmes espèces les unes des autres», ivi, 120.

successivamente al *Traité des sensations*, l'opera in cui il sensismo assume una fisionomia più definita rispetto all'*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, anche in virtù di un approccio sempre più materialista, che si traduce nell'adesione a una concezione antropologica che fa dell'unità sinergica di sensibilità e intelletto la sua cifra caratteristica.

Il *Traité des animaux*, scritto in risposta alle posizioni di Buffon e Cartesio in merito agli animali, considerati da essi alla stregua di automi, si articola proprio a partire dalla rivendicazione di tale concezione antropologica. La riflessione sull'istinto si iscrive pertanto nella critica rivolta alla dicotomia tra mente e corpo soggiacente a quella tra uomini e animali, che viene riproposta dalla contrapposizione tra istinto e ragione:

On dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un système raisonné. L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connoissance [...] quel est le degré de connoissance qui constitue l'instinct? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins, ont plus souvent occasion de faire des comparaisons et de porter des jugemens. Ainsi leur instinct est un plus grand degré de connoissance. Il n'est pas possible de le déterminer; il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espèce. Il ne faut pas donc regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait caché; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvemens que nous faisons, dit-on, machinalement, comme si ce mot *machinalement* expliquoit tout. Mais chercherons comment ce font ces mouvemens, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appelons *instinct* [...] Il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme: le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps [...] et de veiller continuellement à sa conservation. Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur [il] est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins. Or retranchons d'un homme fait le moi de réflexion, on conçoit qu'avec le seul moi d'habitude il ne saura plus se conduire lorsqu'il éprouvera quelqu'un de ces besoins qui demandent de nouvelles vues et de nouvelles combinaisons. Mais il se

conduira encore parfaitement bien toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le moi d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal. Or, l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion. A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent: mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre [...] elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct. La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison¹¹.

Il nesso tra istinto e ragione messo in luce da Condillac è garantito dalla dipendenza di entrambi dal "sistema dei bisogni", che è posto all'origine di tutte le operazioni di uomini e animali. Sono ricondotte all'istinto, infatti, tutte quelle azioni che mirano all'autoconservazione, ovvero al soddisfacimento dei bisogni primari, che richiedono l'elaborazione di una serie di confronti e di giudizi che presuppongono l'impiego del ragionamento.

Il legame con la riflessione si affievolisce solo una volta che la ripetizione quotidiana di tali atti li rende abituali al punto da non richiedere più l'intervento dell'intelletto. Attraverso la differenziazione tra "io d'abitudine" e "io di riflessione" Condillac non intende dunque riproporre la dicotomia tra istinto e ragione, ma, piuttosto, mira a sottolineare il passaggio dall'esigenza di soddisfare i bisogni primari a quella precipuamente umana di soddisfare i sempre nuovi bisogni dettati dalla sete di conoscenza, che, nella misura in cui richiedono il ricorso ad altrettanti nuovi punti di vista e "combinazioni", presuppongono l'esercizio continuo della riflessione, al punto che quest'ultima non cede mai del tutto il passo all'abitudine¹².

11 CONDILLAC 1755, 551-555.

12 Con queste parole Condillac sottolinea le implicazioni che esigenze diverse da quelle relative all'autoconservazione comportano nell'uomo: «Nous avons au contraire beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayons égard à une foule de considérations qui varient suivant les circonstances: de-là il arrive; 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes; 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dépens

Si profila pertanto uno scenario opposto a quello sostenuto da Cabanis, come emerge dal passo qui riportato, in cui appare evidente come le azioni solitamente ricondotte all'istinto siano il risultato di un ragionamento sollecitato dall'esperienza:

Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles [...] Je suppose [...] un animal qui se voit, pour la première fois, menacé de la chute d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter; car il ignore qu'il en puisse être blessé: mais, s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussitôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir pour se garantir de ces sortes d'accidens [...] la réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait. Par-là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion: il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions, qui se dérobent encore à elle, si elles tournent en habitudes. Ces observations sont applicables à toutes les animaux; elles font voir comment ils apprennent tous à servir de leurs organes, à fuir de ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation¹³.

Diversamente da Cabanis, Condillac non rinvia alla differenza tra impressioni interne e quelle esterne poiché, sulla scorta del sensismo da lui elaborato, tutte le operazioni dei viventi hanno origine dal sentire, senza alcun bisogno di ricorrere all'istinto come entità alternativa alle sensazioni a cui ricondurre i movimenti relativi all'autoconservazione. Infatti, il processo che regola il soddisfacimento dei bisogni primari, è tale per cui sono le sensazioni piacevoli o

les unes des autres; 3°. que, n'étant pas eu proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours; 4°. que, la raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non seulement des choses, qui ont rapport à nos besoins les plus pressans, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts, elle a un objet fort vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connoissances, ne permet pas de mettre des bornes», ivi, 555-556.

13 Ivi, 524-526.

dolorose a generare l'attività intellettuale orientandola nella fuga dal dolore verso il raggiungimento del piacere, garantendo così la propria conservazione.

La riflessione stessa non è altro che "sensazione trasformata", presente in gradi differenti negli uomini e negli animali corrispondentemente ai loro bisogni. Uomini e animali, infatti, si distinguono gli uni dagli altri in virtù di una differente "organizzazione" fisica che fa sì che gli uomini siano dotati di un numero più esteso di bisogni, dettato dal desiderio di conoscere e tale da richiedere un impiego dell'attività riflessiva maggiore rispetto a quello necessario per il soddisfacimento delle esigenze degli animali.

Nella misura in cui il grado di riflessione presente negli animali è inferiore rispetto a quello in possesso degli uomini, le abitudini dei primi sono sempre le medesime e in numero limitato, così che il loro istinto ha un margine di fallibilità particolarmente limitato, tale da conferire un grado di sicurezza che la ragione umana non è in grado di fornire, motivo per cui Condillac afferma che «l'instinct est [...] plus en proportion avec les besoins des bêtes que la raison ne l'est avec les nôtres; et c'est pourquoi il paroît ordinairement si sûr»¹⁴. I bisogni che la ragione deve soddisfare, infatti, non solo sono decisamente più complessi di quelli primari, ma in questo modo, anche in virtù del fatto che essi inducono ad acquisire un numero sempre maggiore di conoscenze, si moltiplicano le possibilità di formulare giudizi sbagliati.

La natura differente dei bisogni degli animali e di quelli umani si riflette nel tipo di istinto di cui essi sono dotati: diversamente da quanto comunemente accettato e da ciò che sostiene Cabanis, negli uomini l'istinto è molto più esteso di quello in possesso degli animali:

14 Ivi, 557.

Nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et il est le plus étendu de tout. Celui des bêtes n'a pour objet que des connoissances pratiques: il ne se porte, point à la théorie; car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour les résultats. Le nôtre embrasse la pratique et la théorie: c'est l'effet d'une méthode devenue familière. Or tout homme, qui parle une langue, a une manière de déterminer ses idées, de les arranger et d'en saisir les résultats: il a une méthode plus ou moins parfaite [...] L'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles; il n'est que pratique. Le nôtre juge, non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau: nous le devons tout-à-la-fois à la pratique et à la théorie [...] si [notre instinct] étant plus étendu, il occasionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grandes et plus utiles, et de trouver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige. L'instinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés il n'embrasse que des connoissances pratiques; par conséquent, il ne fait point ou presque point d'abstractions. Pour fuir ce qui leur est contraire, pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent ou qu'elles désirent. Ont-elles faim, elles ne considèrent pas séparément les qualités et les alimens: elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont elles plus faim, elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités. Dès qu'elles forment peu d'abstractions, elles ont peu d'idées générales: presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au-dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont. L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort; son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations: ses connoissances se multiplient: les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui¹⁵.

Nell'uomo l'istinto non è dunque connesso unicamente alle conoscenze pratiche necessarie per la propria conservazione, ma anche a quelle teoretiche, al processo di astrazione che coinvolge il confronto tra idee tramite segni, e quindi alla formulazione di giudizi relativi ai rapporti tra le cose, che fanno supporre che «nous presentons quelquefois la vérité avant que d'en avoir saisi la démonstration»¹⁶. La componente teoretica dell'istinto umano ci rende

15 Ivi, 558-564.

16 Ivi, 559.

familiari ai giudizi relativi al bello facendo così sorgere in noi il “sentimento” e il “gusto” che inducono a cercare qualcosa di più – come, per esempio, la qualità degli alimenti – anche nel soddisfacimento dei bisogni primari. Se dunque la maggiore estensione dell’istinto è fonte di numerosi errori, il suo continuo accordarsi con l’attività intellettuale fa sì che esso costituisca una risorsa per l’accrescersi del sapere, favorendo così il progresso delle arti e delle scienze.

L’adesione a una concezione materialista finalizzata alla riduzione del reale a materia e movimento – e non alla formulazione di una teoria della conoscenza – induce Cabanis a individuare nel nesso tra istinto e riflessione ravvisato da Condillac il persistere di un elemento razionale irriducibile alla materia e al movimento che, a suo avviso, impedisce all’autore del *Traité des animaux* di portare a compimento il suo progetto materialista:

Enfin notre admiration [...] pour la raison lumineuse et la méthode parfaite de Condillac, ne nous empêchera pas de reconnaître qu’[il a] manqué [...] de connaissances physiologiques; dont [son] ouvrag[e] [aurait] pu profiter utilement. S’[il] avait mieux connu l’économie animale [...] n’aurait il pas senti que l’âme, telle qu’il l’envisage, est une faculté, mais non pas un être; et que, si c’est un être, à ce titre elle ne saurait avoir plusieurs des qualités qu’il lui attribue?¹⁷

Pertanto, secondo Cabanis, Condillac, non avendo una conoscenza sufficiente della fisiologia, avrebbe commesso l’errore di compiere una sorta di reificazione della ragione, poiché non avrebbe colto che la componente razionale degli animali è una facoltà in loro possesso, e non un’entità a sé stante.

Eppure, dall’enucleazione condillacchiana della nozione di istinto, appare evidente che il filosofo sta orientando sempre più la sua indagine verso

17 CABANIS 1802, 35-36.

una concezione materialista, che presuppone l'abolizione di ogni dualismo, come si evince facilmente dalle parole con cui critica la tendenza a ricorrere a questo concetto così ambiguo¹⁸.

Secondo Condillac, la tendenza a ricorrere alla nozione di istinto per spiegare i movimenti relativi all'autoconservazione, è una reazione tipica dei filosofi di fronte a fenomeni che si è soliti svolgere senza porvi attenzione, inducendoli a supporre surrettiziamente che non vi sia mai stato un tempo in cui fossero oggetto di riflessione. Essi non riconoscono pertanto che non vi è una differenza ontologica tra bisogni corporei e bisogni intellettuali, che si distinguono dagli altri solo in merito al loro contenuto, mentre il sistema a cui afferiscono è sempre il medesimo: sono infatti sempre le sensazioni di piacere e di dolore a orientare ogni atto umano, innescando, in gradi differenti, l'attività riflessiva¹⁹. L'identificazione dell'istinto con il "principio materiale", ov-

18 «Il n'est que trop ordinaire aux philosophes de croire satisfaire aux difficultés, lorsqu'ils peuvent répondre par des mots qu'on est dans l'usage de donner et de prendre pour des raisons: tels sont *instinct*, *appétit*. Si nous recherchons comment ils ont pu s'introduire, nous connoissons le peu de solidité des systèmes auxquels ils servent de principe. Pour n'avoir su observer nos premières habitudes jusques dans l'origine les philosophes ont été dans l'impuissance de rendre raison de la plupart de nos mouvemens, et on a dit: Ils sont *naturels* et *mécaniques*. Ces habitudes ont échappé aux observations, parce qu'elles se sont formées dans un temps où nous n'étions pas capables de réfléchir sur nous. Telles sont les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, d'éviter ce qui est nuisible, de saisir ce qui est utile, de se nourrir; ce qui comprend les mouvemens les plus nécessaires à la conservation de l'animal. Dans cette ignorance, on a cru que les désirs qui se terminent aux besoins du corps différent des autres par leur nature, quoiqu'ils n'en diffèrent que par l'objet. On a leur donné le nom d'*appétit*, et on a établi, comme un principe incontestable, que l'homme qui obeït à ses appétits ne fait que suivre l'impulsion du pur mécanisme, ou tout au plus d'un sentiment privé de connoissance; et c'est là sans doute ce qu'on appelle agir par instinct [...] *instinct*, à consulter l'étymologie, est la même chose qu'*impulsion* [...] Aussitôt on infère que nous sommes à cet égard tout-à-fait matériels, et que, si nous sommes capables de nous conduire avec connoissance, c'est qu'outre le principe matériel qui appète, il y a en nous un principe supérieur qui désire et qui pense», CONDILLAC 1755, 470-471.

19 Tale aspetto emerge chiaramente nella descrizione della genesi delle operazioni della statua di marmo delineata da Condillac nel *Traité des sensations*: «Lorsqu[e la statue] aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est, pour redevenir ce qu'elle a été,

vero il principio regolatore delle azioni volte al soddisfacimento dei bisogni primari, non è dunque segno di un'adeguata comprensione del funzionamento dell'organismo ma, piuttosto, sembra favorire il riconoscimento dell'esistenza di un secondo principio, un "principio superiore, che desidera e che pensa".

Pertanto sembra possibile ipotizzare che la critica rivolta da Condillac a Buffon nel *Traité des animaux* potrebbe essere considerata speculare a quella rivoltagli da Cabanis: se l'istanza razionale presente nell'istinto non è che una reificazione che impedisce la riduzione del reale a materia e movimento, allo stesso modo l'introduzione del principio materiale dell'istinto (o dell'appetito) induce a supporre l'esistenza del principio della razionalità, favorendo quindi la contrapposizione tra istinto e ragione, e finendo con la riaffermazione del dualismo tradizionale tra mente e corpo.

A questo proposito sembra opportuno riportare un estratto del *Traité des animaux* in cui Condillac, nel condannare l'identificazione tra sentire e movimento, compiuta da Buffon, rifiuta la concezione antropologica imperniata sulla dicotomia tra sensibilità e intelletto:

nous verrons ses désirs naître d'un état de douleur, qu'elle comparera a un état de plaisir que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir et la douleur sont l'unique principe, qui déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connoissances dont elle est capable; et pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre, et l'influence des uns et des autres suivant les circonstances [...] Les plaisirs et les peines sont de deux espèces. Les uns appartiennent plus particulièrement au corps; ils sont sensibles: les autres sont dans la mémoire et dans toutes les facultés de l'âme; ils sont intellectuels ou spirituels. Mais [...] ces sentimens ne diffèrent pas autant que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils sont tout intellectuels, ou spirituels parce qu'il n'y a proprement que l'âme qui sente. Si l'on veut, ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'âme, que nous les distinguons en deux espèces», CONDILLAC 1754, 60-70.

Les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation; elles se meuvent à leur gré; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens, qui règlent nos actions, paroissent régler les leurs [...] Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates: elles sentent [...] Mais M. de B. croit que les bêtes n'ont pas les sensations semblables aux nôtres, parce que selon lui, ce sont des êtres purement matériel. Il refuse encore le sentiment pris pour l'action d'apercevoir et de comparer [...] Cependant il faut bien que M. de B. ne confonde pas se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnoît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or avoir du plaisir et de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc [...] Je vois qu'il distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles; qu'il accorde les unes et les autres à l'homme, et qu'il borne les bêtes aux premières. Mais en vain je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon âme dans mon corps; toutes mes sensations ne me paroissent que les modifications d'une même substance [...] L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée indifféremment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentans, l'un simple, l'autre étendu, est une contradiction manifeste: ce ne seroit qu'une seule personne dans la supposition, c'en seroit deux dans le vrai²⁰.

Ad avviso di Condillac l'assimilazione del sentire al movimento impedisce di cogliere il processo precipuamente intellettuale connesso alla percezione. Percepire implica infatti esperire sensazioni piacevoli e dolorose da cui scaturiscono i bisogni degli uomini e degli animali, che dà origine a una serie di attività volte alla cessazione del dolore e al raggiungimento del benessere, tali per cui all'aumentare della complessità dei bisogni si assiste a un incremento dello sviluppo delle loro facoltà e del grado di riflessione implicata. Il mancato riconoscimento del nesso tra sensazioni, bisogni e facoltà cognitive, garantito dal sentire, impedisce di cogliere la continuità tra i bisogni corporali e spirituali e quindi l'inefficacia della loro distinzione.

Condillac intende quindi affermare la sintesi tra piano sensibile e piano

20 CONDILLAC 1755, 453-460.

intellettivo esperito quotidianamente dagli esseri viventi e resa possibile dal principio della sensibilità. È in virtù di quest'ultimo che non vi è alcuno scarto tra sensazioni e istinto, poiché all'origine delle esigenze correlate alle azioni istintuali vi è sempre il sentire, di cui l'istinto non è che una declinazione, che comporta un grado di riflessione corrispondente a quello dei bisogni da soddisfare.

Per questa ragione l'istinto condillacchiano non può essere ricondotto a quella che Cabanis definisce una "funzione rapida e mal sviluppata" del ragionamento e, diversamente da quanto asserito da Cabanis, tale nozione non impedisce di ricondurre le azioni istintuali a un unico principio, poiché tali fenomeni afferiscono al principio comune della sensibilità. Il quadro di riferimento di Condillac è infatti quello esposto nel passo conclusivo del *Traité des animaux*:

La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme, elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence que nous appelons instinct; et dans l'homme ce degré supérieur que nous appelons raison. Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations. C'est par eux que l'âme apprend à penser pour elle et pour le corps, et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'âme. C'est par eux que toutes les connoissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différens, et qui se reproduissent toutes les fois que les besoins se renouvellent. C'est par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ses facultés²¹.

21 Ivi, 627-628. Ivi, 628-630: «Mais chaque espèce a des plaisirs et des peines qui ne sont pas les plaisirs et les peines des autres, chacune a donc des besoins différens; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation: elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'intelligence. C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les chose une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux [...] Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connoissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce système où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation: où elles s'engendrent par un même principe, le besoin; où

Si potrebbe ipotizzare che agli occhi di Condillac, molto probabilmente, le affermazioni di Cabanis avrebbero potuto sembrare assimilabili a quelle di Buffon: entrambi riconoscono ai movimenti degli animali un carattere di automatismo che, se per Condillac, sono indice di un mancato riconoscimento della continuità tra sensibilità e intelletto, per Cabanis sono invece del tutto in linea con la riduzione della condotta umana alla fisiologia.

Dal confronto tra le posizioni di Cabanis e di Condillac in merito alla nozione di istinto si evince che la loro divergenza di pensiero deriva dal fatto che i due filosofi caratterizzano il loro approccio materialista conformemente a due progetti differenti. Laddove per Condillac, interessato all'elaborazione di una teoria sensista della conoscenza, è prioritario sottolineare il ruolo cardine della sensibilità nella genesi e nello sviluppo delle facoltà intellettive, Cabanis ha come principale obiettivo la riduzione del reale alla materia e al movimento. Benché, infatti, egli riconosca il ruolo determinante della facoltà di sentire²², definito l'«unique principe des phénomènes de l'existence animale»²³, il filosofo sembra attribuire maggiore rilievo al movimento:

Tout le mouvement est déterminé par une impression; et les nerfs, organes du sentiment, animent et dirigent les organes moteurs. Pour sentir, l'organe nerveux réagit sur lui-même. Pour mouvoir, il réagit sur d'autres parties auxquelles il communique la faculté contractile, principe simple et fécond de tout mouvement animal. Enfin, les fonctions vitales peuvent s'exercer par l'influence de quelques ramifications nerveuses, isolées du système: les facultés instinctives peuvent se développer, quoique le cerveau soit à peu près entièrement dé-

elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées: sensation, besoin liaison des idées: voilà donc les opérations des animaux».

22 «Sujet à l'action de tous les corps de la nature, l'homme trouve à la fois, dans les impressions qu'ils font sur ses organes, la source de ses connoissances, et les causes mêmes qui le font vivre: car vivre, c'est sentir», CABANIS 1802, 82-83.

23 Ivi, 138.

truit, et qu'il paraisse dans une entière inaction. Mais pour la formation de la pensée, il faut que ce viscère existe, et qu'il soit dans un état sain: il en est l'organe spécial²⁴.

Il sentire sembra dunque assimilabile a una sorta di movimento poiché il cervello è in grado di sentire in virtù del movimento "autoriflessivo" con cui reagisce su se stesso, e che costituisce la genesi del pensiero. Esso non è tuttavia all'origine delle funzioni vitali regolate dall'istinto, che sono determinate dal movimento trasmesso agli organi interni da ramificazioni nervose assenti nel cervello.

L'indipendenza dell'esercizio di tali funzioni dallo stato di salute di quest'ultimo è particolarmente degno di nota, poiché fa emergere la distinzione, criticata da Condillac, tra le sensazioni e l'istinto, ovvero tra le attività intellettive e i movimenti involontari. Eppure, Cabanis non intende replicare il dualismo tra istinto e ragione; piuttosto, dal momento che, ad accomunare il sentire e l'agire istintuale, è il movimento dei nervi - cerebrali nel primo caso, inerenti ad altre ramificazioni nel secondo - è evidente che la continuità tra essi dipende da quel "principio d'azione" a cui egli riconduce tutti i "fenomeni della vita", che «se trouvent ramenés à une seule et même cause. Tous les mouvemens soit généraux, soit particuliers, dérivent de cet unique et même principe d'action»²⁵.

La differenza di intenti di Condillac e Cabanis sembra dunque concretizzarsi nella valorizzazione della sensibilità da parte del primo e del principio d'azione da parte del secondo. Una disamina delle ragioni che inducono Cabanis ad assegnare un ruolo privilegiato al principio d'azione potrebbe

24 Ivi, 136-137.

25 Ivi, 432.

consentire di cogliere distintamente i tratti distintivi del suo peculiare approccio al materialismo e condurre in modo più approfondito il confronto con il materialismo condillacchiano.

In primo luogo, è necessario mettere in relazione l'intento cabanisiano di mostrare la provenienza totale dell'uomo dalla materia con il contesto in cui il filosofo scrive. Pubblicati negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione francese, i *Rapports* costituiscono la risposta di Cabanis a una serie di interrogativi del suo tempo – già segnalati da Sergio Moravia²⁶ – riguardanti il ruolo delle scienze umane nella crisi della morale tradizionale, la differenza di passo tra le scienze della natura e le scienze dell'uomo, nonché i principi che dovranno essere posti a fondamento della scienza morale.

Tali interrogativi sollecitano un ripensamento della natura umana stessa, un'operazione che, come afferma Elisabetta Arosio ne *La notion de la nature humaine dans la première idéologie*, costituisce «l'un des défis les plus complexes relevés par les philosophes français de l'après Revolution»²⁷. Essa risponde all'esigenza di «remonter aux droits individuels afin d'établir solidement les droits politiques»²⁸, ovvero di fondare una società sullo stato di diritto, attraverso la formulazione di una morale laica, autonoma, capace di «concilier la légitimité de l'État souverain avec les droits et les libertés de l'individu moderne»²⁹.

Tali sono le esigenze che operano sullo sfondo dell'indagine di Cabanis,

26 «Quali sono le ragioni intellettuali [della] crisi [della morale tradizionale]? E perché [...] mentre le scienze della natura hanno registrato decisivi progressi, la scienza dell'uomo sembra segnare il passo da molto tempo? [...] E secondo quali principi bisognerà rifondare una scienza della morale, e dell'uomo, in grado di illuminare il perfezionamento dell'individuo e della società?», MORAVIA 1974, 215.

27 AROSIO 2009, 150.

28 Ivi, 151.

29 Ivi, 151.

per il quale sondare la natura umana significa «étudier les lois de son organisation, et les phénomènes directs de la sensibilité»³⁰ e dunque dimostrare che l'uomo, lungi dall'agire in nome di principi morali astratti, regola la sua condotta in base a bisogni concreti, dettati dalla sua fisiologia.

La dipendenza del comportamento dal funzionamento dell'organismo umano fa sì che, per scoprirne i principi, la morale non debba semplicemente interpellare la scienza ma addirittura fondersi con essa e diventare una «science positive, fondée sur l'étude de l'organisation physique de l'homme»³¹. Decisivo è dunque lo studio della fisiologia umana, da cui sarebbe emersa la natura corporea delle funzioni che la filosofia tradizionale era solita attribuire all'anima³².

La conoscenza della fisiologia consente dunque di espungere dal sistema dell'uomo l'intervento di principi spirituali astratti, rendendo così manifesta l'autonomia non solo morale ma anche intellettuale dell'individuo.

Lo scarto con la filosofia tradizionale è dunque radicale; l'esigenza di «refonder la science de l'homme sur une hypothèse unitaire et unitaire-organiciste, vérifiée à l'aide des sciences positives»³³ induce infatti Cabanis non solo a prendere le distanze dal modello antropologico sostenuto dalla corrente meccanicista, ma anche a delineare una peculiare concezione della filosofia, ora chiamata a fondersi con la fisiologia e divenire "scienza dell'uomo", l'unica disciplina in grado di mostrare che la condotta morale e l'attività cognitiva

30 Ivi, 152.

31 Ibid.

32 Come segnala Moravia, per Cabanis, solo «re-interroga[ndo] l'organismo umano alla luce delle ricerche e delle scoperte scientifiche moderne, [sarà possibile] mostrare e dimostrare che il corpo dell'uomo è capace di compiere direttamente e autonomamente quelle funzioni cosiddette superiori, che la vecchia filosofia aveva riservato all'anima», MORAVIA 1982, 216.

33 AROSIO 2009, 154.

dell'uomo sono attività fisiologiche³⁴.

La riduzione dell'uomo a materia e movimento si rende quindi manifesta; rinvenire le leggi dell'agire umano nei processi che regolano il funzionamento dell'organismo significa infatti pervenire alle leggi che ordinano la materia tutta, poiché non vi è differenza ontologica tra la materia che compone l'organismo umano – una materia “organizzata” in un determinato modo – e la materia della realtà circostante.

Lo studio delle leggi che regolano la fisiologia umana costituisce dunque l'occasione per rendere conto del dinamismo intrinseco della materia, responsabile della formazione anche di organismi particolarmente complessi, che una materia intesa come *res extensa* non sarebbe stata in grado di generare autonomamente³⁵.

La facoltà dell'uomo di svolgere indipendentemente dall'anima le operazioni che la filosofia tradizionale attribuisce a quest'ultima, rende manifesta la cifra caratteristica della materia, ovvero l'intrinseco dinamismo che fonda la sua facoltà di “organizzarsi”, di generare proprietà nuove attraverso la formazione continua di inedite aggregazioni di parti.

Il concetto di *organisation physique* svolge quindi un ruolo decisivo nel

34 «Permettez donc, citoyens, que je voue entretienne aujourd'hui des rapports de l'étude physique de l'homme avec celle des procédés de son intelligence, ce ceux du développement analogue de ses sentiments et de ses passions: rapports où il résulte clairement que la physiologie, l'analyse des idées et la morale, ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qui peut s'appeler, à juste titre, la science de l'homme», CABANIS 1802, 126.

35 «Ben lungi dal coincidere con una statica e inerte *res extensa*, [la materia] possiede tutta una serie di forze e di proprietà dalla cui aggregazione fisico-chimica possono emergere gli organismi viventi anche più complessi. Solo [dopo aver dimostrato ciò] sarebbe stata adeguatamente confutata la tesi secondo cui ad una materia di per sé priva di qualsiasi proprietà diversa dalla mera estensione, il principio vitale, e ancor più le facoltà della sensibilità e dell'intelligenza proprie dell'uomo, non potevano provenire altro che *ab externo* (e magari *a Deo*)», MORAVIA 1982, 221.

pensiero di Cabanis, che si serve di tale nozione al fine di impedire l'identificazione degli organismi con la somma delle loro componenti e di porre pertanto l'accento sulla capacità di tali componenti di fare scaturire dalla loro unione aggregazioni del tutto nuove, dotate di proprietà altrettanto inedite³⁶.

Con l'espressione *organisation* Cabanis non allude quindi alla necessità di ridurre la materia alla somma delle sue parti, ma di restituire l'irriducibile complessità e l'unitarietà del dinamismo della materia, aspetti di cui l'organismo umano costituisce l'esempio più eclatante. In quanto *organisation physique*, infatti, l'uomo è un «organismo energetico-sensitivo»³⁷ la cui attività è determinata «non da inerti *ressorts* (secondo la concezione meccanicistica) ma da attivi *organes*»³⁸, responsabili delle operazioni affettive, cognitive e morali dell'individuo.

Nel loro funzionamento, infatti, si esplica al massimo grado l'attività "generativa" della materia, posta a fondamento dell'antropologia materialista cabanisiana; nel rifiutare l'identificazione dell'organismo con un mero meccanismo, tale antropologia fa emergere la coincidenza dell'attività "organica" con la produzione di tutte le facoltà umane, incluse quelle intellettive³⁹.

36 «[Cabanis ricorre al concetto di *organisation physique*] per [...] evitare ogni fuorviante e pericolosa *reductio* delle proprietà complesse dei corpi viventi alle proprietà semplici delle loro parti componenti [...] L'*organisation* è precisamente il processo aggregativo attraverso il quale l'incontro e l'intima unione di alcune *parties* elementari determinano l'insorgenza del nuovo composto di proprietà qualitativamente nuove rispetto alle *parties* [...] le 'propriétés nouvelles' accertabili nei corpi organici 'résultent de l'ordre et de la disposition dans lesquelles les principes se réunissent et s'arrangent; en d'autres termes, elles résultent de l'organisation», MORAVIA 1974, 122.

37 MORAVIA 1986, 867-8.

38 Ivi, 867.

39 «Soltanto una concezione della natura *organisée* come materia capace di produrre autonomamente strutture organiche complesse e funzioni attive e non casuali consent[e] di delineare un modello di essere umano elevato dal rango di più o meno inerte *machine* meccanica al rango di organismo produttore, senza interventi esterni, di tutte le capacità e le facoltà dell'uomo, ivi comprese quelle appartenenti al piano dell'intelletto o

Alla luce di tali considerazioni sembra dunque possibile fare chiarezza sulle ragioni del conferimento, da parte di Cabanis, di un maggiore rilievo al principio d'azione rispetto al principio della sensibilità.

A svolgere un ruolo chiave in tale operazione è l'intento cabanisiano di elaborare un modello antropologico fondato su una concezione di materia intrinsecamente dinamica, attiva, "generativa", portatrice di quel principio d'azione che regola i fenomeni della vita⁴⁰.

Si noti che la valorizzazione di tale principio non implica la relegazione della sensibilità a un ruolo secondario; la sensibilità, infatti, testimonia il corretto funzionamento del principio d'azione stesso, dal momento che è uno dei prodotti dall'attività di quest'ultimo. La sensibilità non è dunque semplicemente materia⁴¹ ma il risultato e l'emblema dei «modi concreti attraverso cui determinate aggregazioni riescono a sviluppare le proprietà sensitivo-vitali»⁴².

Indagare la sensibilità, pertanto, costituisce per Cabanis il modo più efficace per conoscere l'attività della materia, per coglierne l'"organizzarsi", il configurarsi nel processo «dinamico-sensitiv[o]»⁴³ dell'organismo corporeo. L'importanza della sensibilità all'interno del materialismo cabanisiano emerge nella seconda e nella terza *Mémoire*, dedicate alla storia della fisiologia della sensibilità. In questa sede è possibile cogliere il fatto che la divergenza tra Cabanis e Condillac sulla nozione di istinto dipende strettamente dall'adozio-

dell'*esprit*», ivi, 131.

40 «Toutes les phénomènes de la vie, sans nulle exception, se trouvent ramenés à une seule et même cause: tous les mouvemens soit généraux, soit particuliers, dérivent de cet unique et même principe d'action», CABANIS 1802, 432.

41 «Per Cabanis la materia può produrre la vita e la sensibilità, ma non è la vita e la sensibilità», MORAVIA 1974, 122.

42 Ibid.

43 MORAVIA 1982, 227.

ne di una differente visione della sensibilità.

In particolare, la polemica tra Cabanis e Condillac in merito alla nozione di istinto non è che una conseguenza della più approfondita polemica nei confronti della sensibilità così com'è concepita da Condillac. Il padre del sensismo è infatti il principale interlocutore di Cabanis nella descrizione della storia della fisiologia della sensibilità, la cui delineazione sorge dal preciso intento di sviluppare fino in fondo il principio peripatetico – ripreso da Condillac – secondo cui tutte le conoscenze derivano dai sensi:

La question nouvelle qui se présente, est de savoir, s'il est vrai, comme l'ont établi Condillac et quelques autres, que les idées et les déterminations morales se forment toutes et dépendent uniquement de ce qu'ils appellent sensations; si par conséquent, suivant la phrase reçue, toutes nos idées nous viennent des sens, et par les objets extérieurs: ou si les impressions internes contribuent également à la production des déterminations morales et des idées, suivant certaines lois, dont l'étude de l'homme sain et malade peut nous faire remarquer la constance: et, dans le cas de l'affirmative, si des observations particulièrement dirigées vers ce point de vue nouveau, pourraient nous mettre facilement en état de reconnaître encore ici les lois de la nature, et de les exposer avec exactitude et évidence⁴⁴.

Agli occhi di Cabanis la descrizione condillacchiana della sensibilità è dunque soltanto una restituzione parziale di ciò a cui allude la tesi peripatetica fondativa del sensismo. Per Condillac, infatti, i processi cognitivi e la condotta dell'individuo sono una modificazione del sentire, una declinazione delle sensazioni generate unicamente da impressioni esercitate sull'organismo dalla realtà esterna. La mancata considerazione dell'attività interna all'organismo costituisce per Cabanis una grave lacuna, provocata dall'incapacità di cogliere la coincidenza dell'analisi della sensibilità con lo studio della fisiolo-

44 CABANIS 1802, 94.

gia umana, della già menzionata *économie animale*⁴⁵.

La semplice osservazione delle attività fisiologiche rende infatti manifesta l'esistenza di un'ampia gamma di operazioni riconducibili alla sensibilità, che, diversamente da quelle riconosciute da Condillac, ed esattamente come le attività istintuali, derivano dalle impressioni interne all'organismo e sono del tutto involontarie e inconsapevoli:

Dès les premières et les plus simples observations sur l'économie animale, l'on a pu remarquer entre les phénomènes une diversité qui semble supposer des ressorts de différente nature. Si le mouvement progressif et l'action d'un grand nombre de muscles sont soumis aux déterminations raisonnées de l'individu, plusieurs mouvemens d'un autre genre [...] s'exécutent sans sa participation: et sa volonté, non seulement ne peut pas les exciter, ou les suspendre; elle ne peut pas même y produire le plus léger changement. Les sécrétions se font par une suite d'opérations où nous n'avons aucune part [...] la circulation du sang et l'action péristaltique des intestins, déterminées par des forces musculaires [...] se font également à notre insu; et il ne dépend pas plus de nous d'arrêter ou de diriger ces différentes fonctions [...] des effets si divers peuvent-ils être imputés à la même cause? [...] cette question [...] a dû se présenter dès le premier pas: mais, pour la résoudre complètement, il fallait des connaissances physiologiques très-étendues; et pour peu qu'on ait réfléchi sur les lois de la nature vivante, l'on n'ignore pas que ces connaissances, pour avoir quelque certitude, doivent s'appuyer sur un nombre infini d'observations, ou d'expériences, et s'en déduire avec une grande sévérité de raisonnement⁴⁶.

L'importanza dello studio della fisiologia della sensibilità sembra racchiusa nell'espressione *économie animale*, il cui ricorso testimonia l'influenza esercitata su Cabanis dal vitalismo, la corrente di pensiero facente capo alla scuola di Montpellier i cui esponenti individuano nell'organismo una totalità dinamica fondata sulla sinergia tra mente e corpo, resa possibile dal principio della sen-

45 «S[i Condillac avait] mieux connu l'économie animale [...] n'aurait-[il] pas senti que l'âme, telle qu'il l'envisage, est une faculté, mais non pas un être; et que, si c'est un être, à ce titre elle ne saurait avoir plusieurs des qualités qu'il lui attribue?», ivi, 34-5.

46 CABANIS 1802, 84-5.

sibilità. Si noti, inoltre, che l'etimologia dell'espressione *économie* rinvia a una normatività intrinseca all'individuo, a cui ben si attaglia quanto Cabanis si appresta a dimostrare, ovvero la coincidenza delle leggi dell'agire umano con le leggi che regolano il funzionamento del suo organismo.

Alla luce di queste considerazioni sembra possibile cogliere appieno la portata della critica rivolta da Cabanis a Condillac. Se Condillac avesse preso in esame la fisiologia umana, avrebbe scoperto che le operazioni tradizionalmente attribuite all'anima sono svolte esclusivamente dal corpo, accorgendosi che la nozione stessa di corpo richiedeva di essere ridefinita.

Come osserva Moravia, agli occhi di Cabanis il ricorso alla nozione di anima è un'esigenza dettata dall'adozione di una concezione inadeguata del corpo; se inteso come materia inerte, infatti, quest'ultimo necessita dell'intervento di un'entità esterna per garantire il funzionamento delle attività più complesse⁴⁷.

Il ruolo assegnato all'anima da Condillac fa sì che egli, secondo Cabanis, cada in contraddizione, poiché ripropone il dualismo tra mente e corpo che lui stesso intendeva contrastare. Nelle opere condillacchiane, infatti, l'anima costituisce il centro dell'attività affettiva e intellettuale dell'uomo, il cui operare appare del tutto indipendente dall'attività fisiologica dell'organismo⁴⁸.

47 «Il bisogno di ipotizzare un'*âme* [è] strettamente connesso ad un'invecchiata e inadeguata concezione del *corps* [...] Dietro l'attribuzione di tutti i poteri dinamico-sensitivi a qualcosa di incorporeo [sta] anche l'incapacità di pensare l'organismo umano come una realtà in grado di svolgere in modo perfettamente autonomo molteplici attività superiori e complesse», MORAVIA 1982, 221.

48 «Il centro operativo delle funzioni psichiche superiori. Un centro [...] 'altro' e diverso rispetto all'organizzazione fisica [...] tutte le operazioni intellettuali e affettive dell'uomo vengano analizzate da Condillac in sé e per sé, senza alcuna attenzione per le loro eventuali connessioni con le funzioni corporee», MORAVIA 1986, 866.

Eppure, il sensismo condillacchiano mostra chiaramente che le “funzioni psichiche superiori” dipendono essenzialmente dalla sensibilità corporea, sulla scorta di una visione antropologica fondata sulla continuità tra mente e corpo. Sembra dunque opportuno indagare le ragioni che inducono Condillac a servirsi della nozione di anima.

Il primo riferimento all’anima compare nell’*Essai sur l’origine des connaissances humaines*, in cui il filosofo, prima di illustrare le componenti della cognizione e di enucleare il percorso di acquisizione della conoscenza, descrive il peculiare rapporto che l’anima intrattiene con il corpo. Laddove prima del peccato originale l’anima era in grado di avere conoscenze senza richiedere l’intervento dei sensi, a partire dal peccato originale essa ha perso la capacità di pervenire a conoscenza in piena autonomia, divenendo del tutto dipendente dall’attività degli organi di senso⁴⁹.

Da questa spiegazione emerge che, per Condillac, affermare la distinzione tra l’anima e il corpo costituisce l’occasione per mettere in luce la dipendenza della prima dal secondo, facendo così apparire la propria dottrina coerente con la concezione tradizionale tra l’anima e il corpo e quindi favorendo la recezione di una gnoseologia incentrata sul ruolo decisivo della sensibilità corporea nel processo conoscitivo.

Se dunque da un lato sembra sussistere una sorta di continuità – colta

49 «L’âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle. D’où il faut conclure que nos sens ne sont qu’occasionnellement la source de nos connoissances [...] L’âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connoissances, avant le péché [...] exempte d’ignorance et de concupiscence, elle commandoit à ses sens, en suspendoit l’action, et la modifioit à son gré. Elle avoit donc des idées antérieures à l’usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire: elle est devenue aussi dépendante des sens, que s’ils étoient la cause physique de ce qu’ils ne font qu’occasionner; et il n’y a plus pour elle de connoissances que celles qu’ils lui transmettent», CONDILLAC 1746, 23-24.

da Cabanis e messa in luce da Moravia⁵⁰ - tra le asserzioni condillacchiane e la filosofia tradizionale, dall'altro lato pare opportuno riconoscere che Condillac, in quanto abate, potrebbe sentire l'esigenza di non mettere in evidenza il contrasto tra la dottrina sensista e il pensiero tradizionale.

Pertanto, la distinzione tra l'anima e il corpo e l'attribuzione all'anima dei processi cognitivi originatisi a livello corporeo, potrebbero costituire, per Condillac, una strategia per attenuare il carattere innovativo del suo pensiero, tutelarsi da eventuali obiezioni di materialismo e favorire, presso lettori più attenti, la diffusione di un modello antropologico in forte contrasto con quello sostenuto dal meccanicismo.

Per questa ragione Condillac respinge asserzioni dal carattere spiccata-

⁵⁰ Sia in *Filosofia e scienze umane* che ne *Il pensiero degli idéologues* Moravia riporta le obiezioni rivolte da Cabanis al modello antropologico condillacchiano senza ipotizzare una potenziale replica a tali obiezioni da parte di Condillac. Moravia sembra condividere la tesi secondo cui Condillac sia effettivamente «rimasto ancorato a una concezione del tutto sorpassata della vita e della sensibilità», MORAVIA 1982, 227, ovvero che Condillac sostenga quella «concezione dell'uomo ancora fondata sul dualismo di anima e corpo e sul netto privilegiamento della prima [...] Assimilato a un'inerte *statue*, il corpo umano assum[e] sotto il profilo psicologico il mero ufficio di tramite neutrale degli stimoli provenienti dal mondo esterno. Qualsiasi tipo di sensazioni non poteva prodursi in altro luogo che nell'anima, 'à l'occasion' di uno stimolo *extérieur* [...] L'autore del *Traité* ha deliberato di affidare all'*âme* e solo all'*âme*, la realizzazione di tutte le principali funzioni superiori dell'uomo [...] l'indagine condotta nei *Rapports* ha permesso di contestare documentatamente la possibilità di una psicologia avulsa dalla fisiologia; di mostrare l'assoluta falsità della concezione condillacchiana della sensibilità e dell'analisi delle sensazioni; di denunciare l'esistenza, dietro questa concezione, di un progetto di scienze de l'homme ancora profondamento dualistico, di un'antropologia ancora fondato sull'*âme* e dimentica del *corps*», MORAVIA 1974, 278-287. Benché non rientri nei progetti condillacchiani mettere in relazione l'attività intellettuale con la fisiologia umana, facendo sì che la sua prospettiva resti confinata all'interno di una dimensione specifica dell'agire e della sensibilità umana, dalle opere di Condillac emerge il tentativo di contrastare il dualismo tra mente e corpo di cui Moravia coglie l'operare nelle tesi del padre del sensismo. L'analisi della polemica di Cabanis relativa all'immagine della statua, di cui Condillac si serve per illustrare il processo sensibile-percettivo, consentirà di mettere in luce alcuni elementi che potrebbero mettere in discussione una tesi così radicale circa il modello antropologico condillacchiano.

mente materialista, com'è possibile notare dal seguente passo tratto dell'*Essai sur l'origine des connoissance humaines*:

Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connoître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connoître la nature de la matière. Les raisonnemens qu'on fonde sur cette ignorance sont tout-à-fait frivoles. Il suffit de remarquer le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas *un*; c'est un multitude⁵¹.

La presa di distanza dall'ipotesi profilata da Locke, secondo cui l'uomo sia un ammasso di materia capace di pensare, consente a Condillac di evitare le accuse di materialismo rivolte a Locke. Se dunque da un lato il padre del sensismo rifiuta posizioni così forti, dall'altro lato nelle opere successive – segnatamente nel *Traité de sensations*, nel *Traité des animaux* e nella *Logique* – egli assume un approccio di chiaro stampo materialista, pervenendo, per esempio, a identificare la riflessione con una trasformazione del sentire e a valorizzare sempre più il ruolo dell'*organisation physique* nei processi linguistico-conoscitivi dell'individuo.

Al fine di cogliere appieno le analogie e le differenze tra il materialismo condillacchiano e il materialismo cabanisiano sembra opportuno prendere in esame il ruolo della sensibilità all'interno del pensiero cabanisiano e indagare se le differenze tra la posizione di Cabanis e quella di Condillac sull'istinto possano essere ricondotte alla divergenza dei due filosofi sulla nozione di sensibilità.

51 CONDILLAC 1746, 22-23.

2. La sensibilità secondo Cabanis e secondo Condillac

Nella storia della fisiologia della sensibilità che costituisce la seconda e la terza *Mémoire* dei *Rapports*, la differenza già menzionata tra sensazioni – provenienti dalle impressioni esterne all'organismo – e impressioni interne⁵² – che sono all'origine delle azioni istintuali – viene fatta risalire all'esistenza di due forme di sensibilità: la prima relativa unicamente all'organo cerebrale, la seconda riguardante i singoli organi interni all'organismo. Quest'ultima forma di sensibilità è dunque del tutto indipendente da quella che fa riferimento al cervello e dà luogo a una serie di movimenti – quali gli atti istintuali – di cui l'individuo non ha consapevolezza, che tuttavia condizionano il suo agire etico, cognitivo e affettivo⁵³. Ciascun organo costituisce un sistema a sé stante e

52 «Tout le mouvement est déterminé par une impression; et les nerfs, organes du sentiment, animent et dirigent les organes moteurs. Pour sentir, l'organe nerveux réagit sur lui-même. Pour mouvoir, il réagit sur d'autres parties auxquelles il communique la faculté contractile, principe simple et fécond de tout mouvement animal. Enfin, les fonctions vitales peuvent s'exercer par l'influence de quelques ramifications nerveuses, isolées du système: les facultés instinctives peuvent se développer, quoique le cerveau soit à peu près entièrement détruit, et qu'il paraisse dans une entière inaction», CABANIS 1802, 136-7.

53 La questione dell'esistenza di impressioni sensibili di cui l'individuo non ha consapevolezza costituisce uno dei punti di divergenza cruciali tra Condillac e Cabanis soprattutto in merito alla nozione di istinto. Laddove per il primo le impressioni sensibili sono sempre consapevoli e, come si è osservato, l'assenza di riflessione caratteristica delle attività istintuali dipende dal fatto che esse sono divenute abituali, per il secondo le impressioni sensoriali non sono sempre consapevoli. Secondo Cabanis, infatti, le operazioni fisiologiche relative all'attività sensitiva degli organi interni, quali la digestione o la circolazione sanguigna avvengono senza che l'individuo ne abbia consapevolezza, pur esercitando la loro influenza sul piano morale, cognitivo e affettivo: «Quoiqu'il soit très avéré, sans doute, que la conscience des impressions suppose toujours l'existence et l'action de la sensibilité, la sensibilité n'en est pas moins vivante dans plusieurs parties, où le moi n'aperçoit nullement sa présence; elle n'en détermine pas moins un grand nombre de fonctions importantes et régulières, sans que le moi reçoive aucun avertissement de son action [...] La manière dont la circulation marche, dont la digestion se fait, dont la bile se filtre, dont les muscles agissent, dont l'absorption des petits vaisseaux se conduit: tous ces mouvements, auxquels la conscience et la volonté de l'individu ne prennent aucune part, et qui s'exécutent sans qu'il en soit informé, modifient cependant d'une manière très-sensible et très prompte tout son être moral, ou l'ensemble de ses idées et de

al contempo interconnesso con gli altri, dal momento che tutti concorrono al funzionamento unitario dell'*organisation vivante*:

Nous reconnaissons que, dans les animaux les plus parfaits, les organes auxquels sont confiés les différentes fonctions principales se divisent et se groupent en systèmes distincts; mais que ces divers systèmes, unis par de nombreux rapports, et destinés à remplir un but commun, restent subordonnés les uns aux autres, suivant certaines lois particulières; et que leurs opérations se coordonnent, ou qu'ils sont tous entraînés par un mouvement général. Telle paraît être la perfection de l'*organisation vivante*⁵⁴.

Gli organi interni all'organismo costituiscono i «systèmes partiels»⁵⁵ che compongono il sistema nervoso complessivo dell'organismo, tutto percorso da ramificazioni nervose. Ogni organo, infatti, è dotato di un "centro nervoso" che, attraverso l'interazione tra i sistemi, trasmette le impressioni sensibili e, con esse, l'impulso al movimento da cui dipendono le attività fisiologiche⁵⁶.

La sensibilità è dunque essa stessa un'attività fisiologica, il cui fulcro risiede in questa dinamica "interattiva" tra sistemi, dominata da una totale parità non solo tra le attività dell'organo cerebrale e l'attività degli altri organi⁵⁷

ses affections [...] il est [...] de fait que ceux [organes] dont les déterminations paraissent avoir été soigneusement soustraites à l'empire du *moi*, sont [...] ceux-là même qui ne cessent pas un seul instant d'agir avec force sur le centre cérébral beaucoup de mouvemens s'opèrent, dans l'économie animale, à l'insu du *moi*, mais cependant par l'influence de l'organe sensitif», *ivi*, 275-279.

54 *Ivi*, 271-272.

55 *Ivi*, 280.

56 L'interazione tra i sistemi avviene secondo modalità che, ad avviso di Cabanis, soltanto la chimica, la fisica e la *mécanique animale* consentiranno di scoprire. L'ipotesi di Cabanis, formulata sulla scorta dei risultati delle ricerche della scuola medica di Parigi, gli studi svolti in ambito anglosassone e soprattutto le ricerche di Volta sul galvanismo, individua nell'elettricità «l'agent invisible, qui, parcourant sans cesse le système nerveux, porte les impressions des extrémités sensibles aux divers centres, et de là, rapporte vers les parties motrices, l'impulsion qui doit y déterminer les mouvemens».

57 Se da un lato, per Cabanis, la cognizione dipende strettamente dall'attività del cervello, le funzioni vitali e, soprattutto, le attività istintuali hanno luogo anche nell'eventualità

ma anche tra le parti stesse degli organi. Questo aspetto è reso manifesto dal fatto che ogni parte dei sistemi funge, indifferentemente, da punto d'arrivo e punto di partenza degli impulsi al movimento:

tous [les organes] ont leur centre de gravité, [leur] point de réaction particulière, où les impressions vont aboutir, et d'où partent des déterminations de mouvements [...] le centre commun, les centres partiels et les extrémités, sont liés entre eux par de constantes et mutuelles relations [telles que] tantôt les extrémités gouvernent le centre: tantôt le centre domine des extrémités⁵⁸.

La natura intrinsecamente interattiva della sensibilità e soprattutto la totale indipendenza degli organi dall'organo cerebrale - o organo "centrale" - fa sì che il sistema nervoso delineato da Cabanis sia un sistema "decentrato"⁵⁹ fon-

che il cervello non sia operativo: «les facultés instinctives peuvent se développer, quoique le cerveau soit à peu près entièrement détruit, et qu'il paraisse dans une entière inaction», ivi, 137.

58 Ivi, 280-282.

59 Nell'organismo corporeo, che è interamente percorso da ramificazioni nervose, non vi è un vero e proprio "centro" preposto alla sensibilità; il sistema nervoso si articola, infatti, in tanti centri nervosi quanti sono gli organi, senza che nessuno di questi svolga un ruolo prioritario rispetto agli altri. Se è vero che l'organo cerebrale viene definito anche "organo centrale", ciò non implica che ciò che avviene nella "periferia" dell'organismo abbia un'importanza inferiore dal momento che, invece, è esattamente alle estremità del sistema nervoso che si compiono le attività indispensabili al funzionamento dell'organismo: «La faculté de sentir consiste dans celle qu'a le système nerveux d'être averti des impressions sur ses différentes parties, et notamment sur ses extrémités», ivi, 134. La mancata attribuzione di un ruolo privilegiato all'organo cerebrale costituisce il fulcro della dimostrazione dell'autonomia del *physique* dal dominio della razionalità. Al fine di mettere in luce la portata di questa operazione, pare opportuno riportare il passo in cui Cabanis, nella seconda *Mémoire* paragona l'elaborazione del pensiero all'attività digestiva, pervenendo a individuare nel pensiero una secrezione del cervello. L'attività cognitiva, tradizionalmente considerata superiore e ontologicamente differente alle attività corporee, si trova così allo stesso livello di queste ultime, senza comportare dal punto di vista ontologico differenze tali da risultare superiore a esse. In questo modo Cabanis scardina il dualismo secolare tra mente e corpo fondato sulla priorità e sul dominio della prima sul secondo: «Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à la produire; de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion [...] Les impressions, en arrivant au cerveau, le font entrer en activité; comme les aliments, en tombant dans

dato sulla mutualità tra gli organi e tra le loro parti.

Tale visione «dinamico-vitalista e ‘decentrata’ degli organi»⁶⁰ testimonia l’influenza esercitata su Cabanis dagli esponenti della scuola di Montpellier – in particolare dalle tesi del medico-filosofo vitalista Bordeau – , dai filosofi Maupertius e Diderot e dallo scienziato Giovanni Battista Van Helmont.

La visione “federativa” dell’organismo che Cabanis condivide con essi, in base alla quale *l’organisation physique* è una «federazione di organismi relativamente autonomi e indipendenti»⁶¹, è funzionale alla fondazione della «teoria del dinamismo e della sensibilità del *physique*»⁶² poiché rende manifesta l’autonomia delle attività organiche dal cervello e dunque la loro indipendenza dall’anima, la cui sede è tradizionalmente individuata nell’organo cerebrale.

In questo modo, come osserva Moravia, si introduce una nozione di sensibilità del tutto peculiare, scevra dal legame con l’anima che persiste nella dottrina condillacchiana. Non solo l’esercizio di gran parte delle facoltà dell’individuo avviene in modo inconsapevole e autonomo rispetto all’attività

l’estomac, l’excitant à la sécrétion la plus abondante du suc gastrique, et aux mouvemens qui favorisent leur propre dissolution. La fonction propre de l’un est de percevoir chaque impression particulière, d’y attacher des signes, de combiner les différentes impressions, de les comparer entre elles, d’en tirer les jugemens et des déterminations, comme la fonction de l’autre est d’agir sur les substances nutritives, dont la présence le stimule, de les dissoudre, d’en assimiler les sucs à notre nature [...] Nous voyons les alimens tomber dans ce viscère, avec les qualités nouvelles et nous concluons qu’il leur a véritablement fait subir cette altération. Nous voyons également les impressions arriver au cerveau, par l’entremise des nerfs: elles sont alors isolées et sans cohérence. Le viscère entre en action; il agit sur elles: et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées que le langage de la physionomie et du geste, ou les signes de la parole et de l’écriture, manifestent au dehors. Nous concluons avec la même certitude, que le cerveau digère en quelque sorte les impressions; qu’il fait organiquement la sécrétion de la pensée», ivi, 133-134.

60 MORAVIA 1974, 223.

61 Ivi, 220.

62 Ivi, 218.

cerebrale, ma l'organismo si rivela provvisto di una capacità "autoregolativa", resa possibile dalla sensibilità, la cui sede non è l'organo cerebrale e il cui operare non coincide con quello della coscienza⁶³.

Il riconoscimento dell'esistenza di una sensibilità del tutto indipendente dall'anima, dal cervello e dalla coscienza sembra dunque costituire la mossa decisiva per scalzare definitivamente il persistere, nel pensiero condillacchiano, della tesi meccanicista secondo cui le attività sensibili-corporee devono essere ricondotte all'anima.

Particolarmente significativo, all'interno della polemica con Condillac in merito alla nozione di istinto, è il seguente passo, che rivela il nesso tra la posizione di Cabanis sull'istinto e la concezione di sensibilità da lui adottata:

Sentir, et, par suite, être déterminé à tel ou tel genre de mouvemens, est donc un état essentiel à tout organe empreint de vie: c'est un besoin primitif que l'habitude et la répétition des actes rend à chaque instant plus impérieux; un besoin dont l'impulsion est d'autant plus capable de reproduire et de perpétuer ces mêmes actes, qu'ils ont eu lieu déjà plus longtemps, plus souvent, ou d'une manière plus énergique, plus régulière et plus complète. Cela posé, les impressions et les déterminations propres au système nerveux et à celui de la circulation, conditions nécessaires et, en quelque sorte, base de la vie, ces impressions et ces déterminations, qui ne paraissent jamais, en effet, pouvoir être entièrement interrompues, sans que la vie elle-même cesse à l'instant, doivent engendrer bientôt, par leur répétition continuelle, la première, la plus constante et la plus forte des habitudes de l'instinct, celle de la *conservation*. Tel est, en effet, le résultat connu de l'organisation vivante; résultat qui précède tout ce que nous entendons par réflexion et jugement: et cette habitude ne s'ensuit pas moins directement et moins nécessairement des lois de la combinaison animale, que les

63 «La dottrina vitalistico-federativa degli organi poteva efficacemente servire nella polemica contro il sensismo dei Condillac e degli Helvétius [...] [essa] non implicava soltanto la sottrazione di una parte cospicua del funzionamento dell'organismo al controllo del centro cerebrale e ancor più dell'Io cosciente. Implicava anche ammettere l'esistenza di una sensibilità non residente nell'*esprit* o nel cervello dell'uomo, e non coincidente con la coscienza; di una capacità autoregolativa del corpo indipendente dai centri superiori», ivi, 228-229.

premières et les plus simples tendances de la vitalité⁶⁴.

Si rende così manifesto il nesso tra la sensibilità e l'istinto di conservazione, la "abitudine dell'istinto" più costante e forte. Sono infatti le impressioni sensibili a dare origine alle determinazioni da cui dipendono le funzioni vitali indispensabili per la sopravvivenza dell'*organisation vivante*, quali l'attività del sistema nervoso e la circolazione sanguigna.

Il fatto che la conservazione dell'*organisation vivante* derivi dall'attività della sensibilità induce a ipotizzare l'esistenza di una sorta di finalismo - «sia pur organico-vivente»⁶⁵ - interno alla materia, già evidente nel *but commun* che conferisce sinergia e unitarietà all'attività sensitiva dei singoli *sistèmes partiels*.

A questo proposito sembra possibile cogliere assonanze inedite tra questa forma di finalismo e il ruolo assegnato da Condillac all'autoconservazione nella genesi delle attività linguistico-cognitive dell'individuo.

Tale aspetto è particolarmente evidente nella descrizione della genesi del linguaggio, eseguita da Condillac ipotizzando uno scenario immaginario in cui due bambini sopravvissuti al diluvio universale inventano un sistema di segni per comunicarsi le proprie esigenze al fine di garantirne il soddisfacimento:

L[e] commerce réciproque [entre les enfants] leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étoient les signes naturels. Ils les accompagnoient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression étoit encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffroit, parce qu'il étoit privé d'un objet que ses besoins lui rendoient nécessaire,

64 CABANIS 1802, 289-290.

65 MORAVIA 1974, 229.

ne s'en retenoit pas à pousser des cris: il faisoit des efforts pour l'obtenir, il agitoit sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps, l'autre, ému à ce spectacle, fixoit les yeux sur le même objet; et sentant passer dans son âme des sentimens dont il n'étoit pas encore capable de se rendre raison, il souffroit de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression, autant qu'il est en soi pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, ces hommes se demandoient et se prêtoient des secours. Je dis par le seul instinct, car la réflexion n'y pouvoit encore avoir part. L'un ne disoit pas: *Il faut m'agiter de telle manière pour lui faire connoître ce qui m'est nécessaire, et pour l'engager à me secourir*; ni l'autre: *Je vois à ses mouvemens qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance*: mais tous deux agissoient en conséquence du besoin qui les pressoit davantage⁶⁶.

Benché, secondo Condillac, diversamente da Cabanis, l'origine dei bisogni presuppone l'esercizio, seppur a un grado elementare, di operazioni cognitive quali l'attenzione, la memoria e l'immaginazione⁶⁷, nella situazione descritta tali facoltà intellettive non hanno ancora raggiunto il grado più elevato dell'intellezione – la riflessione – ed è per tale ragione che le azioni dei bambini sono ancora dominate dall'istino. Si noti, infatti, che colui che assiste a una manifestazione di sofferenza altrui, non è in grado di trovare una spiegazione

66 CONDILLAC 1746, 209-210.

67 Al contrario di Cabanis, Condillac ritiene che il sentire preceda la formulazione dei bisogni, che risultano dal confronto tra lo stato doloroso presente e uno stato di benessere passato, determinando così l'esecuzione delle azioni capaci di fuggire lo stato presente ripristinando lo stato di benessere passato. La genesi del bisogno viene così descritta nel *Traité des sensations*: «Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connoissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire, elle ne se connoît donc des besoins, que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui. Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans supçonner qu'elle ait aucun besoin: car pour sentir le besoin d'une chose, il faut en avoir quelque connoissance [...] le plaisir et la douleur détermineront toujours l'action de ses facultés», CONDILLAC 1754, 72-73. I bisogni presuppongono quindi il possesso e l'esercizio delle capacità cognitive di base, quali l'attenzione, la memoria e l'immaginazione, che sono trasformazioni delle sensazioni stesse. L'identificazione del sentire, ovvero ciò che rende possibile l'attività fisiologica dell'organismo, con un bisogno, dimostra che, nel sistema cabanisiano, i bisogni sono privi di relazioni con la sfera cognitiva dell'individuo, che non ha conoscenza né consapevolezza dello stato di benessere che i bisogni inducono a raggiungere.

per la sensazione di dolore che prova osservando il suo interlocutore. Entrambi agiscono in modo irriflesso, d'impulso, oppressi dal medesimo bisogno che non sono ancora del tutto in grado di soddisfare⁶⁸. Sebbene, nel modello antropologico condillacchiano, questo stadio cognitivo sia destinato a essere sostituito con lo stadio cognitivo più elevato corrispondente alla riflessione, pare che, nella fase aurorale della cognizione e del linguaggio, il soddisfacimento dei bisogni primari avvenga attraverso l'istinto, come avviene invece permanentemente secondo il modello antropologico cabanisiano.

Degna di nota, al fine di mettere a confronto la posizione di Cabanis e quella di Condillac a proposito della nozione di istinto, è l'individuazione – comune a entrambi i filosofi – del nesso tra istinto e abitudine; tuttavia, mentre per Condillac le attività istintuali volte a soddisfare i bisogni primari sono apprese attraverso l'esperienza e il ragionamento e solo dopo essere divenute abituali non necessitano dell'intervento della riflessione⁶⁹, per Cabanis tali attività sono indipendenti dalla cognizione sin dal loro sorgere.

La divergenza tra i due filosofi in merito al rapporto tra abitudine e riflessione dipende principalmente dalla differenza di prospettive da essi adottate a proposito della nozione di sensibilità. Benché entrambi ritengano che

⁶⁸ Occorre ricordare che la prospettiva condillacchiana è una prospettiva "evolutiva", secondo cui l'individuo dal momento della nascita passa attraverso stadi di acquisizione progressiva degli strumenti indispensabili alla sua evoluzione linguistico-cognitiva. Il passo sopra riportato riproduce, in forma ipotetica, il contesto in cui gli individui hanno iniziato a servirsi di segni linguistici, il cui uso ripetuto ha determinato uno sviluppo cognitivo tale da garantire il soddisfacimento di bisogni sempre più complessi, non più correlati all'autoconservazione.

⁶⁹ Per Condillac, soltanto le attività relative al soddisfacimento dei bisogni primari sono ritenute abituali: «Or, l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion. A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent: mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre [...] elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct. La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison», CONDILLAC 1755, 555.

l'agire dell'individuo sia determinato dal sentire, Condillac mette in relazione il sentire esclusivamente con l'esperienza della realtà esterna, che implica sempre il coinvolgimento della cognizione - anche a un grado elementare, come accade nell'esecuzione delle attività istintuali - mentre per Cabanis il sentire riguarda non solo le impressioni esterne o sensazioni - da cui dipende l'attività cerebrale che presiede l'attività cognitiva - ma anche le impressioni interne all'organismo, generate dall'attività organica che presiede alle funzioni vitali.

Tali impressioni danno origine alle attività istintuali, che sono inconsce e involontarie fin dal loro sorgere:

Les impressions sont internes, ou externes. Les impressions externes, lorsque la perception en est distincte, portent particulièrement le nom de sensations. Les impressions internes sont très souvent confuses et vagues; l'animal n'en est alors averti que par des effets dont il ne démêle, ou ne sent pas directement la liaison avec leur cause. Les unes résultent des objets extérieurs aux organes de sens. Les autres, du développement des fonctions régulières [...] Des premières, dépendent plus particulièrement les idées; des secondes, les déterminations qui portent le nom d'instinct⁷⁰.

Come si è precedentemente sottolineato, non vi è alcun dualismo tra le due tipologie di impressione individuate da Cabanis né, conseguentemente, tra le due forme di sensibilità; entrambe, infatti, afferiscono al medesimo sistema nervoso, responsabile della trasmissione del sentire e, con esso, dell'impulso al movimento, da parte dei nervi, che «ne paraissent différer entre eux, ni par leur substance, ni par leur structure»⁷¹. Inoltre, il fatto che il pensiero sia il risultato dell'attività cerebrale, lungi dall'instaurare un rapporto dualistico tra

70 Ivi, 136-137.

71 Ivi, 180.

l'organo cerebrale e gli altri organi, non preclude l'influenza dell'attività di altri organi sul pensiero.

La differenza tra questa visione del rapporto tra sentire, riflessione, istinto e abitudini e quella condillacchiana non sembra tuttavia così radicale come potrebbe apparire di primo acchito.

Nell'introduzione alla sezione del *Traité des animaux* dedicata agli istinti, Condillac riconosce il peculiare rapporto tra le azioni volte al soddisfacimento dei bisogni primari e l'attività cognitiva:

Les connoissances pratiques sont [...] idées confuses, qui règlent nos actions sans que nous soyons capables de remarquer comment elles nous font agir. C'est qu'elles consistent plutôt dans les habitudes qui sont une suite de nos jugemens, que dans nos jugemens mêmes. Car, lorsqu'une fois nous avons contracté ces habitudes, nous agissons sans pouvoir observer les jugemens qui les accompagnent, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous conduire bien, c'est sans savoir comment. A notre insu; et nous obéissons à une impulsion, à un instinct que nous ne connoissons pas: car ces mots impulsion et instinct signifient proprement la même chose⁷².

Le azioni dettate dall'istinto sono dunque conseguenze dei giudizi, nel senso che fanno seguito a ragionamenti sui quali l'individuo non è tuttavia in grado di porre attenzione, poiché è l'istinto a governare le sue azioni. Questo gli trasmette l'impulso ad agire correttamente per il soddisfacimento di un bisogno senza che egli abbia la capacità di conoscere sia la natura dell'impulso sia quella delle sue azioni. Tale immagine si presta a essere messa in relazione con quella che emerge dalla descrizione cabanisiana delle attività istintuali, poiché testimonia l'assenza di predominio della riflessione nelle attività istintuali. Il fatto che la componente riflessiva non sia completamente assente da

72 CONDILLAC 1754, 349-350.

queste attività diviene dunque secondario, poiché Condillac sembra riconoscere l'autonomia dell'agire umano dal dominio della cognizione, il che impedisce di ritrovare, nel suo sistema, i presupposti per l'individuazione di un rapporto dualistico tra mente e corpo.

Tali considerazioni inducono a ipotizzare che gli esempi di attività istintuali menzionati da Cabanis, quali le attività correlate all'istinto materno, i movimenti fetali e la costruzione del nido da parte degli uccelli, sarebbero riconosciuti anche da Condillac come tali. Infatti, la loro esecuzione avviene di impulso e non è acquisita a partire dall'esperienza ma attraverso il ragionamento – di cui non si è consapevoli – inerente alla riproduzione⁷³.

Il punto d'incontro tra Cabanis e Condillac a proposito dell'istinto risiede dunque nel ricorso, da parte di entrambi, della nozione di abitudine e dall'identificazione in essa – seppur con alcune differenze – della – quasi – totale assenza della cognizione. Per Condillac, tuttavia, sono di tal genere soltanto le azioni abituali relative ai bisogni primari⁷⁴, la cui esecuzione prevede uni-

⁷³ Le operazioni inerenti alla riproduzione prevedono un legame con l'esperienza e quindi anche il coinvolgimento del ragionamento. Si pensi alle strategie di corteggiamento diffuse tra gli uccelli e, in generale, allo sfruttamento, da parte degli animali, di tutte le condizioni favorevoli all'accoppiamento. La differenza tra Cabanis e Condillac in merito a ciò risiede nel fatto che, mentre Cabanis si focalizza sugli atti istintuali in sé – che anche Condillac riconosce come atti inconsci e irriflessi – Condillac pone l'accento sul fatto che, indipendentemente dalla consapevolezza di chi li esegue, essi sono svolti sulla scorta di un ragionamento, come diretta conseguenza di una serie di giudizi.

⁷⁴ Mentre Condillac si riferisce all'autoconservazione in termini di bisogni, identificando nel bisogno di nutrirsi il principale garante dell'autoconservazione, per Cabanis la conservazione è un'"abitudine dell'istinto", da cui scaturiscono gli altri istinti "primitivi" di nutrizione e di movimento. Degno di nota è il fatto che, benché Condillac identifichi l'origine dei bisogni nelle sensazioni piacevoli e dolorose e Cabanis, invece, consideri il sentire stesso un'esigenza dell'organismo, antepo-
nendo il sorgere dei bisogni a quello delle sensazioni, le attività istintuali costituiscono per entrambi i filosofi la risposta all'esigenza di garantire la sopravvivenza dell'organismo, esigenza che è veicolata – seppur con modalità differenti – dal sentire. Per quanto riguarda la divergenza tra i due filosofi sulla genesi dei bisogni, si è indotti a pensare che essa sia un'ulteriore manifestazione della divergenza di fondo sulla nozione di sensibilità. Un punto di contatto tra le posi-

camente l'intervento di conoscenze pratiche, diversamente dalle azioni volte al soddisfacimento di bisogni non correlati all'autoconservazione, che presuppongono un maggiore impiego della riflessione⁷⁵. Per Cabanis, invece, dal momento che l'istinto è uno dei risultati dell'attività sensitiva svolta dagli organi interni, le attività abituali a esso correlato sono inconsce, involontarie e irriflesse.

Al fine di cogliere appieno il nesso tra le abitudini e l'istinto all'interno del modello antropologico cabanisiano, pare opportuno soffermarsi sull'istinto di conservazione. Come osserva Cabanis stesso, esso costituisce il risultato più evidente dell'attività dell'*organisation vivante*, poiché si profila sia come la condizione di possibilità sia come il prodotto dell'esercizio delle funzioni vitali. Da esso, infatti, dipendono le attività indispensabili per la sopravvivenza

zioni dei due filosofi a proposito dei bisogni è il fatto che, nel *Traité des animaux*, Condillac afferma che i bisogni sorgono sulla base dell'organizzazione fisica di chi li prova, servendosi di un'espressione caratteristica dell'antropologia cabanisiana: «C'est donc une suite de l'organisation que les animaux ne soient pas sujets aux mêmes besoins, qu'ils ne se trouvent pas dans les mêmes circonstances, lors même qu'ils sont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquièrent pas les mêmes idées, qu'ils n'aient pas le même langage d'action, et qu'il se communiquent plus ou moins leurs sentimens, à proportion qu'ils diffèrent plus ou moins à tous ces égards», CONDILLAC 1754, 547. La differenza tra uomini e animali risiede infatti nella loro differente organizzazione fisica, che fa scaturire negli animali solo bisogni primari, mentre negli uomini genera anche bisogni non correlati all'autoconservazione.

⁷⁵ «Pour fuir ce qui [...] est contraire [aux bêtes], pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent et qu'elles désirent. Ont-elles faim, elles ne considèrent pas séparément les qualités et les alimens: elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont elles plus faim, elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités [...] Dès elles forment peu d'abstractions, elles ont peu d'idées générales: presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent leur intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au-dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont. L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne, il rentre en lui-même, il en sort; son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations; ses connoissances se multiplient: les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui», CONDILLAC 1755, 559-564.

dell'individuo ed è per questo che costituisce l'istinto "più forte e più costante" degli altri.

L'importanza dell'istinto di conservazione è testimoniata dal rapporto di interdipendenza che esso intrattiene con l'istinto di nutrizione - da intendersi come una sorta di declinazione particolare dell'istinto di conservazione⁷⁶ - e con l'istinto di movimento. Quest'ultimo, in particolare, svolge un ruolo cruciale, poiché rende manifesta la cifra caratteristica della materia, ovvero il dinamismo intrinseco a essa:

Il paraît de l'essence de toute matière vivante organisée, d'exécuter des mouvemens toniques oscillatoires; de passer successivement, pendant toute la durée de la vie, de l'état de contraction à celui d'extension [...] c'est la fibre motrice et musculaire qui nous les montre dans un haut degré d'énergie et d'intensité; c'est aussi par elle, que s'opèrent tous les mouvemens destinés à vaincre des résistances considérables: car, les muscles qui composent la vraie puissance active des animaux, ne sont que des fasceaux plus ou moins volumineux de ces même fibres, dont la contraction, ou l'extension produit tous les mouvemens que les membres peuvent exécuter [...] La tendance à la contraction et à l'extension [...] c'est encore, dans le sens propre du mot, un véritable besoin [...] et cette tendance, fortifiée par la plus facile reproduction des mouvemens qu'amène l'habitude, constitue les déterminations *instinctives*, propres au système musculaire, en général, et à chaque muscle, ou même à chaque fibre motrice, en particulier. Voilà donc encore un nouvel *instinct*; celui de mouvement [...] À mesure que cet instinct se développe, il contracte des liaisons étroites, d'une part, avec celui de *conservation*; parce que, sous plusieurs rapports, il dépend lui-même de l'influence nerveuse et du jeu de la circulation sanguine: de l'autre, avec celui de *nutrition*, parce que la réparation des forces motrices est bien plus l'ouvrage de la sympathie des muscles avec les organes de la digestion alimentaire, que du renouvellement et de l'application des sucs nutritifs et qu'en outre, la solidité du point d'appui, qui soutient, à l'épigastre, tous les efforts musculaires, dépend de l'état de l'estomac, du diaphragme, et de tous les viscères adjacents⁷⁷.

76 L'istinto di nutrizione, infatti, è quella «tendance instinctive [...] qui s[e] lie de la manière la plus étroite[aux système des organes]», CABANIS 1802, 322, poiché è circoscritto agli organi preposti alla nutrizione.

77 Ivi, 293-295.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile cogliere appieno le ragioni della maggiore accentuazione, nel pensiero cabanisiano, del principio d'azione rispetto al principio della sensibilità. In quanto espressione della *tendance* vitale al movimento – intesa come inclinazione alla contrazione e alla distensione delle fibre muscolari – l'istinto di movimento è il principio che regola il dinamismo intrinseco alla materia e che, pertanto, concorre in modo essenziale al funzionamento dell'*organisation physique*. In particolare, l'impulso al movimento è all'origine della sensibilità, che è generata dalla recezione di impressioni sensibili e dalla trasmissione, da parte dei nervi, dei movimenti corrispondenti a tali impressioni.

Inoltre, l'istinto di movimento rende possibile l'esecuzione delle attività correlate sia all'istinto di conservazione sia all'istinto di nutrizione:

la *tendance* à l'action motrice, le caractère de chaque mouvement particulier, sont subordonnés, en plusieurs points, aux déterminations conservatrices et aux appétits de *nutrition*; ils sont même, dans une infinité de cas, produits immédiatement par eux; il les secondent, ou plutôt les réalisent et les manifestent au dehors; ils suivent, enfin, des directions d'autant plus justes et plus sûres, ils sont d'autant mieux appropriés à l'utilité de l'animal, qu'ils ont des rapports de dépendance plus étendus avec les deux autres instincts primitifs, et que ces derniers sont eux-mêmes plus parfaits et plus distincts⁷⁸.

Tra l'istinto di movimento, l'istinto di conservazione e l'istinto di nutrizione vi è dunque un rapporto di dipendenza reciproca; se infatti il primo dipende dal secondo e dal terzo poiché è funzionale alla realizzazione delle attività che questi comportano, l'assenza dell'istinto di movimento impedirebbe la messa in opera delle attività correlate agli altri due istinti.

La vita dell'individuo dipende dunque strettamente da questi istinti

78 Ivi, 295-296.

che, con le parole di Moravia, costituiscono «la prova più diretta della capacità del *physique* di assolvere a funzioni organiche anche complesse»⁷⁹. Particolarmente degno di nota è il fatto che, in virtù del dinamismo insito nella materia *organisée*, si attivano, indipendentemente dall'esperienza della realtà esterna, non soltanto le funzioni vitali ma anche le facoltà cognitive dell'individuo.

Ad avviso di Cabanis, infatti, gli istinti, il pensiero e la volontà – nonché il senso della vista e il senso dell'udito⁸⁰ – si formano già durante la fase fetale. È durante la gestazione, infatti, che la materia si configura nell'organismo corporeo, dando origine alla sensibilità e dunque all'attività cerebrale, agli istinti e ai primi bisogni e desideri:

Le fœtus a déjà reçu les premières impressions dont se composent l'idée de résistance, et celle des corps étrangers, et la conscience du *moi*; car il exécute des mouvemens qui sont bornés et contraints par les membranes dans lesquelles il est renfermé, il a le besoin et le désir, c'est-à-dire la volonté d'exécuter ces mouvemens [...] pour recevoir la sensation de résistance, la présence des corps extérieurs ne paraît pas indispensable, puisque le poids de nos propres membres, et la force des muscles nécessaire pour les mouvoir, qui sont l'un et l'autre très variables, ne peuvent manquer de mettre le *moi* dans cette situation, d'où l'on sait maintenant que résulte pour lui l'idée des autres corps. Ainsi, lorsqu'il arrive à la lumière, le fœtus porte déjà dans son cerveau, les premières traces des notions fondamentales, que ses rapports avec tout l'univers sensible, et l'action des objets sur les extrémités nerveuses, doivent successivement y développer. Déjà, cet organe central où vont aboutir les impressions, et d'où partent les déterminations; cet organe, qui ne diffère des autres centres nerveux partiels,

79 MORAVIA 1974, 234.

80 Per quanto riguarda l'acquisizione del senso della vista da parte del feto, «beaucoup de faits physiologiques et pathologiques démontrent que l'action de la lumière extérieure n'est point indispensable pour que le centre cérébral, et même l'organe immédiat de la vue, reçoivent des impressions lumineuses. L'expérience nous apprend aussi que certaines pressions exercées sur les yeux entièrement clos, leur font apercevoir des faisceaux enflammés ou des étincelles nombreuses, dont l'éclat peut devenir fatigant», CABANIS 1802, 300. Allo stesso modo lo sviluppo del senso dell'udito non dipende dall'esperienza della realtà esterna: «beaucoup d'expériences ont prouvé que les sons peuvent se transmettre à travers les fluides aqueux», *ivi*, 301.

que parce que la volonté générale y réside, où s'y produit à chaque instant, a reçu plusieurs modifications qui commencent à le faire sortir des simples appétits de l'instincts. Ce n'est plus cette table rase, que se sont figurée plusieurs idéologues. Le cerveau de l'enfant a déjà produit en lui des penchans. Tel est le point d'où il faut partir, si l'on veut, en faisant l'analyse des opérations intellectuelles, les prendre véritablement à leur première origine⁸¹.

Nonostante non sia esplicitato, l'interlocutore di Cabanis è Condillac, la cui immagine della statua viene utilizzata nel *Traité des sensations* per mostrare che lo sviluppo della sensibilità dipende dalla progressiva acquisizione dei sensi corrispondentemente a ciò di cui si fa esperienza. Agli occhi di Cabanis tale immagine presuppone l'identificazione della mente umana con una *tabula rasa*, che cessa di essere tale soltanto a partire dal primo contatto con la realtà esterna. Questa eteronomia delle facoltà umane non corrisponde al pensiero di Cabanis, le cui conoscenze fisiologiche gli consentono di mettere in luce che i processi di formazione dell'individuo hanno inizio quando questi è ancora nel grembo materno.

Eppure, la descrizione cabanisiana della genesi della facoltà di sentire si presta a essere messa a confronto con quella fornita da Condillac nel *Traité des sensations*.

Secondo Cabanis, la sensibilità è la prima facoltà che si sviluppa nel feto; questi, sentendo il bisogno di muoversi, scopre di avere un peso, delle membra e dei muscoli e, in questo modo, acquisisce sia la consapevolezza di sé sia l'idea dell'esistenza di corpi esterni.

Nel *Traité des sensations*, Condillac fornisce una descrizione molto simile della scoperta, da parte della statua, dell'esistenza del proprio corpo e del mondo esterno a sé:

81 Ivi, 297-298.

elle ne peut [...] avoir cette découverte qu'à quelqu'une des sensations du toucher [...] la sensation de solidité [...] puisque la statue est organisée pour avoir des mouvemens, à la seule occasion des impressions qui se font sur elle, nous pouvons supposer que sa main se portera naturellement sur quelque partie de son corps, sur la poitrine, par exemple. Alors sa main et sa poitrine se distingueront à la sensation des solidités qu'elles se renvoient mutuellement, et qui les met nécessairement l'une hors de l'autre. Cependant en distinguant sa poitrine de sa main, la statue retrouvera son *moi* dans l'une et dans l'autre, parce qu'elle se sent également dans toutes deux [...] s'il lui arrive de conduire sa main long de son bras, et sans rien franchir, sur sa poitrine, sur sa tête, etc. elle sentira, pour ainsi dire, sous sa main, une continuité de moi; et cette même main, qui réunira, dans un seul continu, les parties auparavant séparées, en rendra l'étendue plus sensible [...] Mais si elle touche un corps étranger, le moi, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle⁸².

Ad accomunare i due brani è la centralità del movimento nel processo di conoscenza di sé e dei corpi esterni. Si tratta di movimenti di natura differente: il feto, infatti, muove tutto il corpo mentre la statua muove soltanto la mano, che ripercorre la superficie del proprio corpo e la superficie di un corpo estraneo. È come se il movimento della statua rendesse manifesto l'effetto che i movimenti del feto hanno su di lui; la percezione delle proprie membra, del loro peso, dei loro movimenti, trasmettono la consapevolezza che il feto avrebbe se ripercorresse, con una mano, il proprio corpo e ciò che lo circonda. La differenza radicale tra le due situazioni rappresentate consiste nel fatto che tale consapevolezza di sé e della realtà esterna avviene, per Cabanis, già in fase fetale, mentre l'immagine della statua mira a restituire ciò che avviene all'individuo dopo la nascita.

Tuttavia, dal momento che – forse giudicata con troppo rigore dai lettori di Condillac – è, infatti, semplicemente un'espedito atto a dimostrare che

82 CONDILLAC 1754, 184-189.

l'uso dei sensi non è immediato ma presuppone un processo di apprendimento, sembra legittimo individuare nella statua l'esplicitazione di ciò che comporta il sentire via via che l'individuo riceve impressioni dalla realtà esterna e non la rappresentazione esatta di ciò che accade all'individuo.

La progressiva acquisizione dei singoli sensi da parte della statua non corrisponde necessariamente a quello che accade nella realtà ma rende manifesto ogni passaggio del processo sensibile-percettivo e del corrispondente processo cognitivo. L'immagine della statua consente, nello specifico, di

Considerer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent secours mutuels⁸³.

Tale espediente permette di avviare l'indagine delle operazioni intellettive, a proposito delle quali Cabanis stesso riconosce a Condillac il merito di essere stato in grado di

décomposer l'esprit humain, et d'en ramener les opérations à un petit nombre de chefs élémentaires: ce fut un véritable trait de génie, de considérer séparément chacune des sources extérieures de nos idées, ou de prendre chaque sens l'un après l'autre; de chercher à déterminer ce que des impressions simples ou multiples, analogues ou dissemblables, doivent produire sur l'organe pensant; enfin, de voir comment les perceptions comparées et combinées engendrent les jugemens et les désirs⁸⁴.

Tali operazioni sono state compiute da Condillac servendosi dell'immagine della statua come strumento metodologico per discernere ogni componente del percorso conoscitivo. Condillac non intende restituire l'immagine di un

83 Ivi, 341.

84 CABANIS 1802, 305.

«uomo-statua»⁸⁵ e la statua non è «inerte e passiva»⁸⁶ ma, piuttosto, egli intende illustrare, attraverso la disamina di ogni effetto prodotto sulla statua da ogni impressione sensibile, la natura processuale dell'acquisizione delle facoltà cognitive dell'individuo.

Inoltre, occorre ricordare che al termine di tale indagine, la statua non diventa un essere umano ma «un animale capace di vegliare sulla propria conservazione»⁸⁷, ovvero un organismo in grado di soddisfare i propri bisogni primari. Pertanto, l'immagine della statua non solo non dimostra che nell'uomo i sensi si acquisiscano separatamente ma, soprattutto, non esclude che l'organizzazione fisica dell'uomo abbia un grado di complessità del tutto assente in essa.

In quanto più simile a un animale che a un uomo, la statua è guidata dal solo istinto, che prevede un coinvolgimento soltanto collaterale del ragionamento, a cui la statua non presta attenzione e che è destinato a essere sostituito dall'abitudine. Di primaria importanza, nell'immagine della statua, è infatti la dimostrazione della natura sensibile della genesi delle idee e non l'analisi del processo di sviluppo linguistico-cognitivo che tale genesi comporta. Si tratta dunque di illustrare il formarsi delle idee che caratterizzano la prima fase della vita dell'individuo, idee connesse al soddisfacimento dei beni primari e che orientano verso azioni che diventano in breve tempo abituali⁸⁸.

85 MORAVIA 1982, 221.

86 MORAVIA 1974, 280.

87 Ivi, 341.

88 «Mon objet n'est pas d'expliquer la génération de toutes ses idées: je me borne à démontrer qu'elles lui viennent par les sens; et que ce sont ses besoins qui lui apprennent à les démêler. Sa méthode, pour les acquérir, est d'observer successivement, l'une après l'autre, les qualités qu'elle attribue aux objets; elle analyse naturellement, mais elle n'a aucun langage [...] donc que je traite des idées qu'acquiert la statue, je ne prétends pas quelle ait des connoissances pratiques. Toute sa lumière est proprement un instinct, c'est-à-dire, une habitude de se conduire d'après des idées dont elle ne sait pas se

L'agire della statua è dunque un agire istintuale, articolato in attività abituali correlate esclusivamente alla soddisfazione dei bisogni primari ed eseguite senza che la cognizione svolga in esse un ruolo propulsivo.

L'attività istintuale della statua - che, come quella del feto, è connessa soltanto alla conservazione dell'organismo - non è concepita da Condillac come attività caratteristica della fase precedente alla nascita. Per Cabanis, invece, è esattamente l'istinto a costituire la cifra caratteristica di questa fase, in quanto massima espressione della sensibilità interna all'organismo, sorta nel feto durante la gestazione. A suo avviso, infatti, tutte le attività istintuali, cognitive e volitive del feto sono riconducibili a un «instinct primitif»⁸⁹; esso è il risultato dell'azione di una serie di impressioni e determinazioni che, dopo essersi formati in alcuni "sistemi" di organi, pervadono l'intero organismo del nascituro, dando origine ad abitudini, appetiti e pensieri⁹⁰.

L'aspetto che emerge maggiormente da queste considerazioni è l'unitarietà che, sin dalla fase fetale, caratterizza l'organismo, che sorge come *organisation*, ovvero come aggregazione di organi risultante dall'operare sinergico di ciascuno di essi. Il fatto che i pensieri, le volizioni e gli atti abituali

rendre compte, habitude qui, étant une fois contractée, la guide sûrement, sans qu'elle ait besoin de se rappeler les jugemens qui la lui ont fait prendre [...] dès qu'une fois ses idées lui ont appris à se conduire, elle n'y pense plus, et elle agit par habitude», ivi, 231-233.

89 CABANIS 1802, 308.

90 «Nous savons qu'avant de voir le jour, le fœtus a déjà reçu, dans le ventre de la mère, beaucoup d'impressions diverses, d'où sont résultées en lui, de longues suites de déterminations; qu'il a déjà contracté des habitudes; qu'il éprouve des appétits, et qu'il a des penchans. Ces impressions et ces déterminations ne se trouvent point renfermées dans le cercle étroit d'un seul, ou de quelques organes, elles n'appartiennent point à quelqu'un de ces foyers partiels de réaction, destinés à diriger des mouvemens de peu d'importance. Après s'être graduellement formées dans certains systèmes généraux d'organes, elles sont devenues communes au système total. C'est d'elles que dérivent ces habitudes, ces appétits, ces penchans, dont la production ne peut être due qu'à l'action de tout l'organe nerveux, et dont l'ensemble constitue l'instinct primitif», *Ibid.*

determinati dall'istinto siano riconducibili a un unico "istinto primitivo" deriva esattamente da tale unitarietà:

[les impressions sont] presque toutes internes; et sans doute il est *table rase*, relativement à l'univers extérieurs: car la connaissances qu'il en acquiert, ne peut être que le fruit des tâtonnement réitérés, et simultanés de tous les sens; et l'organe pensant n'est véritablement comme tel, en relation avec cet univers, que lorsque les objets et les diverses sensations qu'ils occasionnent, deviennent pour moi, déterminés et distincts⁹¹.

Se da un lato, nei confronti della realtà esterna, la condizione del neonato sembra paragonabile a quello della statua, dall'altro lato Cabanis si appresta a sottolineare la differenza tra le due situazioni; a suo avviso, infatti, la facoltà di ricevere impressioni sensibili da enti esterni a sé è resa possibile esclusivamente dallo sviluppo della sensibilità interna all'organismo, poiché l'acquisizione progressiva dei sensi avviene durante la fase fetale e non in seguito alla nascita. Pertanto:

rien, sans doute ne ressemble moins à l'homme, tel qu'il est en effet, que ces statues, qu'on suppose douées, tout à coup, de la faculté d'éprouver distinctement les impressions attribuées à chaque sens en particulier; qui portent sur elles des jugemens et forment en conséquence des déterminations. Comment ces diverses opérations pourraient-elles s'exécuter, sans que les organes dont l'action spéciale, ou le concours est indispensable à la production de l'acte sensitif le plus simple, de la combinaison intellectuelle et du désir le plus vague, se soient développés par degrés; sans que déjà, par cette suite de mouvemens, que la vie naissante leur imprime, ils aient acquis l'espèce d'instruction progressive, qui seule les met en état de remplir leurs fonctions propres, et d'associer leurs efforts, en les dirigeant vers le but commun. Rien ne ressemble moins encore à la manière dont les sensations se perçoivent, dont les idées et les désirs se forment réellement, que ces opérations partielles d'un sens, qu'on fait agir dans un isolement absolu du système, qu'on prive même de son influence vitale, sans laquelle il saurait y avoir de sensation. Rien, surtout, n'est plus chimérique que ces opérations de l'organe pensant, qu'on ne balance point à faire agir comme

91 CABANIS 1802, 309.

une force indépendante; qu'on sépare, sans scrupule, pour le mettre en action, de cette foule d'organes sympathiques dont l'influence sur lui, n'est pas seulement très-étendue mais les nerfs lui transmettent une grande partie des matériaux de la pensée, ou de mouvemens qui contribuent à sa production⁹².

L'esplicito riferimento all'immagine della statua su cui si articola il *Traité des sensations* costituisce l'occasione per mettere in discussione l'intero sistema condillacchiano. Il percorso conoscitivo compiuto dalla statua non può infatti avere inizio al primo contatto con la realtà esterna, poiché la generazione stessa del feto coincide con il costituirsi della materia *organisée* e, di conseguenza, con l'inaugurazione del peculiare dinamismo a essa intrinseco da cui dipende l'esistenza stessa del feto. Il processo graduale di acquisizione dei sensi da parte della statua fa parte della formazione stessa del feto e non può dunque avvenire, diversamente da quanto afferma Condillac, al primo contatto con la realtà esterna.

Ne deriva che, secondo Cabanis, il percorso conoscitivo delineato da Condillac restituisce in modo parziale lo sviluppo ciò che accade all'individuo; i sensi, per esempio, non sono acquisiti uno alla volta ma agiscono sempre di concerto, dando luogo a simultanee sensazioni sinestetiche. Se dunque, per la statua ipotizzata da Condillac, la percezione olfattiva di una rosa coinvolge esclusivamente il senso dell'olfatto, per l'individuo la medesima percezione sollecita anche altri sensi; la vista del colore e della forma del fiore, nonché della mano di chi lo regge, il suono dei passi e della voce di quest'ultimo, conferiscono un carattere del tutto nuovo alla percezione olfattiva della rosa e ne vengono a loro volta influenzati⁹³.

92 Ivi, 307-308.

93 «Lorsque Condillac fait sentir une rose à sa statue, dans l'hypothèse donnée, la sensation se borne à l'odorat; elle n'est accompagnée d'aucune impression étrangère: il peut donc dire, avec vérité, que la statue devient, par rapport à elle-même, odeur de rose, et

Dal momento che, secondo Cabanis, l'organismo consta di materia *organisée* e movimento, questi non critica l'identificazione della statua con la sensazione olfattiva provata; egli rifiuta, piuttosto, che tale impressione sia ricevuta isolatamente, poiché, dal punto di vista fisiologico, essa risulta dall'attivazione simultanea di altri sensi.

In particolare, il senso che partecipa nella recezione di tutte le impressioni sensibili è il tatto; esso fa sì che le impressioni visive, olfattive e uditive non possano essere percepite come distinte le une dalle altre, in quanto ciascuna di esse ha «une merveilleuse sensibilité de tact»⁹⁴, nel senso che, per esempio, la retina si sente "toccata" in tutti i punti della sua espansione, i suoni risultano dalle vibrazioni dell'aria e alcuni odori forti «affectent la membrane pituitaire, comme si leur particuliers étaient armées de pointes aiguës»⁹⁵.

La recezione di un'impressione sensibile non coinvolge soltanto la compartecipazione degli altri sensi - in particolare del senso del tatto - ma presuppone la compartecipazione e l'influenza reciproca degli altri organi.

rien de plus; et cette impression, non moins exacte qu'ingénieuse, rend parfaitement la modification simple que le cerveau doit subir dans ce moment. Mais si, au lieu de cet isolement parfait où l'on place ici l'odorat, nous le considérons agissant, comme il agit presque toujours dans la réalité de concert avec l'ensemble, ou du moins avec plusieurs des autres sens; si, tandis qu'il reçoit l'impression de l'odeur de la rose, la vue reçoit celle de ces couleurs, de sa forme agréable, de celle de la main qui l'approche; si l'oreille entend les pas ou la voix de l'homme qui tient la fleur, croit-on que la perception et le jugement du cerveau se borneront à ce que Condillac suppose? Et puisqu'il est reconnu que le jugement altère ou rectifie les sensations, pense-t-on que celle de l'odeur de rose n'ait pas acquis un nouveau caractère par le concours des autres sensations simultanées? [...] Les sens ne reçoivent point des impressions isolées, et [...] ils n'agissent point séparément les uns des autres, ils sont dans une dépendance réciproque continuelle»,
ivi, 314-315.

94 Ivi, 311.

95 Ivi, 312.

Questo dipende dalla natura essenzialmente mutuale e sinergica dell'organismo. La fisiologia infatti mostra chiaramente che

Des sympathies particulières lient les organes, dont ils partagent les affections, et dont l'état influe sur le caractère des sensations qui leur sont propres [...] Les viscères abdominaux influent aussi très-puissamment sur les opérations de la vue. Un grand nombre de maladies des yeux dépendent de matières nuisibles introduites ou accumulées dans le canal alimentaire⁹⁶.

L'interdipendenza reciproca tra organi sensoriali e organi interni ripercorre dunque l'intero organismo, senza che l'azione di nessun organo agisca in modo del tutto autonomo rispetto agli altri.

Nemmeno il cervello, infatti, agisce in autonomia rispetto agli altri organi, le cui impressioni, trasmesse all'organo cerebrale attraverso le ramificazioni del sistema nervoso, contribuiscono in modo decisivo all'elaborazione del pensiero. È in questo modo che le attività istintuali, cognitive e intellettive informano l'istinto primitivo; ciascuna di esse, infatti, costituisce uno dei gangli del reticolato di ramificazioni nervose che percorre tutto l'organismo. Inoltre, dal momento che il contatto con la realtà esterna implica l'attivazione del sistema nervoso, la genesi di ogni nuovo istinto, pensiero e abitudine è forte-

96 Ivi, 316.

mente condizionata dagli istinti, dalle idee e dalla volontà formati nel feto.

Nell'antropologia cabanisiana non vi è infatti alcuno scarto tra la sensibilità interna e la sensibilità esterna⁹⁷; tale continuità fonda l'unitarietà dell'organismo, che si articola su tre aspetti fondamentali:

1° le caractère et le genre même des sensations tiennent à l'état général du système nerveux; car cet état est surtout ce qui différencie les espèces et les individus; 2° les habitudes d'organes liés par une étroite sympathie avec le cerveau, ne peuvent manquer d'influer sur ses fonctions, le genre d'action qu'il éprouve de la part de ces organes, se rapportant toujours à leur manière de sentir, et à celle d'exécuter les mouvemens qui leur sont attribués par la nature, 3° la direction des idées, et même leur nature, sont toujours, jusqu'à certain point, subordonnées aux penchans antérieurs, et des classes nombreuses de jugemens dépendent uniquement des appétits [...] comment serait possible, en effet, que les penchans, même les plus automatique de l'*instinct conservateur*, n'influassent pas sur notre manière de considérer les objets, sur la direction de nos recherches à leur égard, sur les jugemens que nous en portons? Comment les appétits et les répugnances relatifs aux alimens n'auraient-ils aucune part soit à la production, soit à la tournure d'une classe d'idées qui, surtout dans le premier âge, a certainement un degré remarquable d'importance? Comment n'agiraient-ils pas encore sur l'ensemble des fonctions intellectuelles, en changeant, comme il est démontré qu'ils le font presque toujours, les rapports d'influence de l'estomac sur le cerveau? Enfin, comment les habitudes de tout le système sensitif, celles des viscères, ou des autres organes principaux, et le caractère de leur sympathie avec le centre cérébral, demeureraient-ils étrangers à cette chaîne de mouvemens coordonnés et délicats, qui s'opèrent dans son sein pour la formation de la pensée?⁹⁸

97 In base alla fisiologia, infatti, «les impressions reçues par les extrémités nerveuses dont se composent les organes directs des sens, transmises au centre cérébral, y produisent des réactions et des déterminations conformes à leur nature, de la même manière que les impressions qui viennent des extrémités internes qui, jusqu'alors, ont été presque les seules qu'aient reçues les centres partiels et le cerveau», CABANIS 1802, 322-323. L'unica differenza tra le due forme di impressioni sensibili risiede nel fatto che, mentre le impressioni esterne sono sempre distinte, quindi sono sempre riconducibili a una causa precisa, le impressioni interne «sont loin d'être aussi distinctes et de pouvoir être rangées et classées aussi méthodiquement que celles qui lui sont transmises par les organes des sens proprement dits [et] leurs produits ont toujours, [...] quelque chose de plus confus et de plus indéterminé», *ivi*, 323.

98 *Ivi*, 309-310.

Si noti che il funzionamento unitario e sinergico dell'organismo dipende strettamente dalla totale assenza di una struttura gerarchica tra gli organi, le cui attività si compiono, invece, in modo sinergico e interdipendente.

La posizione assunta da Cabanis nei confronti della sensibilità rende manifeste le ragioni di fondo della presa di distanza dal sistema condillacchiano; Cabanis, infatti, non critica semplicemente la metodologia di Condillac o una sua particolare dottrina ma, piuttosto, «demolisce [...] il modo stesso di concepire la mente umana e i processi psico-affettivi [che è] proprio del padre del sensismo»⁹⁹. Focalizzandosi solo sulla sensibilità esterna Condillac non coglie l'influenza esercitata su di essa dalla sensibilità interna e, con essa, un'intera dimensione della vita umana. In questo modo, al padre del sensismo sfugge che l'uomo non elabora soltanto ciò che esperisce del reale ma anche le sensazioni, gli appetiti, l'insieme di attività che si svolgono all'interno del suo organismo e che concorrono in modo decisivo al formarsi della sfera affettiva e cognitiva¹⁰⁰.

La ricchezza e la complessità di questa dimensione dell'agire umano – che coincide, in definitiva, con la fisiologia – emerge con evidenza nelle attività istintuali, che variano al mutare dell'*organisation physique*:

Toutes ces tendances de l'instinct tiennent essentiellement à la nature intime de l'organisation: les premiers traits, sans doute, en sont gravés dans le système cérébral, au moment même de la formation du fœtus; et si elles ne développent toute leur énergie que chez l'animal à peu près adulte, c'est qu'elles ont besoin, pour pouvoir s'exercer, d'un degré considérable de force dans les membres¹⁰¹.

99 MORAVIA 1982, 227.

100«Oltre ad elaborare i *messages* provenienti dalla realtà, possiede appetizioni e sensazioni sue proprie, ha un cervello che registra in qualche modo l'oscura voce istintuale degli organi corporei, costruisce affetti e idee derivanti dalla cooperazione di diverse parti del corpo, vive una vita non soltanto cosciente ma anche inconscia», MORAVIA 1986, 868.

101CABANIS 1802, 325-326.

Le prime abitudini e determinazioni istintuali sono le determinazioni “primitive”, sviluppatasi insieme al feto sottoforma dei tre istinti di conservazione, nutrizione e movimento e caratterizzanti l'intera vita dell'organismo. Al momento della nascita a essi si aggiungono altre determinazioni che, nel caso degli animali, variano a seconda della singola specie; è il caso della pernice che, appena nata, corre verso i chicchi e gli insetti o i cuccioli di cane e di gatto che, ancora ciechi, cercano la mammella della madre. Corrispondentemente allo sviluppo dei singoli organi sorgono nuove abitudini istintuali, che costituiscono la seconda classe di determinazioni; tra esse compaiono, per esempio, l'istinto sessuale, la ripugnanza per certi alimenti o per certi rimedi.

Di peculiare rilievo è il fatto che, benché le attività istintuali abbiano una genesi del tutto differente rispetto alle impressioni sorte in virtù della sensibilità esterna, esse sono fortemente condizionate da queste ultime, nel senso che «se mêlent à toutes les sensations, et puissent être modifiées jusqu'à un certain point par le jugement et par la volonté»¹⁰². Ne deriva che, nel sistema cabanisiano, l'istinto rende manifesta la natura complessiva, sinergica e “interattiva” della fisiologia, esibendo il dinamismo intrinseco della materia *organisée*, di cui la fisiologia è al contempo il prodotto e la condizione di possibilità.

A questo proposito pare opportuno interrogarsi sull'effettivo misconoscimento, da parte di Condillac, di tale dinamismo insito nella corporeità, che si esplicherebbe nell'identificazione della mente umana con una *tabula rasa*. Al di là della già menzionata differenza di intenti operante nei sistemi deli-

102 Ivi, 327.

neati dai due filosofi, sembra opportuno sottolineare che, nel corso dei suoi scritti, Condillac assume un approccio sempre più materialistico. Cabanis, che si autodefinisce autore di un nuovo *Traité des sensations*, sembra prendere in considerazione soltanto *l'Essai sur l'origine des connoissances humaines* e il sopracitato *Traité des sensations*. Benché il *Traité des sensations* sia l'opera in cui il sensismo condillacchiano assume tratti più definiti, che ne lasciano trasparire il carattere materialista del suo approccio, la formulazione di un giudizio complessivo sul suo pensiero pare imprescindibile dall'analisi di uno scritto come la *Logique*, che rende manifesta la natura spiccatamente materialista di alcune tesi del suo sistema.

Prima di prendere in esame tale scritto, è opportuno soffermarsi sull'immagine della statua. Malgrado, nelle pagine introduttive al *Traité*, Condillac affermi che la statua è «un esprit prive de toute espèces d'idées»¹⁰³, il cui percorso conoscitivo avviene solo in seguito alla recezione della prima impressione, la peculiare reazione alla statua agli stimoli esterni, analizzata nei primi capitoli, induce a concepire la condizione della statua non come uno stato passivo e inerte ma come una predisposizione alla recezione di stimoli dalla realtà esterna.

Essa sembra in possesso di tutti i presupposti per esercitare la sua attività - non a caso Cabanis obietta l'immediatezza dell'esercizio delle facoltà sensibili - poiché la recezione delle impressioni esterne appare chiaramente come un'attività. Non appena la statua riceve un'impressione sensibile, la statua si rivolge all'organo che è stato affetto e ciò segna l'inizio dell'attenzione, una delle declinazioni del sentire. I differenti modi di sentire acquisiti dalla statua sono determinati dal susseguirsi delle sensazioni e coincidono con l'at-

103 CONDILLAC 1754, 49.

tivarsi di gradi di intellesione sempre più elevati. Una volta acquisita la capacità di memorizzare le sensazioni, la componente attiva della recezione delle impressioni è resa manifesta:

Elle est active par rapport à l'une de ses manières de sentir, et passive par rapport à l'autre. Elle est active, lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire, la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle¹⁰⁴.

Nell'*Estrait raisonné* che conclude il *Traité*, Condillac fa un passo ulteriore: la sensazione è essa stessa attenzione, che si trasforma in memoria non appena, al sopraggiungere di una nuova sensazione, si diviene capaci di due attenzioni: una rivolta alla sensazione attuale e una rivolta alla sensazione precedente, la cui impressione sull'organismo si è ora indebolita. La presenza di due attenzioni presuppone il confronto tra le due sensazioni, che determina la formulazione di un giudizio su di esse.

Il sentire è dunque esso stesso un'attività, irriducibile a una mera recezione passiva di una somma di sensazioni e coincidente, invece, con un processo di progressive trasformazioni del modo di sentire in gradi di cognizione sempre più complessi.

Ne consegue che la statua rappresentata da Condillac è paragonabile a una *tabula rasa* soltanto temporaneamente. Si deve tuttavia sottolineare che, servendosi dell'immagine della statua, la predisposizione alla recezione e il dinamismo delle attività dell'individuo non vengono esplicitate. L'immagine stessa della statua trasmette, visivamente, un senso di staticità e di inerzia che

104 Ivi, 63.

Condillac stesso non attribuirebbe al corpo umano.

Per questa ragione, al fine di cogliere appieno il modello antropologico delineato da Condillac, pare più opportuno fare riferimento alla *Logique*. In quest'opera, infatti, vi è un chiaro riferimento alla fisiologia che, pur non essendo oggetto di un'analisi approfondita, risulta fondamentale per apprendere l'"arte di ragionare". Tale arte consiste nella capacità di portare a perfezione l'attività analitica di scomposizione e composizione ordinata del reale in unità di senso, un'attività che l'uomo svolge per natura¹⁰⁵.

Per "natura" Condillac intende

Nos facultés déterminées par nos besoins [...] mais, parce que ces besoins et ces facultés dépendent de l'organisation, et varient comme elle, c'est une conséquence que par la nature nous entendions la conformation des organes¹⁰⁶.

Il ricorso del termine *organisation* – un'espressione chiave nell'antropologia cabanisiana, proveniente dalla concezione antropologica dinamico-vitalista sostenuta dai medico-filosofi della scuola di Montpellier – è indicativo della consapevolezza del ruolo decisivo della fisiologia per le attività umane.

In particolare, Condillac si focalizza sulla *conformation des organes*, la peculiare configurazione assunta dall'organismo sulla base dei rapporti instaurati tra gli organi per garantire al meglio il funzionamento dell'*organisation*:

Nos besoins, et les moyens d'y satisfaire, ont leur raison dans la conformation de nos organes, et dans les rapports des choses à cette conformation [...] l'expé-

105 «Analyser n'est [...] autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent», CONDILLAC 1780, 22.

106 Ivi, 8.

rience m'apprend l'usage des choses qui me sont absolument nécessaires; j'en suis instruit par le plaisir ou par la douleur [...] S'il y a en moi des besoins et des désirs, il y a hors de moi des objets propres à les satisfaire, et j'ai la faculté de les connoître et d'en jouir [...] notre nature ou notre conformation met entre nos besoins et les choses, elle nous indique celui dans lequel nous devons étudier les rapports qu'il nous est essentiel de connoître. D'autant plus dociles à ses leçons que nos besoins sont plus pressants, nous faisons ce qu'elle nous indique de faire, et nous observons avec ordre. Elle nous fait donc analyser de bien bonne heure [...] Observer des rapports, confirmer ses jugemens par de nouvelles observations, ou les corriger en observant de nouveau; voilà donc ce que la nature nous fait faire; et nous ne faisons que le faire et le refaire à chaque nouvelle connoissance que nous acquérons. Tel est l'art de raisonner: il est simple comme la nature qui nous l'apprend¹⁰⁷.

È dunque la natura che induce l'uomo a cogliere la corrispondenza tra la propria organizzazione fisica, i bisogni da essa generati e gli enti della realtà esterna atti a soddisfarli. L'ordine stesso dei bisogni è dettato dalla conformazione dei suoi organi che, facendogli osservare i suoi bisogni in base a questo ordine, lo induce già ad analizzarli e, pertanto, a rispondere a essi in modo efficace.

L'apprendimento delle strategie per condurre con arte l'analisi, l'attività cognitiva per eccellenza, avviene dunque solo apprendendo dalle proprie azioni di cui fino a quel momento non si aveva consapevolezza. L'uomo, infatti, diventa in grado di condurre le sue facoltà soltanto dopo essersi lasciato condurre dalla natura:

La nature nous force de commencer, lorsque, pour la première fois, nous faisons quelque usage des facultés de notre esprit. C'est elle qui le règle seule, comme elle a d'abord réglé seule les facultés du corps; et, si dans la suite nous sommes capables de les conduire nous-mêmes, ce n'est qu'autant que nous continuons comme elle nous a fait commencer, et nous devons nos progrès aux premières leçons qu'elle nous a donnée [...] nous apprendrons à conduire avec règles la faculté de sentir notre âme, si nous apprenons à conduire avec règles nos or-

107 Ivi, 96-100.

ganes sur les objets que nous voulons étudier¹⁰⁸.

Pur non menzionando l'istinto, Condillac delinea uno scenario molto simile a quello che descrive a proposito delle attività istintuali finalizzate al soddisfacimento dei bisogni primari. Non vi è alcun riferimento alla riflessione, poiché l'uomo analizza prima di averne la consapevolezza, prima di rendere ciò che già compie un'arte:

D'abord [les hommes] obéissent à la nature; et sans projet, comme nous venons de le remarquer, ils disent à-la-fois tout ce qu'ils sentent, parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi. Cependant celui qui écoute des yeux n'entendra pas, s'il ne décompose pas cette action, pour en observer l'un après l'autre les mouvemens. Mais lui est naturel de la décomposer, et par conséquent il la décompose avant d'en avoir formé le projet. Car, s'il en voit à-la-fois tous les mouvemens, il ne regarde au premier coup-d'œil que ceux qui le frappent davantage; au second, il en regarde d'autres; au troisième, d'autres encore. Il les observe donc successivement, et l'analyse est faite. Chacun de ces hommes remarquera donc tôt ou tard qu'il entend jamais mieux les autres que lorsqu'il a décomposé leur action; et par conséquent il pourra remarquer qu'il a besoin, pour se faire entendre, de décomposer la sienne. Alors il se fera peu-à-peu une habitude de répéter, l'un après l'autre, les mouvemens que la nature lui fait faire à-la-fois; et le langage d'action deviendra naturellement pour lui une méthode analytique [...] en décomposant son action, cet homme décompose sa pensée pour lui comme pour les autres; il l'analyse, et il se fait entendre, parce qu'il s'entend lui-même¹⁰⁹.

L'uomo obbedisce alla natura non solo quando manifesta in modo simultaneo e non "premeditato" il proprio pensiero ma anche quando inizia a notare che, scomponendo il proprio pensiero e ricomponendolo in modo ordinato è in grado di farsi comprendere dal proprio interlocutore.

Questa operazione di scomposizione e composizione del pensiero, che

108 Ivi, 4-7.

109 Ivi, 112.

coincide con l'attività analitica, è il risultato di un accorgimento molto simile al ragionamento che, negli atti istintuali, non ha un ruolo preponderante, dal momento che, a guidare l'uomo, è la natura e non il pensiero. Non è quindi un caso se l'attività analitica viene acquisita sottoforma di abitudine, di cui si diviene consapevole solo in un secondo momento.

Alla luce di queste considerazioni sembra possibile affermare che, benché Condillac non collochi l'attività dell'*organisation* alla fase precedente alla nascita, tale attività racchiude in sé il fulcro delle operazioni cognitive, che l'individuo esegue per un determinato periodo senza averne consapevolezza, prima di accorgersi che, per portarle a perfezione, occorre lasciarsi istruire dalla propria *conformation des organes*. A essa, infatti, egli deve lo sviluppo di tutte le sue facoltà linguistico-cognitive, che ne costituiscono la naturale e diretta prosecuzione¹¹⁰.

Il rifiuto del modello antropologico fondato sul dualismo tra mente e corpo si rivela nella continuità, ravvisata da Condillac tra *organisation*, esperienza sensibile, pensiero e linguaggio. Da tale continuità emerge l'intento di riconoscere alla corporeità una centralità indiscussa nel processo linguistico-cognitivo, evidente soprattutto nell'identificazione del linguaggio con una diretta conseguenza della *conformation des organes*.

Tali considerazioni consentono di cogliere che il *trait d'union* che ripercorre il pensiero condillacchiano è l'intento di delineare un modello antropologico fondato sulla continuità tra sfera sensibile e sfera intellettuale, segnando

110 Il linguaggio, infatti, è «une suite de la conformation des organes [...] c'est la nature qui nous les a donnés; mais en nous les donnant, elle nous a mis sur la voie pour en imaginer nous-mêmes. Nous pourrions, par conséquent, rendre toutes nos pensées avec des gestes, comme nous les rendons avec des mots; & ce langage seroit formé de signes naturels & de signes artificiels», CONDILLAC 1776, 8.

uno scarto decisivo dal modello antropologico di stampo meccanicistico, incentrato sul dualismo tra mente e corpo.

Tale modello si manifesta nella concezione tradizionale di istinto, di cui Condillac mette in discussione la contrapposizione dell'istinto alla ragione e l'identificazione, negli atti istintuali, di una serie di azioni corporee eseguite meccanicamente, in modo automatico e irriflesso.

Pertanto, è possibile asserire che Condillac condivide con Cabanis l'intento di mettere in luce l'autonomia e il dinamismo delle attività corporee. Nel riconoscere nelle attività istintuali l'intervento della ragione - anche se in modo temporaneo e collaterale - Condillac attribuisce alle attività istintuali eseguite dal corpo il medesimo dinamismo che caratterizza la cognizione, nella convinzione che il sentire sia esso stesso un'attività che va trasformandosi continuamente in gradi di intellesione sempre più elevati.

L'intento cabanisiano di ricondurre l'agire umano alla fisiologia, ovvero alla sensibilità interna all'organismo, sembra impedire all'autore dei *Rapports* di cogliere, nell'attenzione rivolta a Condillac sul rapporto tra istinto e ragione, il tentativo di estirpare il dualismo tra mente e corpo.

Pur permanendo una divergenza d'intenti tra Condillac e Cabanis, pare possibile, tuttavia, affermare che entrambi i filosofi, secondo modalità differenti, concorrono a restituire alla dimensione corporea una centralità che a lungo le era stata negata.

SERENA MASSIMO

UNIVERSITÀ TOR VERGATA, ROMA

BIBLIOGRAFIA

AROSIO 2009 = ELISABETTA AROSIO, «La notion de nature humaine dans la première idéologie: de Cabanis à Destutt de Tracy», *CORPUS, revue de philosophie*, 57 (2009), 149-170.

CABANIS 1802 = JEAN-PIERRE GEORGES CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Parigi, Imprimerie de Rignoux, 1824 (1^a ed. 1802).

CONDILLAC 1746 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Parigi, Imprimerie de Ch. Houel, 1798 (1^a ed. 1746).

CONDILLAC 1754 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des animaux*, Parigi, Imprimerie de Ch. Houel, 1798 (1^a ed. 1754).

CONDILLAC 1755 = Étienne Bonnot De CONDILLAC, *Traité des sensations*, Parigi, Imprimerie de Ch. Houel, 1798 (1^a ed. 1755).

CONDILLAC 1780 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Logique*, Parigi, Chez Guillaume, 1798 (1^a ed. 1780).

MORAVIA 1974= SERGIO MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, "La Nuova Italia" Editrice.

MORAVIA 1982 = SERGIO MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze, Sansoni.

MORAVIA 1986 = SERGIO MORAVIA, «La crisi dell'Illuminismo: gli idéologues» in (dir.) NICOLA TRANFAGLIA, MASSIMO FIRPO, *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 4, *L'età Moderna. La vita religiosa e la cultura*, Torino, UTET, 858-87.

NOTE

LA FILOSOFIA RUSSA

(ESSAY REVIEW)

ANGELA DIOLETTA

Abstract: This article is a review of the latest edition of the *Encyclopedia of Russian Philosophy* (Moscow, 2020), the result of the work of a team of Russian specialists in philosophy and human sciences, edited by M. A. Maslin, professor of History of Russian Philosophy at Moscow University. However, it is also intended to be an assessment of the conditions that legitimate the denomination 'Russian philosophy', and a reflection on the character and orientations of Russian thought, especially in the period before and after the revolution of 1917.

Keywords: Philosophy; Russia; encyclopedia.

English title: *Russian Philosophy*.

Il pensiero scientifico, pur nelle sue diverse determinazioni, non ha patria perché si forma nel tempo nutrendosi di contributi molteplici e diversi, di intuizioni ed elaborazioni, di critiche e polemiche in un percorso di avanzamento e approfondimento. Naturalmente questo accade anche per la filosofia che nella sua esplicita tensione all'universalità deve essere compresa tra le scienze. Tuttavia, nel ricostruire l'evoluzione dei diversi saperi scientifici ci avvaliamo di delimitazioni temporali più o meno ampie e, ad esempio, distinguiamo una filosofia antica da una filosofia medievale, moderna e contemporanea. La classificazione su basi nazionali sembrerebbe dover implicare una delimitazione impropria della dimensione della scientificità, perciò, piuttosto che di *filosofia* italiana, tedesca, francese e così via, si preferisce parlare

di illuminismo, romanticismo o idealismo *nei* diversi Paesi, come specifiche ramificazioni di un unico movimento culturale o orientamento di pensiero.

Obiezioni potrebbero essere sollevate a questo proposito, dal momento che pure si parla di filosofia *greca*; tuttavia, con questa denominazione s'intende rilevare non tanto una limitazione, quanto piuttosto l'inizio dello sviluppo di tutto il pensiero filosofico *occidentale*, che a quella paternità consapevolmente si richiama. Nondimeno il termine *occidentale*, riferito alla filosofia, è quanto mai vago. La sua determinazione o qualificazione specifica non può nascere che dall'opposto *orientale*, altrettanto vago in sé, ma che a sua volta, proprio nella opposizione trova il carattere dominante, unitivo della molteplicità di volti di un pensiero che l'Occidente coglie come altro da sé. In ogni caso l'alterità che distingue non divide necessariamente, anzi si offre alla fruizione come una novità che arricchisce il pensiero di problematiche e soluzioni nuove.

A lungo e ostinatamente, a partire dai romantici-idealisti, i pensatori russi hanno cercato nell'*opposto* all'Occidente la figura identitaria della Russia, non per un rifiuto dell'altro, ma per rivendicare un possibile e auspicabile ruolo nello sviluppo culturale comune con l'apporto di un pensiero vivo e rinnovatore; questa idea non appartenne in esclusiva al romanticismo idealistico, ma si ripropose nell'ambiente dell'emigrazione russa quasi un secolo dopo, sebbene con maggiore concretezza critica e sofferta consapevolezza. In effetti un vero e proprio intervallo tra i due momenti non si può affermare. La convinzione di una specificità del pensiero russo, della sua *integralità* e *concreta* universalità, in contrasto con l'astrattezza *sillogistica* del pensiero occidentale, ha percorso tutto l'Ottocento, trovando nel principio dell'*anima russa*, con Dostoevskij, e nella figurazione della *spiritualità* del popolo russo, con

Tolstoj, un suo rinvigorimento, per sfociare nelle diverse teorizzazioni dell'*I-dea russa* tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, a cominciare da Vladimir Solov'ëv, proseguendo con Nikolaj Berdjaev, Semën Frank, Vjačeslav Ivanov, fino ai teorici dell'Eurasismo (*Evracijstvo*): Pëtr Savickij, Pëtr Suvčinskij, Georgij Florovskij, Nikolaj Trubeckoj, che alla Russia affidavano un ruolo mediatore tra la spiritualità orientale e la razionalità occidentale. E attualmente, dopo il "sonno della ragione" e i diversi tentativi di trovare una forza unitiva più generale e sovranazionale, si torna, con rinnovata consapevolezza, a quei valori universali sì, ma che si danno soltanto nel concreto, in un mondo di uomini che nei loro modi ne vivono, li difendono, li conservano, ne discutono, dunque in una *specificità* che costituisce il volto di un popolo.

Dunque, filosofia russa o filosofia in Russia? Michajl Aleksandrovič Maslin, specialista di storia della filosofia russa e professore all'Università di Mosca, intitola "Russkaja Filosofija" il fortunato dizionario di più di cinquecento voci, di cui è il principale ideatore e organizzatore (*glavnyj redaktor*), attribuendo al titolo entrambe le accezioni. Uscito nel 1995 per l'editrice "Respublika" e riedito nel 1999 (656 pp.) dall'editrice "Terra - Knižnyj klub", il dizionario di filosofia russa, con modifiche e notevoli aggiunte (si compone di circa 800 articoli, 736 pp.), ma con lo stesso titolo, "Filosofia Russa", diventa nel 2007 una "Enciclopedia", che esce a Mosca per l'editrice "Algoritm", e viene riedita nel 2014, sempre a Mosca, dall'editrice "Terra-Knigovek" con modifiche e integrazioni di più di 100 articoli (800 pp.). Nel 2020 è già alla terza edizione, con circa 1000 voci (926 pp.), editrice "Mir Filosofii", pubblicazione della Facoltà di Filosofia dell'Università Lomonosov di Mosca (Cattedra di Storia della filosofia).

L'idea dell'enciclopedia e il lavoro su di essa si collega con la *Storia della filosofia russa* di Maslin, che è frutto e strumento del suo insegnamento universitario. Egli pubblica un manuale per gli Istituti superiori: *Istorija ruskoj filosofii. Učebnik dlja vuzov* [Storia della filosofia russa. Manuale per gli Istituti superiori], Mosca, Respublika, 2001 (639 pp.), riedito nel 2008 per l'Università (editrice "Kniznyj Dom"), e nel 2013 con la collaborazione di A. I. Abramov, L. P. Avdeeva, A. L. Andreev e altri (Mosca, INFRA-M, 640 pp.). Lo ricordiamo perché una *storia* della filosofia russa, meglio che un'enciclopedia scopre il disegno unitario di un pensiero nel suo sviluppo e nelle sue variazioni, unità che lega la molteplicità delle voci personali, dei movimenti e dei concetti generali anche nell'*Enciclopedia*, ma che non emerge con chiarezza come pensiero che nei suoi diversi volti si dipana *storicamente* da un'unica radice e disegna la fisionomia di un popolo. Questa è l'idea progettuale sottesa alla realizzazione pratica dell'opera, e che Maslin esplicita in un altro scritto, pubblicato nel 2017, *Raznolikost' i edinstvo ruskoj filosofii* [Molteplicità e unità della filosofia russa], San Pietroburgo, RCHGA, pp. 526.

Il termine *raznolikost'* (da *raznyj* [diverso, vario] e *lik* [volto, semblante]) è un termine slavo, spiega l'autore, ormai poco usato in russo, rimasto nella lingua serba, «equivalente del termine comune russo *mnogoobraziye* [varietà, molteplicità]» (p. 9).

La preferenza accordata dall'autore al termine più antico non è casuale, si sa che la lingua è espressione e crogiuolo di una civiltà che accomuna intimamente l'insieme di popoli che la usano, dunque Maslin non intende indicare soltanto la multiformità della letteratura russa sottolineandone l'unità e l'unicità con il termine *edinstvo*, ma intende mostrarne le radici in quella unità ulteriore o superiore che è *slavia* a cui anche Dostoevskij faceva riferimento

per riconoscere alla Russia un destino di responsabilità fraterna nei confronti degli altri popoli slavi. E tuttavia anche la diversità ha una sua rilevanza, indice di libertà nella direzione dello sviluppo culturale e di una definita *personalità*. Scrive Maslin nell'introduzione al libro:

La caratteristica originale e, forse, irripetibile del pensiero filosofico russo sono appunto la sua *разноликость*, ossia la grande varietà di rifrazioni semantiche nella conservazione di un volto comune nella sua integrità e unità. Il concetto di *unità*, qui, sta in secondo piano, infatti, i vari volti dell'unico intero del pensiero filosofico russo sono stati i prodotti delle diverse epoche storiche e filosofiche. Da ciò risulta chiaro che non esiste un pensiero filosofico russo uguale a se stesso, le cui qualità teoretiche fondamentali siano confluite in una immutabile riproduzione, ad esempio, dell'antropocentrismo, della concezione storico *sofianica*, del *socialitarismo* o di altri frammenti isolati di peculiarità, che spesso figurano nella letteratura scientifica quali stereotipi che pareggiano e livellano le diversità della letteratura russa. L'oggetto, le peculiarità di genere e i problemi della filosofia russa hanno subito dei cambiamenti nelle diverse epoche della loro esistenza, e la diversità è la loro fondamentale caratteristica, comprovata dalle fonti (p. 9).

È questa nozione che egli trasmette nel libro che nelle sue intenzioni dovrebbe rappresentare un profilo della storia della filosofia russa «come disciplina scientifica», e che vuole essere anche «la presentazione del grande progetto scientifico dell'enciclopedia». Questo progetto, volto a presentare le idee di filosofi di orientamenti diversi «religiosi e non religiosi», non nel complesso isolato della loro diversità, ma in un processo dialogico inclusivo, *polifonico*, non sarebbe stato possibile nel periodo sovietico, in cui il pensiero era definito dalla lotta ideologica e «conservatori, rivoluzionari, liberali erano visti come raggruppamenti ideologici, opposti e inconciliabili, privi di qualsiasi comunanza di idee» (*ibid.*).

Maslin non solo prende apertamente le distanze da una posizione ideo-

logica che separa irrimediabilmente, per sottolineare come anche nella diversità e nella stessa opposizione si possa stabilire un dialogo, ma questo dialogo lo pratica, dando spazio alla collaborazione con altri studiosi in molti lavori, e la stessa *Enciclopedia* è frutto di uno sforzo collettivo; molti, infatti, ne sono i collaboratori, autori delle varie voci, di cui egli ricorda, tra le molte decine, i “fondamentali”: A. I. Abramov, V. F. Pustarnakov, P. P. Gajdenko, A. A. Ermičev, M. N. Gromov, V. V. Mil’kov, L. E. Šapošnikov, B. V. Emel’janov, S. M. Polovinkin, V. P. Košarnyj, V. V. Serbinenko, O. V. Marčenko, V. A. Bažanov, P. V. Kalitin, A. N. Erygin, A. S. Migunov, A. K. Kozyrev, V. V. Bannčugov, B. V. Mežuev, A. A. Popov, A. P. Poljakov, P. P. Apryško.

La base preparatoria dell’enciclopedia è anch’essa frutto di un lavoro comune, allargato alla filosofia russa all’estero nel passato e al presente; la ricerca confluisce in un’opera di carattere storiografico che compare come IV sezione nel libro del 2017 sopra citato: *Raznolikost’ i edinstvo russoj filosofii* (pp. 427-525) ma che, ampliata costituisce anche una pubblicazione autonoma: *Russkaja filosofija za rubežom: istorija i sovremennost’: kollektionaja monografija* [La filosofia russa all’estero: storia e attualità: monografia collettiva], a cura del prof. M. A. Maslin; compon.: prof. L. E. Motorina, A. De Blasio, C. An’, V. G. Burov e altri, Mosca, Knorus, 2017, 454 pp.

È l’ampiezza di significato dell’intento programmatico uno dei motivi, e non l’ultimo, dell’importanza della pubblicazione, che trova conferma non soltanto nella serie di riedizioni, ma anche nelle traduzioni in altre lingue, quella serba vede due edizioni, del 2009 e 2014 (M. A. Maslin, *Enciklopedija ruske filosofije*, Belgrado, Logos, Ukronija, 2009; ried. Belgrado, Logos, 2014, 253 pp.) e quella francese del 2010. Quest’ultima, che non è una semplice traduzione, ma presenta anche una rielaborazione con l’aggiunta di voci man-

canti nell'originale, è stata ideata e curata da Françoise Lesourd, attualmente professore emerito all'Università di Lione, per l'editrice "L'Age d'Homme", ed è uscita nella Collana «Slavica», diretta da Gérard Conio, George Nivat e Vladimir Dimitrevič, a Losanna e Parigi. L'importanza di questa versione in una lingua occidentale di larga diffusione non ha bisogno di commenti; non è superfluo, però, accennare al grande lavoro di équipe e al notevole sforzo organizzativo che l'operazione ha richiesto e che va ascritto al merito di Françoise Lesourd, nota specialista del pensiero e della cultura russa, che durante la sua attività accademica si è molto adoperata per promuoverne la conoscenza, organizzando convegni internazionali, conferenze e pubblicazioni tematiche collettive. Il carattere dell'opera *Russkaja Filosofija* è messa in luce già dall'introduzione redazionale del primo dizionario (a cura di M. A. Maslin, R. K. Medvedeva, A. G. Myslivčenko, A. P. Poljakov) che informa sul mutamento della visione politica del Paese, apertasi a più ampie esigenze culturali, in un passato non lontano ignorate e soffocate dall'ideologia, e si propone di «aiutare tutti coloro che si interessano del pensiero teoretico ad orientarsi fra la molteplicità delle idee e delle tendenze filosofiche, dei nomi, delle opere e dei concetti» (p. 3). Nello stesso tempo vengono precisate le linee metodologiche fondamentali della raccolta e della struttura delle voci, muovendo dall'idea, già espressa da Boris Petrovič Vyšeslavcev (1877-1954), che lo sviluppo del pensiero filosofico russo «è parte organica della storia della filosofia universale», e che i problemi di questa «sono anche i suoi problemi», sebbene «l'approccio ad essi, le modalità dell'assimilazione e dell'interpretazione siano profondamente nazionali» (editrice "Terra", Mosca, 1999, p. 3).

Concetto, questo, riproposto nell'enciclopedia del 2007, in cui si giustifica l'approccio *nazionalistico* ai problemi universali con una citazione di Do-

stoevskij posta ad epigrafe del volume: «Prima di capire gli interessi universali umani è necessario apprendere bene quelli nazionali, poiché soltanto dopo un attento studio degli interessi nazionali sarai in grado di precisare e comprendere correttamente l'interesse universale umano». La stessa epigrafe è riproposta nell'edizione del 2020. Dostoevskij indicava, sulle orme degli slavofili, una via di concretezza alla riflessione, che diventerà, per la critica occidentale, il tratto fondamentale di tutto il pensiero russo, l'espressione dell'anima russa: il richiamo non all'universale, che è astratto, non all'individualità, che è limitata, ma alla coscienza e conoscenza *integrale*, alla *Sobornost'* [Ecumenicità] al *vseedinstvo* [onniunità o unitotalità].

Françoise Lesourd, nella sua presentazione della versione francese dell'opera, sintetizza con chiara laconicità le *ragioni* di questa differenza:

Les constantes que l'on découvrira ici ne sont pas celles de la philosophie "allemande" ou "française" - et cela porte à s'interroger sur ce qui les a déterminées, en de hors de l'environnement intellectuel immédiat, qui d'ailleurs ne peut être considéré comme une simple routine de pensée (*Présentation*, p. 9).

Sono, infatti, ragioni storico-politiche quelle che hanno determinato «nei due ultimi decenni l'aumento dell'interesse scientifico e culturale per la filosofia patria», come si legge nell'articolo redazionale dell'enciclopedia del 2007 (p. 5), avendo restituito, aggiungiamo, al patrimonio di cultura russa le opere di pensatori che soltanto nell'emigrazione avevano potuto pubblicare fuori dagli schemi di un'ideologia imposta e non da tutti condivisa. E sono ragioni storiche anche quelle che hanno ispirato fedeltà alla tradizione culturale russa, sia nei contenuti di pensiero che nei modi del problematizzare, anche a coloro che hanno trascorso la maggior parte della vita all'estero, come rileva

sempre la Lesourd nella sua *Présentation*: «Certains ont pu passer toute leur vie à l'étranger, et rester purement russes, aussi bien dans leur thématique que dans la manière de la traiter» (p. 10).

Senza dubbio la studiosa francese, portando, a questo proposito, come esempio il caso di Nikolaj Petrovič Poltorackij (1921 Costantinopoli-1990 Leningrado), non intendeva sostenere che la componente russa del pensiero filosofico del Paese consistesse essenzialmente nel conservatorismo religioso e politico, come poteva far pensare la simpatia di questo autore, per il *liberal conservatorismo* di Ivan A. Il'in, «ideologo della monarchia illuminata, della rinascita religiosa e nazionale della Russia, autore del libro *L'opposizione al male con la forza* [O soprotivlenii zlu siloju]», con cui contestava l'opposizione non violenta proclamata da Tolstoj e ripresa da Gandhi, dichiarandosi «deciso avversario del comunismo e del potere sovietico» (voce di V. I. Kuraev).

Poltorackij, figlio di emigrati russi, vissuto tutta la sua vita all'estero, diplomatosi alla Scuola superiore di teologia e filosofia di Ratisbona e laureatosi alla Sorbona, dal 1955 visse e insegnò lingua, letteratura e filosofia russa negli Stati Uniti, per tornare a morire in patria in occasione del suo primo viaggio in Russia. Secondo l'estensore della voce enciclopedica che lo riguarda, A. A. Ermičev, la filosofia russa è per Poltorackij, nelle sue linee di fondo religioso-ortodossa, e il principio selettivo della sua valutazione dei diversi filosofi, consisterebbe nella *combinazione* dell'elemento religioso con la varietà dei settori culturali, politico, sociologico, letterario. In sostanza, egli ritiene che la dimensione religiosa dovrebbe costituire quell'interiore spiritualità dello studioso, fondamento della verità della sua ricerca, cui si appellava del resto lo stesso Il'in.

Nel suo libro pubblicato postumo a Monaco nel 1957, *La via dell'evidenza*

[Put' k očevnosti], Il'in secondo V. I. Kuraev, estensore della voce e anche dell'articolo dedicato direttamente al filosofo, sosteneva che la profonda crisi spirituale in cui si trovava immerso l'uomo contemporaneo, poteva essere superata soltanto ripristinando e rinnovando i valori fondamentali dello spirito, ruolo, questo, che la filosofia era chiamata a svolgere. Ma in vista di quel fine i filosofi avrebbero dovuto rinunciare alla costruzione di sistemi universali e prendere coscienza dell'idea che «il vero filosofo è colui che esprime soltanto ciò che è diventato contenuto della sua esperienza spirituale». Perché «la dimensione morale non può essere colta e riprodotta in formulazioni astratte, ma deve essere realmente vissuta e profondamente sentita». La regola guida è così enunciata: «prima essere, poi operare, e soltanto dopo filosofare». Naturalmente non si tratta qui di un prima e dopo temporale, si vogliono indicare soltanto le condizioni per cui il filosofare acquista validità e credibilità, dando all'essere umano realtà ed evidenza; in sostanza è il riconoscimento del fondamento ontico del pensiero, da cui consegue l'appello alla coerenza del vivere secondo quei principi di verità che il pensiero porta *naturalmente* alla luce.

Il richiamo all'autenticità e concretezza del pensare, che non deve essere fine a se stesso ma deve riflettersi nella vita, è un tratto comune alla maggior parte dei filosofi definiti e definitisi slavofili; pure, sotto questa denominazione molte sono le differenze, si parla infatti di slavofilismo del primo Ottocento e di fine Ottocento, e anche di orientamenti slavofili in seno all'emigrazione del primo trentennio del Novecento.

Una caratteristica dei giovani intellettuali russi del primo Ottocento fu quella di vivere la dimensione culturale come un impegno etico, non nell'isolamento della ricerca specialistica, ma nel dialogo di voci diverse, con la con-

sapevolezza di costituire l'*humus* che avrebbe dovuto dar vita a una Russia capace di inserirsi a pieno diritto nel processo della civiltà europea, con un suo volto e un suo specifico apporto. Il circolo di N. V. Stankevič, infatti, era frequentato non soltanto dai futuri slavofili come i fratelli Ivan e Pëtr Vasil'evič Kireevskij, Konstantin e Ivan Sergeevič Aksakov, ma anche da coloro che furono poi definiti *occidentalisti*, come Michajl A. Bakunin, Vasilij P. Botkin, Michajl N. Katkov, Timofej N. Granovskij; entusiasti di Schelling, poi delusi, lettori di Fichte, alternativamente fautori e critici di Hegel; la giovane generazione di intellettuali fruì dell'amicizia comune, e prima di dividersi maturò, nel confronto, le proprie idee.

Nella sua ricostruzione del periodo e dell'ambiente culturale del circolo di Nikolaj Vladimirovič Stankevič, Geršenzon lo definì "culla dell'idealismo":

Il significato di Stankevič e dei suoi coetanei non consiste solo nel fatto che per la prima volta sul suolo russo furono posti consapevolmente e alla luce della scienza europea i fondamenti del problema dell'essere e furono elaborati i primi chiari criteri della verità e del bene; l'essenza del movimento è proprio nel carattere della vita spirituale dei suoi esponenti. Essi per primi cercarono la loro verità vitalmente, non nel quieto lavoro della mente, ma nella tragica esperienza di sconfitte e di vittorie, e la stessa conoscenza, di cui erano tanto assetati, era da loro interpretata moralmente con tutto il dolore e la gioia delle emozioni personali [...] L'altra particolarità del movimento è racchiusa nel complesso dell'ideale da essi proposto. Gli uomini degli anni trenta non sognarono particolari miglioramenti dell'uomo e della società, ma la trasformazione completa di tutta la vita (Michajl Osipovič Geršenzon, *Istorija molodoj Rossii* [Storia della giovane Russia], Pietrogrado, Gos. izd., 1923, p. 8).

Ma già negli anni '40 si consumava una sofferta separazione e Kireevskij scriveva:

In primo luogo, noi ci chiamiamo slavofili, ma ciascuno con questo termine in-

tende un concetto diverso. Uno vede nello slavofilismo soltanto la lingua e l'unità di razza, un altro soltanto l'opposizione all'europeismo, un terzo la tendenza alla *narodnost'*, un altro ancora la propensione all'ortodossia. Ciascuno spaccia il proprio concetto per l'unico legittimo ed esclude tutto ciò che deriva da un altro principio (Ivan Vasil'evič Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij* [Raccolta completa delle opere], a cura di M. O. Geršenzon, Mosca, Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1911, II, p. 247).

Nell'*Enciclopedia*, oltre alla voce personale curata da V. V. Sapov, compare anche quella curata da A. P. Kozyrev relativa all'ultima e fondamentale opera del pensatore slavofilo, pubblicata su «Russkaja Beseda» nel 1856, *O neobchodimosti i vozmožnosti novykh načal dlja filosofii* [Sulla necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia].

Divise, quindi, la precisazione delle idee di autodefinizione che finirono per essere autoincasellamento, non l'esigenza e la determinazione di mettere la vita a disposizione dell'ideale, proprio ciò che Geršenson aveva considerato l'*eroismo* della loro impresa. C'è da dire che Ivan Kireevskij fu anche tra gli esponenti del gruppo degli slavofili e occidentalisti, quello che meglio comprese Hegel, pur senza seguirne il sistema, sostenendo la necessità che la spiritualità immediata del popolo russo si facesse anche mediazione, ossia definita consapevolezza e che l'intuizione si elevasse alla chiarificazione concettuale, se non voleva essere risolta nella nebulosità di un sentire o intuire non comunicabile né giustificabile, e in questo senso considerava fondamentale la filosofia.

Anni dopo, Herzen, ritornando col pensiero a quel periodo della giovinezza e dell'impegno culturale vissuto come impegno politico, scriveva nel suo *Passato e pensieri*:

Sì, siamo stati loro avversari, ma avversari assai strani. Avevamo *un unico* amore, ma non *il* medesimo. In essi, come anche in noi, era impresso, sin dalla gioventù, un sentimento forte, inconscio, fisiologico, appassionato, che essi consideravano un ricordo e noi, invece, una profezia: un sentimento di amore sconfinato per il popolo russo, per la vita russa, per la mentalità russa, che abbracciava tutta l'esistenza. E come Giano, o come l'aquila bicipite, guardavamo in direzioni diverse, mentre *in noi batteva un unico cuore* (Aleksandr Ivanovič Geršen, *Byloe i dumy* [Passato e pensieri], Leningrado, Ogiz - Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 1946, p. 304).

Non si potevano trovare parole più icastiche per indicare una così grande divergenza di vie per la realizzazione di un ideale comune.

Nel 1909 uscì, su iniziativa di Geršenson che ne scrisse l'introduzione e ne curò la pubblicazione, una raccolta di articoli intitolata *Vechi* [Pietre miliari] (la voce relativa è curata da M. A. Maslin), dove vari autori, interrogandosi sul fallimento della rivoluzione russa del 1905, portavano l'attenzione sull'*intelligencija* russa, ne tracciavano il profilo storico e ne definivano il carattere e le responsabilità. Nel suo articolo *Tvorčeskoe samosoznanie* [La coscienza creatrice], Geršenson attribuiva alla responsabilità morale degli intellettuali la causa prima di quel fallimento. A suo giudizio l'intellettuale russo era afflitto da una malattia che lui stesso ignorava, ossia la dissociazione dell'*io*, la separazione tra l'*io* autentico e la coscienza, cosa che gli impediva di agire in maniera controllata ed efficace. Egli rilevava come nell'opinione pubblica russa si fosse diffusa l'idea che uomo autentico e veridico poteva essere considerato soltanto colui che si occupava di problemi sociali. In questo modo la coscienza s'era indirizzata all'esterno, alla vita sociale o politica, abbandonando la vita personale e volitiva e diventando "prigioniera della società". Egli esortava perciò l'intellettuale a riconquistare la saldezza dell'unità personale e a ristabilire la libertà con un'adeguata formazione del suo spirito individuale

(*Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], Mosca, Tipografija V. M. Sablina, 1909, seconda edizione, pp. 70-71, 74, 96; riedizione Francoforte sul Meno, Posev, 1967).

Il richiamo all'unità della persona nasceva dalla consapevolezza che non può esserci una responsabilità sociale fuori o al di sopra della responsabilità morale e che i problemi sociali non si risolvono senza l'impegno della totalità della persona che, nella sua opera di trasformazione sociale, deve portare all'attuazione dei valori della persona in cui risiede la coscienza morale. Era la grande lezione di Dostoevskij, ampiamente citato anche dagli intellettuali dell'emigrazione.

Il fervore dei giovani intellettuali e la loro maturazione che li portò su vie diverse e talora opposte è ampiamente documentata dalle voci dell'*Enciclopedia*. Oltre al bell'articolo su Michail Osipovič Geršenson di E. V. Mežuev, vi compaiono tutte le voci relative ai protagonisti citati, nonché quelle generali di *Slavjanofil'stvo* [Slavofilismo] di A. T. Pavlov, e *Zapadničestvo* [Occidentalismo] di V. I. Prilenskij, il quale sottolinea giustamente l'importanza del circolo di Herzen e della figura di Petr Jakovlevič Čaadaev, che fu il primo a sperimentare quel tipo di violenza del potere che in epoche successive diventerà un procedimento diffuso, ossia la condanna *alla pazzia*. Egli aveva avuto l'ardire di pubblicare, nel settembre del 1836, sulla rivista «Teleskop» di Nikolaj Nadeždin, la prima delle sue otto *Lettere filosofiche*, tradotta in russo dal francese, usato dall'autore, in cui questi denunciava l'arretratezza sul piano culturale della Russia, incapace di reale inserimento nel processo di civilizzazione che vedeva partecipi tutti i Paesi europei, uniti nella religione cristiana, conservata e divulgata dall'autorità spirituale della Chiesa di Roma, mentre la Russia, avendo ricevuto il cristianesimo da Bisanzio, si era trovata fuori da

quella circolazione vitale. L'unità dell'Europa, religiosa, culturale, morale, era per Čaadaev un modello ideale, lontano dalla Russia di allora. Per questo fu dichiarato pazzo e costretto a subire ogni mattina la visita di un medico.

V. V. Sapov, autore dell'ampio articolo che traccia lo sviluppo delle idee di questo pensatore, sostiene che in realtà egli fosse meno slavofilo di quanto apparve alla critica. Nella denuncia del ritardo nello sviluppo culturale della Russia Čaadaev vedeva anche un possibile aspetto positivo, non essendosi inserita nell'orbita dei Paesi europei, infatti, non era stata toccata nemmeno dai loro errori, dunque aveva l'opportunità di condividere la ricchezza della propria spiritualità, una volta che questa si fosse esplicitata sul piano culturale, con una Europa impoverita spiritualmente ed entrata in un periodo di crisi. È difficile, conclude Sapov, considerare Čaadaev uno slavofilo, gli slavofili stavano «su posizioni opposte. Čaadaev sperava nello sviluppo, esortava ad andare avanti. Gli slavofili vivevano nel sogno del passato. Non a caso egli ne definì la dottrina "utopia retrospettiva"».

Naturalmente, osserviamo, non tutti i pensatori raccolti sotto questa denominazione possono essere definiti retrogradi e questo fa riflettere sulle *etichettature* che sono sempre costrittive, mentre i movimenti culturali accolgono molte facce con un'estensione che non può essere compresa in una definizione.

Nel primo Novecento, quel fervore intellettuale che aveva caratterizzato la prima metà del secolo precedente assunse un aspetto diverso. I giovani intellettuali non si ponevano l'alto compito di dare una voce alla Russia per inserirla nell'alveo del progresso culturale comune ai Paesi europei: in quel contesto essa ormai si trovava; aveva espresso i suoi grandi scrittori come Dostoevskij e Tolstoj, noti in tutto il mondo, grandi poeti come Puškin e filosofi

originali come Vladimir Solov'ëv. Il problema non era più la Russia, ma la cultura nelle sue specificità e nei valori che proponeva, e proprio in questo, nella molteplicità dei suoi aspetti consolidati, il punto d'incontro unitario si diceva fosse venuto meno: la coscienza *sintetico-aprioristica* aveva oscurato la coscienza creatrice e la cultura divenuta ormai *un dato* aveva perso la radice vitale.

Il problema sociale e il problema politico erano da tempo venuti in primo piano e la cultura da più parti veniva accusata di essere una dimensione umana sterile, pensiero che si nutre di sé e non porta all'azione, la stessa scienza avrebbe dovuto ripristinare il contatto perduto con la natura. Queste idee, dopo la rivoluzione del '17, con l'instaurarsi del regime sovietico, rafforzandosi, divennero denuncia, e in poesia fu bandita la lirica, troppo soggettiva e intimistica, nei romanzi ogni altro intento che non fosse quello di sollecitare e rappresentare lo sforzo del popolo per conseguire la propria libertà nel comunismo. La scienza, poi, fu chiamata a recuperare quella materia che l'empiriocriticismo aveva dissolto (v. la voce *Lenin* di M. N. Greckij, M. A. Maslin, V. F. Timov) e si finì per ignorare «la gnoseologia come disciplina filosofica relativamente autonoma», ontologizzando lo stesso metodo conoscitivo dialettico, confluito «negli aspetti ontologici del pensiero e della conoscenza», come sottolinea V. F. Pustarnakov nel compilare la voce *Stalin*. Non a caso, perciò, l'argomento *materia*, soprattutto riguardo alla concezione di Lenin, è trattato anche nella estesa voce generale *Ontologia* [Ontologija], curata da V. L. Kuravcev e V. I. Kuraev. Un'ampia panoramica dell'evoluzione delle scienze naturali in Russia, a partire dalla fondazione dell'Accademia delle scienze a Pietroburgo nel 1725, è data dall'articolo *Filosofskie Voprosy estestvennyh nauk* [Problemi filosofici delle scienze naturali], curata da K. Ch.

Delokarov e A. T. Pavlov, dove è preso in esame anche il tema della materia, che alla fine del XIX secolo venne vista nell'ottica positivista. Ma, osservano gli autori dell'articolo, anche il materialismo trovò i suoi sostenitori già in quel periodo, e lo conferma lo storico del pensiero russo V. V. Zenkovskij. Essi ritengono che, con la condanna della teoria genetica (1948), a lungo osteggiata a favore del darwinismo, e con il rifiuto della cibernetica, definita una falsa scienza, lo sviluppo scientifico, come pure la ricerca in ambito filosofico-metodologico, in Russia furono bloccati per lungo tempo.

Al confine dei due secoli, però, la discussione era ancora vivace e coinvolgeva tutti gli ambiti culturali, senza che il dibattito sul rapporto tra teoria e prassi si esaurisse nella critica di natura sociopolitica. Se i giovani intellettuali degli anni venti-trenta del XIX secolo vedevano nella propria attività culturale la realizzazione di un compito sociale e un impegno politico, i giovani del secolo successivo si fecero portatori dell'idea della necessità del rinnovamento nelle strutture qualificanti di tutte le discipline, di tutte le forme in cui si era espresso lo spirito creatore dell'uomo, nelle quali avvertivano il peso di una rigidità ostile alla libertà creatrice propria dello spirito. Questa genericità progettuale tenne unite, come avvenne all'inizio del secolo precedente per i futuri slavofili e occidentalisti, forze divergenti anche all'interno di uno stesso movimento. A cavaliere tra i due secoli il problema investì la dimensione religiosa e con essa l'arte, per il riferimento al sentimento che, implicando in entrambi i casi la soggettività, sfuggiva a una precisa determinazione concettuale. L'accostamento della religione all'arte discendeva perciò dall'ampiezza dell'*inesprimibile* propria ad entrambe; *inesprimibile* veniva ad essere, infatti, non solo il sentimento, ma anche ciò da cui quel sentimento è ispirato, a cui la coscienza tende, senza poterlo catturare nella rappresentazione, sia

esso il *divino* o la *bellezza*, ma forse che la bellezza non fa parte del divino? Nel simbolismo della liturgia, nella solennità dei riti religiosi, nella fastosità degli addobbi dei luoghi di culto e nel racconto sacro dei dipinti non era difficile cogliere l'elemento estetico.

Vladimir Sergeevič Solov'ëv, riprendendo l'idea della *Bellezza salvifica*, cara anche a Dostoevskij, la interpretava nel senso che è attraverso essa e la verità (Sofia) che Dio attua il bene nel mondo. Per molto tempo questo pensatore fu considerato in Occidente il vero filosofo tra i diversi pensatori russi, non soltanto per l'originalità della sua dottrina, ma anche per la grande influenza che svolse sulla generazione contemporanea e successiva, sui poeti simbolisti e sui filosofi dell'emigrazione, i quali tutti ne rivendicarono in qualche modo la paternità. Nell'ampio articolo, organico e dettagliato, P. P. Gajdenko ne mette in luce la personalità e ne ricostruisce il pensiero, maturato nello studio delle correnti filosofiche sviluppatesi nell'antichità, e in tempi recenti in Occidente (neoplatonismo, Comte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), e sfociato nella personalissima elaborazione di una filosofia i cui concetti fondamentali vennero ripresi e utilizzati in contesti diversi, come il principio dell'*onniunità* (*vseedinstvo*) che Solov'ëv intese come assoluto e come divenire. Il che significa, osserva Gajdenko, «che l'assoluto non può esistere se non come realizzato nel suo altro», ossia nella creazione, pensata nell'ottica trinitaria, come creazione di Dio attraverso il Figlio (*Bogočelovek* [Diuomo]). Centrale nel pensiero di Solov'ëv sarebbe l'idea del divenire finalizzato al perfezionamento: l'uomo non è per natura perfetto, per perfezionarsi deve superare l'egoismo dell'affermazione della propria individuale identità. Lo stesso cristianesimo storico rivela nel *raskol* [scissione] della Chiesa, la sua imperfezione. In Cristo, invece, si ha la piena unità dell'umano e del

divino, e per umano si intende tutto l'uomo con le sue relazioni, come pensiero e come sentimento. Sulla base della concreta *integralità* fondata sul Cristo era pensata da Solov'ëv l'unione di arte e religione che influenzò fortemente i poeti simbolisti, ispirando loro l'idea del fine *teurgico* della creazione artistica, ma anche l'idea di una vera e propria *teurgia* sul piano dell'esperienza religiosa.

Il problema della religione fu affrontato anche dal punto di vista delle sue espressioni storiche in sedi specifiche. Ricordiamo soltanto che nel 1904 nacque a Pietroburgo il "gruppo dei 32", si trattava di sacerdoti pietroburghesi che avanzavano la richiesta di una riforma della Chiesa, e in questo godevano del tacito avallo del metropolita Antonij Vadkovskij. In conseguenza delle pressioni che giungevano da vari settori, non soltanto ecclesiali, l'imperatore concesse la libertà religiosa alle minoranze e l'anno seguente la possibilità di cambiare confessione religiosa ai cristiani di fede ortodossa. Sempre nel 1905 lo zar diede l'incarico di presidente della commissione preconciliare al metropolita di Pietroburgo, sebbene il vero Concilio fu convocato soltanto nel 1917. Questi provvedimenti avevano antecedenti nel dibattito di alcuni intellettuali, che già alla fine del secolo nella cerchia dei Merekovskij avevano cominciato a riunirsi privatamente per dibattere questioni riguardanti la religione e il suo rapporto con la cultura (sull'argomento è ben documentato il libro di Paola Manfredi, *Il neocristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901 -1903). Agli albori del dibattito modernista*, Milano, Mimesis, 2004). Nel 1901 l'allontanamento dalla Chiesa, ossia la scomunica di Tolstoj, suscitò un grande scalpore e offrì nuovo materiale ai dibattiti. Inizialmente sembrò che il principale motivo di irrigidimento della religione fosse la raggiunta saldezza nelle forme storicamente definite e dogmaticamente imposte

del cristianesimo, riassumibili nella recisa contrapposizione dello spirito alla *carne*. Il ripudio della carne significava il misconoscimento del valore dell'attività dello spirito che è alla base del processo culturale e in questa non volontà di rinnovamento nell'ambito delle Chiese si individuava la ragione dell'inadeguatezza della religione cristiana istituzionalizzata a rispondere proprio al bisogno spirituale dell'uomo contemporaneo.

Al sentimento religioso veniva riconosciuta una forza unitiva e aggregante della comunità nella tensione che è anche un certo grado di partecipazione al divino, sebbene la rappresentazione di Dio non sia mai la stessa per ciascun fedele. In un momento in cui con tanta forza si stava imponendo in Russia l'istanza sociale, il problema dell'individualità nella comunità religiosa si presentò in tutta la sua urgenza. Innanzitutto ci si chiese come la verità del sentimento potesse essere conservata in una forma istituzionalizzata, in secondo luogo, come nell'ambito del sentire comune potesse trovare spazio la voce individuale, e infine, ma soprattutto *al principio*, come alcuni dovettero riconoscere, in che modo dal sentimento indefinito fosse possibile passare a una forma che lo esprimesse, rendendosi così in qualche modo anche *comprensibile*. È questo il fondamento critico su cui crebbero le problematiche più specifiche e settoriali nel primo decennio del '900 in Russia.

La scarsa chiarezza critica che aveva portato non solo ad accostare, ma addirittura a unificare da parte di alcuni degli intellettuali russi la dimensione artistica e quella religiosa determinò anche la nascita delle due correnti opposte del *Bogoiskatel'stvo* [Ricerca di Dio], in cui si riconobbero, tra gli altri, anche Merežkovskij, Berdjaev, Bulgakov, Rozanov e del *Bogostroitel'stvo* [Costruzione di Dio] a cui aderì Gor'kij. Le voci relative nell'*Enciclopedia* sono curate rispettivamente da V. L. Kuravcev (*Bogoiskatel'stvo*) e da A. P. Poljakov

(*Bogostroitel'stvo*). Mentre le tematiche affrontate nelle diverse riunioni religioso-filosofiche, sono esposte nell'ampio articolo di S. M. Polovinkin *Filosofskie i religiozno-filosofskie obščestva* [Società filosofiche e religioso-filosofiche], dove si ricostruisce la storia delle Riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903), se ne menzionano i partecipanti e le discussioni più rilevanti.

L'ampia circolazione di idee dall'Occidente alla Russia e viceversa è attestata dalla partecipazione di Gor'kij e Plechanov, accanto a Merežkovskij, Nikolaj Maksimovič Minskij (pseudonimo di Vilenkin) e M. Novikov, al sondaggio proposto da F. Charpin sul «*Mercure de France*» del 1907 sul tema «Assistiamo a una dissoluzione o a una evoluzione dell'idea religiosa e del sentimento religioso?». Nell'articolo Gor'kij poneva alla base del progresso dell'uomo il sentimento religioso, di cui dava una definizione estremamente generica: «sentimento gioioso e fiero della coscienza di un legame armonico, che unisce l'uomo all'universo» («*Mercure de France*» 1907, p. 593, n. 236).

Nell'*Enciclopedia* a Gor'kij non è stata dedicata una voce specifica, ma è citato in altre voci, come: *Nietzsche in Russia* [Nicše v Rossii] di Ju. V. Sineokaja, e *Čechov* di A. P. Myslivčenko. Nella voce enciclopedica relativa a Nikolaj Maksimovič Minskij di L. A. Sugaj si possono cogliere i diversi aspetti della questione religiosa inserita nel contesto più ampio, storico-politico, che caratterizzò gli anni precedenti e immediatamente successivi alla rivoluzione. Minskij infatti fu molto vicino a Merežkovskij e al gruppo dei simbolisti, già nel 1884 aveva pubblicato l'articolo *Un'annosa controversia* [Starinnyj spor], considerato il manifesto del decadentismo. Nel 1890 pubblicò *Alla luce della coscienza* [Pri svete sovesti], in cui rivendicava il valore della coscienza individuale che l'orientamento *populista* con l'appello al sacrificio di sé dell'intellettuale, rischiava di dissolvere nello spirito della massa. Del termine simbolico

meon [non essere] egli fece l'espressione più adeguata a indicare tutto ciò che urge ai confini della coscienza, che tende alla definizione e costituisce la potenzialità della nuova coscienza creatrice. Nel 1905 pubblicava a San Pietroburgo *La religione del futuro* [Religija buduščego], in cui la sete ardente *delle cose sacre non esistenti* veniva posta alla base della futura religione che annullava tutte le differenze tra le diverse religioni storiche, ma il suo *meonismo* rimaneva un simbolo segnico, cui non corrispondeva alcun contenuto definito, simile, aggiungiamo, per certi versi ai simboli *geroglifici* di Plechanov, il quale mostrava una maggior consapevolezza critica. Non è un caso che il giovane Belyj, come ricorda Sugaj, lo proclamasse suo maestro.

Vogliamo aggiungere alla ricostruzione del pensiero di Minskij, dello stesso Merežkovskij e in generale del simbolismo religioso, alcune considerazioni. La *nuova coscienza religiosa* da essi invocata e *presentita*, si presentava con una radicalità che non consisteva tanto nel collocare il religioso nella dimensione del sentimento, quanto piuttosto nel riconoscere al sentimento il carattere fondativo della criticità. Il *pereživanie* [il vissuto profondo], l'*Erlebnis*, non è per loro un *contenuto* del pensiero ma il pensiero stesso nella sua globalità, era questa maniera di pensare che permetteva di unificare le vie religiosa e artistica. Perciò il tentativo di Merežkovskij e del suo gruppo di accostarsi alla Chiesa ufficiale nella speranza che potesse risolversi ad accogliere anche l'intellettuale con le sue peculiari esigenze culturali suona piuttosto come una contraddizione. La santificazione della cultura in cui speravano, non era in effetti una benedizione che potessero chiedere alla Chiesa, ma piuttosto l'esigenza di una liberazione da essa, dalla sua dogmatica e dalla sua censura.

Solov'ëv nello scritto sulla poesia di Puškin: *Il significato della poesia nelle creazioni poetiche di Puškin* [Značenie poèzii v stichotvorenijach Puškina], so-

steneva che l'autentica poesia puškiniana non era prodotto dell'intelletto [ne byla delom uma], ma dell'ispirazione che innalza l'artista a una sfera *sovra coscienza* [nadsoznatel'noj oblasti], dove può udire le parole divine [božestvennye glagoly] (V. S. Solov'ëv, *Literaturnaja Kritika*, Mosca, Sovremennik, 1990, p. 232). La creazione artistica, non era, perciò, per lui un fatto essenzialmente soggettivo, né poteva identificarsi totalmente con l'oggetto empirico. Tra i poeti simbolisti fu Aleksandr Blok a cogliere, soprattutto sul piano esperienziale, la lezione di Solov'ëv. Egli avvertì come la tensione e partecipazione a qualcosa d'inesauribile trascende i limiti dell'opera, che una volta realizzata resta una bellissima *krasavica-kukla* [bellezza-bambola], come egli la definì, e l'artista non sa che fare («*i ne znaju, čto delat'* [e non so che fare]») di essa una volta che l'ha prodotta (A. Blok, *O sovremennom sostojanii russkogo simbolizma* [Lo stato attuale del simbolismo russo], Pietroburgo, Alkonost, 1921; ried. Letchworth-Herts (Inghilterra), Prideaux Press, 1975, p. 16, 17). Essa unisce, è vero, autori e fruitori ma in maniera diversa, perché l'autore non è più lì con la sua estasi, mentre per il fruitore il sentimento che l'opera suscita, nella sua indefinibilità, sarà sempre uguale e sempre diverso. Aleksandr Aleksandrovič Blok è stato il maggior poeta dell'età simbolista, che ha portato nella sua poesia i grandi temi del pensiero di Solov'ëv, come quello dell'Eterno femminile, dell'armonia di Bene e bellezza, dell'Anima del mondo, come rileva L. A. Sugaj, estensore dell'articolo relativo, il quale osserva anche che «la filosofia, come sistema di costruzioni logiche, aveva scarsa attrattiva per il poeta». Tuttavia aderì al gruppo dei giovani simbolisti e partecipò alle loro discussioni sull'arte e la religione. In effetti, i giovani simbolisti, nutriti dell'idea di Dostoevskij che «la bellezza salverà il mondo», e del misticismo di Solov'ëv, coltivarono il mito della “Bellissima Dama”, facendo del simbolismo

una categoria estetico-religiosa. E mentre la discussione proseguiva riguardo al cristianesimo storico negli incontri religioso-filosofici di Pietroburgo negli anni 1901-1903, dove si avanzava da parte di Merežkovskij l'esigenza «di una nuova coscienza religiosa», gli esponenti della scuola poetica, costituitasi attorno a Valerij Brjusov (si veda la voce di V. È. Molodjakov), definitisi "simbolisti", vedevano nell'arte il principio del rinnovamento della cultura nello spirito creatore. Nel 1906, subito dopo il fallimento della prima rivoluzione, Merežkovskij pubblicava a Pietroburgo, per l'editrice "M. V. Pirožkova", il suo *Prorok russoj revoljucii* [Un profeta della rivoluzione russa], in cui l'anima decadente di Dostoevskij, scissa nelle due facce, del principe Myškin e di Kirillov, veniva eletta a simbolo della realtà profonda dell'uomo, e insieme di un preciso momento storico, quello della Russia lacerata, alle soglie della rivoluzione. La resurrezione, ossia il superamento dell'angoscia della scissione, era per Merežkovskij un fatto di coscienza e non poteva essere che individuale (nel silenzio), solo successivamente poteva proporsi sul piano sociale. Decadenza e resurrezione venivano dunque lette come le due facce di un'unica realtà, e il futuro, maturando nel segreto (o silenzio) della coscienza individuale, nasceva, anziché da un progetto comune, dalla comunanza fortuita del sentimento, da una fratellanza non programmata. Analoga era la posizione di Zinajda Gippjus, per la quale il vero simbolismo non poteva essere che religioso, e a Herzen, che esortava a cercare l'unità tra gli uomini, sulla base di fini prossimi, rispondeva che l'unione non è creata da un fine prossimo, né da uno remoto, bensì «dal fine ultimo» ossia nella visione religiosa del regno dei Cieli (Anton Krajnij [Z. Gippius], *Literaturnyj dnevnik 1899-1907* [Diario letterario 1899-1907], San Pietroburgo, Izdanie M. V. Pirožkova, 1908, p. 345). Zinaida Nikolaevna Gippjus, moglie di Merežkovskij, fu profondamente avver-

sa a ogni compromesso con la rivoluzione, e il suo giudizio negativo si riverberò anche su V. Brjusov, A. Belyj e A. Blok, che pur avendo condiviso gli ideali di una cultura libera, religiosa, creativa espressi negli interventi alle riunioni religioso-filosofiche, non solo erano rimasti in Russia, ma avevano prestato il loro contributo culturale al nuovo regime. Nell'*Enciclopedia* manca la voce specifica di questa intellettuale, moglie e ispiratrice di Merežkovskij, ma è ricordata in molte altre voci, sia personali (*Rozanov, Minskij, Merežkovskij*, articoli di: S. R. Fedjakin, L. A. Sugai, V. N. Žukov), sia generali, come *Ničške v Rossii*, articolo di Ju. V. Sineokaja, e soprattutto in *Novoe religioznoe soznanie* [La nuova coscienza religiosa], articolo di V. L. Kuravcev e in *Russkij duchovnyj renessans* [Il rinascimento spirituale russo] articolo di A. A. Ermičev. Gli autori delle voci si richiamano anche al giudizio e alla memoria di Berdjaev che condivise l'impegno per una rinascita della coscienza religiosa, anche se di questa rinascita si ebbero sfumature e orientamenti diversi, come attestano le molte denominazioni che gli stessi aderenti all'indirizzo generale si diedero: *neochristjanstvo* [neocristianesimo], *novyj idealizm* [nuovo idealismo], *mističeskij realizm* [realismo mistico], *transcendentnyj individualizm* [individualismo trascendente].

Nel suo libro di memorie *L'inizio del secolo* [Načalo veka], uscito a Leningrado nel 1933, Andrej Belyj, riconosciuto dai suoi amici come il *teorico* del simbolismo, ricorda come la coscienza di essere simbolisti fosse sorta nel gruppo dal raffronto con i *decadenti*, i quali avvertivano il tramonto della vecchia cultura come il proprio tramontare, mentre *simbolisti* essi si definirono perché si sentivano capaci di rinnovarsi (*Načalo veka*, Mosca-Leningrado, Gosizdat chudožestvennaja literatura, 1933, pp. 111-112; seconda edizione Chicago, Russian Language Specialties (Russian Study Series, 61), 1966). Per

comprendere quanto fosse forte l'aura mistica in cui si formarono i giovani intellettuali tra la fine dell'Ottocento e i primi del '900 basti pensare al fatto che il nome Andrej Belyj con cui è comunemente ricordato, fu scelto da Boris Nikolaevič Bugaev, per il suo significato simbolico, *belyj* significa infatti bianco e richiama il passo 2:17 dell'Apocalisse che recita: «al vincitore darò nasosta manna, e gli darò una pietruzza bianca sulla quale è scritto un nome nuovo che nessuno conosce se non colui che lo riceve». Col *nuovo* nome Belyj si definiva *predestinato* alla lotta, la sua scelta consisteva nell'aderire a questa predestinazione, ossia al suo destino di artista, creatore, *nella* libertà, della propria libertà. Alle origini della coscienza simbolista egli poneva la paternità di tre filosofi: Kant, Schopenhauer, Nietzsche. Essi costituivano la prefigurazione e l'esemplificazione dei tre aspetti della crisi dell'epoca: il sentimento della decadenza, l'ansia di una ricostruzione libera da ogni presupposto dogmatico e programmatico, il senso tragico della dicotomia tra pensiero e vita.

Nel saggio *Il simbolismo come concezione del mondo* [Simvolizm kak miroponimanie], uno scritto dei primi anni compreso nella raccolta *Arabeski* del 1911, egli spiegava come la crisi della metafisica, giunta a chiarezza con Kant, avesse prodotto il pessimismo di Schopenhauer nel suo duplice volto, da un lato l'orrore dell'esistenza, dall'altro la sua illusorietà. Giunto a questa consapevolezza, l'uomo non poteva più immergersi nella vita, non gli restava altro che contemplare la *propria* tragicità, ed era questa l'eredità che Schopenhauer lasciava a Nietzsche, il quale avrebbe superato l'antinomia schopenhaueriana di volontà e rappresentazione con l'affermazione dell'individualismo. Belyj in un primo momento vide nella ragione kantiana, creatrice della scienza, liberata dall'impaccio della metafisica, l'antecedente della ragione critica nietzscheana, raffigurata nell'allegoria del viandante, che nel suo cammino si

volge con attenzione alle cose, sapendo, tuttavia, che non ci sarà un punto fermo su cui posare. Ma era, questa, una via senza mete, senza compiti, senza futuro. Occorreva uscire dall'individualismo senza sbocchi, ritrovare una comunanza non fortuita ma voluta e realizzata. L'ambiguità di una tale posizione doveva emergere alla riflessione, e già prima del 1910, che segna, sia pure convenzionalmente, la fine del movimento, le polemiche dei diversi membri mettevano in luce problemi e divergenze. Nel 1908 sulla rivista «Vesy» [«La bilancia»], come replica ad un articolo di Belyj uscì, di Vjačeslav Ivanov *Estetica e professione di fede* [Èstetika i Ispovedanie], in cui l'autore chiariva la propria concezione del mito che, crescendo dal simbolo, rinvia alla forza elementare del popolo. E nel preannunziarsi di un'arte corale del popolo scorgeva la via d'uscita dall'individualismo. Questa, però, era la via del futuro, in cui si sarebbe dovuta sviluppare quella coscienza collettiva che sola poteva dare origine al mito, ma che ancora non era comparsa, né si poteva sapere quando questo sarebbe accaduto (la voce *Ivanov* è curata da V. M. Tolmačev; in italiano una buona ricostruzione del pensiero di Ivanov è la monografia di Maria Candida Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Milano, Vita e Pensiero, 1997). Ci si rendeva conto che la condivisione e la comunicazione necessitava di una qualche forma determinata in cui il sentimento immediato e indeterminato si facesse strada verso una coscienza capace di esprimerlo in libertà, con un atto teurgico sempre rinnovato e non in formule fisse desunte da una tradizione, in concetti e astratte teorie.

Alla fine del suo scritto del 1909 *Èmblematika smysla. Predposylki k teorii simbolizma* [L'emblematica del senso. Premesse alla teoria del simbolismo] egli faceva il consuntivo del fervore di ricerca del movimento: «Ogni arte è

simbolica: la presente, la passata, la futura. Qual è il senso del simbolismo a noi contemporaneo? Cosa ci ha detto di nuovo? Nulla». E distingueva chiaramente tra la dimensione psicologica del sentire e quella artistica del simbolizzare, rivendicando l'indissolubile unità del simbolo, in cui non si può distinguere l'elemento soggettivo, oggettivo e logico razionale: il simbolo «è ciò che è» (Andrej Belyj, *Simvolizm, Nachdruck der Ausgabe Moskau 1910*, Monaco di Baviera, Wilhelm Fink Verlag, 1969, p. 143; tr. it. di Angiola Aloisio in *Saggi sul simbolismo*, a cura di A. Dioletta Siclari, Parma, Zara, 1987, p. 142). Così egli ontificava il simbolo, attribuendogli nello stesso tempo una funzione ermeneutica, lo considerava, infatti, il *metodo* con il quale riportare a unità una molteplicità. Analogamente con valore ermeneutico, verrà usato da Karsavin il principio dell'unitotalità [vseedinstvo] che nella sua profondità ontica è il divino. Nell'ambito dei simbolisti Belyj è la figura con la maggiore sensibilità filosofica.

Nell'articolo Belyj sull'*Enciclopedia* È. I. Čistjakova, che cura anche l'ampia voce *Simvolizm*, ne sottolinea l'impegno sul piano culturale «per la trasformazione spirituale della vita», ricordando che fu presidente dell'associazione filosofica, a Mosca, e successivamente a Berlino (1921-1922), e presidente del reparto teorico dell'Istituto delle scienze teatrali a Pietroburgo (1920). Il simbolismo aveva due anime, una decadente e l'altra costruttiva, ma neppure a quest'ultima riuscì di trovare nella forma artistica del simbolo, produttore di miti, quella via dell'unità di vita e cultura che veniva auspicata come libertà che rinnova continuamente le sue realizzazioni. Soltanto Belyj, tra i simbolisti, comprese che occorreva riconquistare una forma espressiva *linguistico-generalizzante* che garantisse una comunicabilità pur conservando la concretezza del contenuto psicologico esperienziale, e si sforzò di cogliere

nell'origine della parola il *sensu* del significato, rifacendosi ad A. A. Potebnja, ma doveva accorgersi che questo non lo portava oltre la *forma* coscienziale della comunicazione e comunicabilità. Con questo si superava l'individualismo psicologistico, ma non si usciva dalla comprensione della struttura della coscienza. Occorreva recuperare all'interno di questa *attività* strutturale della coscienza *creatrice* e *debitrice* tutto il patrimonio culturale di cui essa è solo in un certo senso creatrice e solo in un certo senso debitrice. La produzione di Belyj *dopo* il simbolismo, con *L'inizio secolo* [Načalo veka], *Tra due rivoluzioni* [Meždu dvuch revoljucijach], *Sul limitare di due secoli* [Na rubeže dvuch stoletij], *Perché sono stato simbolista e non ho cessato mai di esserlo in tutte le fasi del mio sviluppo teorico e artistico* [Počemu ja stal simvolistom i počemu ja ne perestal im byt' vo vsech fazach moego idejnogo i chudožestvennogo razvitija], si può considerare un esercizio ermeneutico col quale l'autore misura il crescere del proprio io sul patrimonio storico culturale dell'epoca. Da un lato la coscienza individuale non può obiettivarsi solo formalmente, deve avere un contenuto che nella prospettiva ermeneutica-simbolica, unico strumento della coscienza, pone in primo piano l'io, il suo arricchimento e la consapevolezza di questo. Dall'altro, lo stesso contenuto storico culturale risulta *comprensibile* sulla base di questa coscienza soggettivo-obiettivizzante. Non è questo il luogo per affrontare il discorso sull'ermeneutica *biografica* di Belyj e la sua vicinanza alla concezione di Diltey sottoposta a critica da Ricoeur, argomento, del resto, già trattato da me in un articolo specifico (A. Dioletta Siclari, *Simbolo ed ermeneutica nelle memorie di A. Belyj*, in «Russica Romana», vol. VII, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. 83-104), il richiamo nasce dal fatto che su questa via, con maggior consapevolezza critica e con maggiore, direi, professionalità filosofica, si mosse Gustav Gustavovič Špet.

Questi, non muove dal simbolismo bensì dalla critica a Kant e dal procedimento di Husserl, nel quale trova il fondamento per una filosofia positiva che si sviluppi attraverso l'ermeneutica. Anche Špet ricorre alla forma interna della parola, per primo proposta da Potebnja e ripresa da Belyj, ma con la distinzione di un nucleo centrale, che costituisce la zona della generalizzazione, e una periferia psicologico-soggettiva. Indubbiamente l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia di matrice humboltiana è molto originale, ma V. G. Kuznecov, autore del bell'articolo, chiaro e pertinente *Germenevtičeskaja fenomenologija* [La fenomenologia ermeneutica], relativo all'esperimento di Špet, mostra qualche dubbio sul risultato:

La fenomenologia ermeneutica e la filosofia positiva di Špet pretendevano di essere la nuova giustificazione della filosofia teoretica. Quanto fossero fondate queste pretese è difficile giudicare, poiché le concezioni fondamentali generalmente si realizzano nelle polemiche, nelle discussioni, sono precisate e modificate dall'autore, sono accolte o rifiutate dalla comunità scientifica. Per la filosofia di Špet era stato prestabilito un diverso destino: la quasi totale dimenticanza e ignoranza, per motivi ignoti a lui e alla comunità scientifica. In pratica le opere di Špet non videro la pubblicazione per sessant'anni, una quantità di manoscritti, lettere e documenti sono rimasti chiusi negli archivi.

Del corso di studi accidentato di Špet, della sua drammatica fine con la fucilazione, delle sue pubblicazioni e dello sviluppo del suo pensiero informano due articoli di I. M. Čubarov, uno intitolato alla persona (*Špet*), l'altro alla prima opera del suo percorso fenomenologico *Javlenie i smysl* [Fenomeno e senso]. Da essi si apprende che i primi studi di Špet riguardarono le discipline fisico matematiche e che solo dopo due anni di interruzione per condanna al carcere, motivata dalla partecipazione ad associazioni rivoluzionarie, furono ripresi, ma rivolti alla filosofia. Čubarov dà un'organica visione del suo pen-

siero nella sua maturazione dall'influenza husserliana a una posizione personale raggiunta attraverso una critica *costruttiva* della filosofia russa. La prima opera monografica *Problema pričinnosti u Juma i Kanta* [Il problema della causalità in Hume e Kant], 1907, mostra come già l'attenzione dello studioso fosse orientata a precisare i rapporti tra la coscienza e la psiche. Nel 1910 a Göttingen seguì i corsi di Husserl, che gli fornirono anche la chiave per accostarsi con atteggiamento critico alla filosofia russa. Con lo scritto *Javlenie i smysl* [Fenomeno e senso] (1914) l'autore si propose di analizzare l'opera di Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* del 1913. Špet aveva già chiaro in quest'opera, secondo Čubarov, il problema centrale che lo avrebbe accompagnato negli sviluppi ulteriori del pensiero: «il problema dell'essere della stessa coscienza e dei sensi che essa forma [o bytii samogo soznaniija i obrazovannyh im smyslov]». Questo problema, rileva Čubarov, lo interessava non tanto dal punto di vista formale, quanto piuttosto nelle sue implicazioni storico sociali nella parola e nella cultura. La sua tesi di dottorato *Istorija kak problema logiki* [La storia come problema di logica] ne sarebbe l'esempio concreto. Qui la storia non è intesa né come un processo naturale, né come una costruzione della nostra ragione, ma come «una realtà progettuale *sui generis* che si forma nell'esperienza culturale dell'umanità e può essere compresa interamente solo in particolari atti ermeneutici della specifica logica dialettica della coscienza». L'esigenza di cogliere anche il momento *produttivo* del pensiero, la struttura e le varie forme della coscienza nel suo carattere sociale lo spinse da un lato verso Hegel e dall'altro verso l'ermeneutica di Dilthey. L'articolo è ampio e ben documentato dal ricorso alla bibliografia del filosofo. (In Italia Špet è stato studiato e alcune sue opere tradotte da Michela Venditti, di cui ricordiamo la traduzione con saggio intro-

duttivo *La forma interna della parola*, Milano-Udine, Mimesis, 2015). Kant è una presenza imprescindibile in tutto il pensiero della prima metà del '900, e soprattutto è evocato per rifiutarne la distinzione fenomeno - noumeno e riguadagnare in qualche modo l'unità e la concretezza dell'esperienza. Della presenza kantiana alla riflessione dei pensatori russi ricostruiscono i percorsi e le influenze A. I. Abramov e L. A. Suslova nella voce *Kant v Rossii*, ma la maniera peculiare con cui gli intellettuali si servirono del pensiero del filosofo tedesco nella prima metà del XX secolo, è messa in luce dall'interessante lavoro di Julija Melich, dal titolo provocatorio e intrigante: *Irracional'noe rassirenje filosofii Kanta v Rossii* [La diffusione irrazionale della filosofia di Kant in Russia], che non troviamo citato nell'*Enciclopedia*. L'autrice, professore di filosofia all'Università di Mosca, specialista di Karsavin, e curatrice per l'*Enciclopedia* del 2020 anche della ricca e articolata voce *Issledovanija russkoj filosofii v Germanii* [Studi sulla filosofia russa in Germania], ha anche contribuito alla citata opera collettanea, diretta da M. A. Maslin, *Russkaja filosofija za rubežom: istorija i sovremennost'*, con un lungo articolo: *Vie e destini della filosofia russa in Germania* [Puti i sud'by russkoj filosofii v Germanii], Mosca, Knorus, 2017, pp. 74-121. Con il termine *irrazionale* Julja Melich si riferisce a quegli studiosi che agli inizi del XX secolo, si volsero a Kant nella convinzione che per comprenderlo occorresse superarlo, come sosteneva W. Windelband (pp. 7 e 64 e ss.). Essi intesero superare la scissione tra mondo della libertà e mondo della necessità, tra dimensione etico-metafisica e dimensione scientifica, che i posteri attribuirono appunto a Kant, cercando una sintesi tra un sapere argomentato e l'ispirazione del vissuto interiore [pereživanie], quindi, in una direzione *irrazionale*, sul piano del sentimento e dell'intuizione, in cui ritenevano che l'Assoluto si potesse manifestare alla coscienza individuale - empirica, e da cui trassero

anche il criterio di validità dello stesso discorso filosofico. La difficoltà implicita nell'intento di ritrovare nell'ambito del vissuto quello che sfuggiva alla dimensione razionale, è attestata dalle vie diverse imboccate dai vari filosofi, che sfociarono ricorda la studiosa, in un misticismo vuoi religioso, vuoi artistico. Nel 1910 usciva la rivista «Logos», dove veniva accentuato il ruolo fondamentale della sintesi filosofica che, secondo la redazione nell'articolo introduttivo, avrebbe dovuto essere il fine e non il punto di partenza delle ricerche culturali e dove si sosteneva che solo la sintesi filosofica è in grado di trasformare «l'unità originaria dei vissuti irrazionali nell'idea di un unico sistema scientifico» («Logos» 1910, I, pp. 5-6). Nella rivista era sottolineato il carattere sovranazionale della filosofia, la sua importanza e il suo significato in quanto teoresi, la sua autonomia rispetto allo stesso valore della nazionalità, sebbene l'uscita del periodico in diverse lingue manifestasse l'attenzione per il pensiero maturato nei contesti nazionali. Sergej Iosifovič Hessen nel suo saggio *Mistika i metafizika*, apparso nel primo numero di «Logos», mette in luce le due tendenze «quasi del tutto contrapposte» del pensiero contemporaneo. Da un lato l'ampliamento dell'ambito della ragione fino all'attingimento della filosofia pura. Dall'altro lato la tendenza «iniziata da Fichte» e sfociata nell'inserimento nel pensiero filosofico del momento irrazionale, rinvenibile non soltanto nel pragmatismo, ma anche in pensatori come Husserl, e Rickert, nella cui filosofia «la realtà irrazionale» e «il contenuto irrazionale» del pensiero giocherebbero un ruolo importante. Hessen si proponeva di condurre nel suo articolo un'analisi sistematica del problema «dell'irrazionale [pereživanie]», approfondendo il nesso esistente con il problema della mistica e della metafisica («Logos», 1910, I, p. 118). E non è un caso che il saggio di Stepun *Tragedija tvorčestva* [La tragedia della creazione] sempre nel primo numero di «Logos»

sia dedicato al romantico Schlegel. L'elemento irrazionale, il *pereživanie*, sia esso momento religioso oppure artistico, sostiene la Melich, non è espunto dalla filosofia da parte dei neokantiani, anzi è un tema al quale essi ritornano in vari modi anche nella loro maturità; non a caso ella definisce «Logos» «simbolo di unità e pomo della discordia» (p. 55). L'autrice segue l'evoluzione del loro pensiero anche dopo la rivoluzione, e giunge alla conclusione che la filosofia kantiana aveva generato la convinzione che la realtà fosse il frutto dell'attività conoscitiva dell'uomo, da cui egli derivava la possibilità di ricostruirla secondo le sue rappresentazioni del dovere, dell'utile e del perfetto. In realtà, questa costruzione si risolse o in una molteplicità di maschere e incerte parvenze o affondò nelle oscure profondità della mistica, dissolvendo così la realtà stessa (p. 306). Certo, - precisa la Melich - il neokantismo di Baden, per il quale il tema (o problema) della vita e del *pereživanie* sono inseparabili da quello della cultura, e che poneva al centro della riflessione l'attività umana, creatrice della multiforme realtà dei valori, era più affine, rispetto alla scuola di Marburgo, alla tradizione del pensiero russo che si richiamava all'idea del sapere integrale di Kireevskij, e rispondeva maggiormente all'istanza religiosa di molti pensatori che si ispiravano al principio del *vseedinstvo* [unitotalità] di Solov'ev (pp. 21-23). Nell'*Enciclopedia* le voci *Gessen* [Essen] *Sergej Iosifovič* e *Stepun Fedor Avgustinovič* sono curate rispettivamente da V. V. Sapov e A. A. Ermičev.

Nel riportare alcune delle linee di fondo dell'interpretazione di Julja Melich, ho voluto mostrare quanto fosse estesa l'idea della possibilità di una ricostituzione della cultura su nuove basi, in grado di dare spazio alla coscienza individuale, ad essa riconducendo anche il problema sociale. Sebbene lo stesso Belyj nelle sue memorie ormai negli anni '30 confessi di non condivi-

dere più molte delle idee dei suoi scritti sul simbolismo, tuttavia bisogna riconoscere che le discussioni relative alla funzione ermeneutica e gnoseologica del simbolo lasciarono traccia nei pensatori dell'emigrazione più noti e apprezzati in Occidente. Il simbolo non è per questi pensatori un segno, ha una dimensione ontologica. Basti pensare all'idea che ne ebbe Pavel Aleksandrovič Florenskij, una delle personalità più ricche e profonde di quella stagione della Russia, che muovendo dal simbolo numerico, nell'ambito dei suoi studi matematici, ne scoprì la valenza ontologica e si spinse a cercarne conferma indirizzandosi agli studi filosofici e alla lettura di Platone. L'ampiezza delle sue competenze in ambito scientifico, tecnologico, filosofico, l'originalità del suo pensiero e la tragicità della sua sorte sono ben messe in luce dalla voce relativa, curata dall'igumeno Andronik (Trubačev) e da S. M. Polovinkin.

Interessante è anche la funzione svolta dal simbolo e dal mito nell'ermeneutica e nella gnoseologia di Karsavin che, rifiutando alla ragione argomentativa la capacità di cogliere il reale, sia come interiorità soggettiva, sia come Assoluto, si rifaceva al simbolo, certamente nella sua valenza ontologica, ma non disdegnava neppure di utilizzarlo nel suo significato segnico. Non solo il principio del *vsedinstvo* [onniunità o unitotalità], eredità di Solov'ëv, condiviso da molti intellettuali, come Berdjaev, Frank, Bulgakov, Florenskij che sentivano fondamentale il problema religioso, ma lo stesso concetto di personalità [ličnost'] è usato da Karsavin in funzione simbolica.

La *ličnost'* non è solo dell'uomo, di cui esprime «il saldo sistema delle qualità intellettuali, socio-culturali volitive e morali», come si esprimono i curatori della voce *Ličnost'*, A. G. Myslivčenko e P. P. Apryško. Karsavin la riferisce anche alle società, ai complessi famigliari, e persino alle teorie. Dunque il personalismo viene ad avere nella sua filosofia una funzione sintetico-

operativa, dove il momento individuale e molteplice conserva la sua identità perché unitiva non è una qualche *essenza* che emerga nel concetto (ad esempio *società*), ma una forza attiva, quella sì, unitiva e operativa perché è spirito. Nel rapporto tra le persone della Trinità questa forza è appunto l'Amore, ossia lo Spirito che costituisce la riconciliazione, il ritorno, l'unione dopo la scissione Padre-Figlio.

Julja Melich, in una sua monografia sul *personalismo* in filosofia, analizza nei vari aspetti la concezione della *simfoničeskaja ličnost'* [personalità sinfonica], in cui Karsavin avrebbe integrato, in maniera originale, la tradizione *personalistica* assimilata anche da altri filosofi a lui contemporanei. L'uomo singolo, per Karsavin, deriverebbe la sua determinazione, e quindi la sua personalità, dall'essere individuazione di una personalità superiore, *superindividuale*, sociale o sinfonica, perché – spiega Julja Melich – secondo Karsavin «La personalità individuale è indeterminata e astratta fuori del rapporto con la personalità dell'altro» (Ju. B. Melich, *Personalizm L. P. Karsavina i evropejskaja filosofija* [Il personalismo di Karsavin e la filosofia europea], Mosca, Progress-Tradicija, 2003, p. 262). E questa consapevolezza costituisce nella persona individuale la tensione verso la personalità superiore. Ma, osserva la studiosa, il fatto che la persona sia determinata tramite l'alterità sociale dà fondamento alla critica che quest'ultima ne sia anche un limite. Questo costituirebbe perciò un difetto nella teoria di Karsavin: il filosofo avrebbe dovuto elaborare con maggior chiarezza la struttura dell'autocoscienza e della personalità sociale. Nello stesso tempo, aver affermato che la persona è un'indissolubile unità spirituale-corporea, permetterebbe all'autore di entrare a buon diritto «nel discorso filosofico contemporaneo relativo al “volto dell'altro” [o like drugogo], iniziato da Levinas e divenuto sempre più seducente ai nostri

giorni» (*ibid.*, pp. 263-264). La studiosa sottolinea in questo modo, e a ragione, una sorta di anticipazione, nel pensiero del filosofo russo, di una filosofia che proprio nell'altro trova la dimensione della responsabilità.

Del resto, l'ermeneutica del simbolo che sfocia nel mito è ampiamente sfruttata da L. P. Karsavin. La nascita della coscienza della responsabilità morale nei confronti dell'altro, che in senso assoluto e perfetto è Dio stesso, è da lui espressa attraverso il mito della *chiamata*, con cui Dio invita l'uomo a nascere, ossia a farsi divino. Si tratta non di una modifica formale, ma di un ripensamento della creazione così come viene proposta nel mito biblico di Adamo, creato perfetto e decaduto per una sua colpa. Ma come può un essere perfetto diventare imperfetto? Si chiede Karsavin, e la sua riflessione lo porta a concludere che l'uomo non è un essere libero per la sua nascita *naturale*; questo vuole esprimere il mito della chiamata. La libertà, infatti, non è una scelta tra due o più possibilità, in questo senso anche l'animale può esser detto libero. Libertà è autorealizzazione nello spirito, e nascere significa *accettare* di farsi responsabile di come essere nel mondo, se animale o uomo, dunque di farsi responsabile della propria creazione. Perciò non si *nasce* una volta per tutte, la libertà, come ogni uomo sperimenta, non è una condizione statica, ma dinamica, una consapevolezza tormentosa, una responsabilità enorme, e invece del *sì* l'uomo risponde alla chiamata con un *piccolo no*. Dunque non un peccato di origine del mitico Adamo, in realtà ogni uomo è un Adamo che per suo conto dice quel piccolo no alla vita vera, alla vita dello spirito, ossia alla vita della piena personale responsabilità, che è sempre insieme sacrificio di sé. Il dramma dell'uomo è simbolizzato nel duplice volto della Sofia, terrena e celeste, nelle figurazioni del linguaggio metaforico, come il *giullare* [šut], il *piccolo no* [malenkoe ne], nelle allegorie della morte-vita e della vita-morte.

Karsavin, bisogna riconoscere, non fu compreso, si disse a causa del suo carattere, ma questo è certamente un fatto secondario, dal momento che fu anche tacciato di eresia; non fu compresa proprio la simbologia mitica e la sua funzione ermeneutica, e non si vide quanto essa riflettesse l'insegnamento paolino e giovanneo.

Nelle assonanze e consonanze dei filosofi russi dell'emigrazione si avverte l'eredità del pensiero di Vladimir Solov'ëv, ma anche delle loro animate discussioni nelle società filosofiche e religioso-filosofiche. Nel 1997 a S.Pietroburgo, per l'editrice "Russkogo Christianskogo gumanitarnogo Instituta" e a cura e con un saggio di postfazione di A. A. Ermičev (*Vvedenie v bogopoznanie po S. L. Franku* [Introduzione alla conoscenza di Dio secondo Frank]), uscì l'ultimo libro di Semën Ljudvigovič Frank *Real'nost' i čelovek* [La realtà e l'uomo] concluso nel 1949, un anno prima della morte dell'autore, ma pubblicato soltanto nel 1956 a Londra. Il libro può essere considerato la sintesi del pensiero di Frank, maturato attraverso la riflessione di una vita difficile, densa di dolorose esperienze. L'autore confessa l'affinità ideale con Solov'ëv, riconoscendosi debitore di Platone e della sua discendenza, Plotino e Cusano, e con il suo scritto intende giustificare la propria convinzione «dell'inscindibile legame tra l'idea di Dio e l'idea dell'uomo», ossia «dell'idea della *Dioumanità*», che costituirebbe «il senso stesso della fede cristiana» (pp. 4-5). Sulla base di questa inscindibilità egli critica la civiltà occidentale che avendo operato la scissione si è votata al disordine e alla tragicità.

Nell'introduzione l'autore ammette che nel corso degli anni il suo pensiero si è evoluto e ha subito dei mutamenti, ma sostiene di essere rimasto fedele alla sua iniziale «intuizione dell'essere come super-razionale onniunità [intuicija bytija kak sverchracional'nogo vceedinctva]» (p. 4). Eppure, in qual-

che modo questo scritto sembrerebbe essere una legittimazione del pensiero critico, anche quando vuole spingersi dentro il mistero dell'essere, che pure resta inattingibile, ed egli sentiva il bisogno di giustificarlo. «Dall'idea fondamentale della Dioumanità, così come la concepisco io, – scriveva – discende la combinazione di una realistica consapevolezza dell'imperfezione dell'essere empirico e perciò della tragicità della condizione della persona umana nel mondo, con la percezione metafisica dell'essere come onniunità armonica, che ha il suo fondamento primario nello Spirito assoluto e nell'assoluto Sacro» (p. 5). E prevedeva che per questa sua medietà il suo libro non sarebbe stato apprezzato né da coloro che pongono al primo posto l'autorità della tradizione religiosa, né da quelli che si affidano a un pensiero puramente razionale. Probabilmente riaffiorava in lui l'eco della polemica con Ern a proposito del modo di intendere il *Logos*.

Vladimir Francevič Èrn nel 1911 pubblicò per la casa editrice "Put'" una raccolta di saggi e testi di conferenze apparse precedentemente su riviste, intitolandola *Bor'ba za Logos* [Lotta per il Logos]. Nell'introduzione chiariva il senso che egli attribuiva al termine: «Il *Logos* è l'unità più profonda e radicale di colui che comprende [postigajuščego] e del compreso [postigaemogo], l'unità del conoscente [posnajuščego] e di quel senso obiettivo che viene conosciuto [kotoryj poznaetsja]» (*Bor'ba za Logos. Opyty filosofskie i kritičeskie* [Lotta per il Logos. Saggi filosofici e critici] in V. F. Èrn, *Sočinenija* [Opere], Mosca, Izd. Pravda, 1991, p. 12). Questa unità sarebbe stata colta inizialmente dalla filosofia greca e successivamente il cristianesimo l'avrebbe portata a un livello di conoscenza più profondo ed esperienziale. Ma, sosteneva Èrn, lo spirito del tempo e della maggioranza si rivela sempre contraria ad accogliere la verità misteriosa dell'*incarnazione del Verbo*, di qui la necessità della lotta da parte di

chi, come lo stesso Èrn, si definisce cristiano. A questa impostazione Frank obiettava che il *Logos* dell'antichità ellenica è una forza logico-metafisica impersonale e perciò non poteva essere identificata con il *Logos* cristiano personale. La polemica si sviluppava anche su altri piani, con accuse e risposte, Frank aveva criticato l'orientamento *nazionalistico* della filosofia di Èrn con l'articolo *O nacionalizme v filosofii* [Sul nazionalismo in filosofia], uscito nel settembre 1910 su «*Russkaja Mysl'*», cui Èrn rispondeva che l'articolo di Frank non aveva un carattere critico ma pubblicistico (V. F. Èrn, *Sočinenija*, p. 109). La polemica, nei dettagli, è ricostruita da Èrn in *Kul'turnoe neponimanie. Otvet S. L. Franku* [Una incomprensione culturale. Risposta a S. L. Frank]. Una ricostruzione della biografia, dell'attività e del pensiero di Èrn è condotta per l'*Enciclopedia* da O. B. Marčenko, il quale di quel pensiero rileva anche le difficoltà.

Riflettendo su ciò che unificava questi diversi pensatori, si può concludere che tutti cercavano il divino, vuoi nell'arte, vuoi nella religione, e tutti avvertivano l'inadeguatezza della ragione, per questo scopo si servirono del simbolo, del mito, dell'allegoria, e nello stesso tempo sentivano di non poter rinunciare alla ragione. Che questa non sia una peculiarità della filosofia russa, ma la profondità teoretica di ogni filosofia che si esprime sempre in un linguaggio storico, lo dimostra sia la vicinanza di questi pensatori della stessa epoca e dello stesso ambiente culturale, le cui idee fondamentali sono tra di loro riprese con varianti personali, tanto che si è portati a parlare di influenze, di eredità, ma forse sarebbe più corretto dire che è il problema stesso, o meglio, l'impostazione del problema, che suggerisce un certo tipo di conclusioni. Infatti, un problema filosofico generalmente non si impone alla coscienza nella sua astrattezza, ma emerge da un contesto personale e storico con ur-

genza *teoretica*, immettendo, così, in quella problematica l'*angolazione* personale, il personalissimo punto di vista del ricercatore. Un esempio concreto di questa interpretazione si può riscontrare nel pensiero della maturità di Pareyson riportato di seguito.

Nel 1985 sul primo numero di «Annuario Filosofico», usciva il saggio *Filosofia ed esperienza religiosa* di Luigi Pareyson. Indipendentemente da ogni riferimento a pensatori russi, egli esponeva il proprio punto di vista sull'argomento e giungeva a conclusioni che richiamano, per notevole affinità, le problematiche e le soluzioni prospettate dai pensatori russi di tendenza religiosa. Nella conclusione del suo articolo, riepilogando il problema, egli sintetizza in questi termini la propria posizione: tra il Dio dell'esperienza religiosa e il Dio della filosofia si riscontra un'opposizione, mitigata soltanto dall'idea che anche nell'ambito della filosofia, non quella oggettivante, razionalistica, bensì quella ermeneutica, si parla dello stesso Dio dell'esperienza religiosa. Per superare l'opposizione egli ritiene che «basterebbe poter sopprimere il carattere oggettivante e la presunzione razionalistica inerenti al concetto filosofico di Dio». Tre sarebbero i modi possibili:

accentuare nel linguaggio filosofico la natura originariamente metaforica d'ogni linguaggio, sapendo vedere anche in esso lo spessore e l'irraggiamento tipici del simbolo, e recuperando così il potenziale simbolismo dei concetti, col risultato di conferire ad essi un carattere non più oggettivante e mistificante, ma relativo nei confronti della trascendenza. [...] Privare le filosofie della loro pretesa di razionalizzazione, considerandole, più che come sistemi razionalmente chiusi, come prospettive esistenziali o cifre dell'inoggettivabile.

Infine, optare per una filosofia positiva «sul prolungamento dell'idea schellingiana di "una filosofia negativa e puramente razionale"», perché se le fi-

losofie negative sono «sistemi logici, coerenti e conclusi, dotati di certezza e totalità, ma vuoti e astratti in quanto meramente formali e ipotetici», la filosofia positiva «è ermeneutica, concreta, aperta ai sempre nuovi apporti dell'esperienza, ma condannata al rischio e all'angoscia dell'interpretazione». Con questo, il filosofo Pareyson non vuole negare qualsiasi validità alle filosofie negative, le quali potrebbero avere anch'esse un valore *simbolico* e *rivelativo* se capaci «di fornire un'anticipazione» della filosofia positiva attendendone «verifica e conferma»; ma non vuole neppure recuperarle ai fini di una onnicomprensività. tranquillizzante, bensì «per conservare quel carattere polifonico e prospettivistico della storia della filosofia ch'è la condizione indispensabile d'un dibattito filosofico attuale e sempre aperto» (p. 52).

Queste conclusioni potrebbero ben essere ascritte a Karsavin, il quale proprio questa funzione simbolica attribuiva a teorie e sistemi filosofici razionalistici, mentre l'uso del simbolo nel linguaggio metaforico era condiviso sia dai simbolisti che dai pensatori di indirizzo religioso che provenivano dalla riflessione del comune ambiente culturale. E ancora una più chiara vicinanza a Karsavin si coglie nell'articolo più recente di Pareyson *La filosofia della libertà* [Filosofija svobody] pubblicato in russo sul n. 3 del periodico della Facoltà di filosofia dell'Università di Mosca «Istoriko-filosofskij Almanach», Mosca, Sovremennye tetradi, 2010. Dio stesso, secondo il filosofo italiano, non vuole una libertà commisurata alla morale, pur consapevole che questa radicalità ha un duplice volto, il massimo bene, e il massimo male, Dio o il nulla, implicando il rischio della rivolta (*bunt*) della sua creatura. Ma solo nel rischio dell'assoluto *nulla* la libertà può esistere, infatti proprio la rivolta, ossia il rifiuto di Dio «è l'unico piano su cui si staglia e acquista apprezzamento l'obbedienza» (p. 368). Karsavin aveva espresso la stessa idea con il mito della chiamata

alla vita della creatura da parte di Dio; non si trattava qui di sostituire un mito, quello dell'Adamo *di terra*, con un altro mito, ma di svincolare la libertà dalla morale per renderla assoluta, una scelta *originaria* che si propone in ogni attimo della vita empirica, essere con Dio e di Dio, condividere o meno la vita divina; senza dubbio una scelta radicale che l'uomo non è in grado di compiere pienamente, perché comporta il sacrificio della rinuncia alla propria realtà empirica. Qui emerge un altro elemento sostanziale in cui le idee dei due pensatori s'incontrano: il dolore [skorb'] come espiazione. «Il dolore – scrive Pareyson – è il luogo della solidarietà di Dio e dell'uomo: soltanto nella sofferenza [stradanie] Dio e l'uomo possono unire i loro sforzi» (p. 377). Solo il dolore è più potente del male e lo vince, perché Dio stesso soffre. La sofferenza rivela all'uomo il suo destino: l'espiazione. Dio soffre per la sua creazione a cui volontariamente si unisce, limitando e restringendo la propria assolutezza per far spazio alla creatura. La libertà dell'uomo ha inizio dalla presa di coscienza del sacrificio divino, e «solo nella sofferenza Dio può venire in aiuto all'uomo, e l'uomo può rendersi libero e innalzarsi fino a Dio» (*ibid.*). Tutto questo è pienamente espresso nella concezione di Karsavin, non soltanto la sofferenza umana e divina, il carattere radicale della libertà, ma anche la figurazione accennata da Pareyson della *chiamata* (p. 374) dell'auto limitazione divina e del ritrarsi di Dio per dar spazio alla creatura, che ricorda l'idea cabalistica dello *zimzum*, sono presenti nella visione karsaviniana, soprattutto nelle opere dell'ultimo periodo della sua vita, come il *Poema sulla morte* [Poèma o smerti], e la *Corona di Sonetti* [Venok Sonetov], dove il *pathos* sovrasta la teoria.

L'emigrazione degli studiosi russi, coatta e volontaria, che si riversò in Occidente in due ondate, dopo la rivoluzione del '17 e con l'instaurarsi di un

regime sempre più oppressivo, portò l'attenzione su un pensiero che per il suo *pathos* religioso, per la forza con cui rivendicava alla libertà il valore della responsabilità morale, per la partecipazione ai destini della patria, apparve così nuovo e originale, pur nella continuità col senso riposto nel discorso di Dostoevskij e di Tolstoj, da essere definito assolutamente altro, espressione di una spiritualità profonda, ma *diversa*. Mentre gli intellettuali russi, dalla loro drammatica posizione di precarietà e incertezza, si interrogavano sul valore della cultura occidentale e sul futuro di quella stessa civiltà che li aveva attratti all'epoca dei loro studi; tutti, infatti, si erano perfezionati nelle loro discipline in Occidente. La drammaticità degli eventi verificatisi nel proprio Paese e che li aveva disinseriti da una vita normale, assunse anche il tratto dell'obbligo di un impegno sociale e politico che in più di un caso stimolò l'illusione di potere in qualche modo influire nel radicale e all'apparenza grandioso movimento di trasformazione che si stava verificando in patria, in altri, invece, ispirò l'idea della necessità di una denuncia e di una opposizione senza cedimenti, come nel caso di Il'in.

A Praga, Berlino, Parigi, i maggiori centri di accoglienza della prima emigrazione, si promuovevano conferenze e pubblicazioni con le quali gli studiosi presentavano all'Occidente la cultura russa, autentica perché libera, e perciò anche in grado, si pensava, di catturare l'ascolto in patria, ottenendo di incidere in qualche misura sugli orientamenti di un regime che si stava costituendo. Il pensiero della Russia, il timore per la sua sorte in seguito a rivolgimenti così radicali alimentò, infatti, nell'emigrazione l'idea della possibilità di una nuova collocazione nell'ambito del patrimonio delle civiltà. In questo clima si affermò una nuova corrente di pensiero, l'*eurasismo*, sulla linea dell'idea dei tipi storico-culturali sviluppata da Nikolaj Jakovlevič Danilevskij nel-

l'ultimo trentennio del secolo.

Specialista in scienze naturali particolarmente interessato alla botanica, Danilevskij pubblicò nel 1871 il libro *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu* [La Russia e l'Europa. Uno sguardo ai rapporti culturali e politici del mondo slavo con quello romano-germanico] che suscitò interesse e polemiche. Egli definì le civiltà come complessi chiusi, dotati di un'energia e di uno sviluppo, simile a quello degli organismi naturali, i quali, esaurita la loro energia muoiono. Analogamente le civiltà, grandi o piccole che siano, sarebbero caratterizzate da una loro identità, di natura religiosa, o artistico creativa, oppure giuridica ecc., da una evoluzione e da un declino una volta esaurita la propria energia, il cui centro sarebbe, secondo Danilevskij, la nazionalità. E proprio il tipo di civiltà romano-germanico o europeo, a suo giudizio, aveva iniziato a decadere verso la metà del XIX secolo, perciò per la civiltà slava col suo centro nella Russia era venuto il momento di sostituirla. Questo in sintesi il nucleo di idee, che in parte rievoca la concezione slavofila della perduta spiritualità da parte dell'Europa, che la Russia è chiamata a reintegrare (si veda a proposito di Danilevskij l'ampio articolo di L. R. Avdeeva). L'eurasismo, però, aveva una visione diversa da quella slavofila, e a Danilevskij era debitore essenzialmente per il fatto che con la tesi dei tipi storico-culturali, alle diverse civiltà, grandi o piccole, attribuiva un valore autonomo, una fonte interna di energia, un proprio centro di sviluppo. Di conseguenza alla Russia era riconosciuta una cultura specifica e autonoma rispetto alla cultura europea. Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, col suo libro *Evropa i čelovečestvo* [L'Europa e l'umanità], pubblicato a Sofia nel 1920, nell'egemonia della civiltà europea vedeva una violenza sui popoli che l'avevano subita. L'Europa, a suo giudizio, aveva operato una

sorta di ipnosi, un convincimento illegittimo riguardo alla propria superiorità, universalizzando, a scapito delle altre civiltà, il valore di quello che era soltanto il proprio prodotto culturale. Di conseguenza, occorre liberarsi da questa schiavitù, come, del resto, aveva già fatto la Russia con la rivoluzione, sebbene ancora fosse succuba delle idee del marxismo, europee anche quelle. Tuttavia il nuovo regime aveva grattato via quella patina di civiltà romano germanica che Pietro il Grande aveva imposto alla Russia, ora non restava che imboccare la via dell'eurasismo. Dunque non si trattava di un'anticipazione dei tempi da parte del primo imperatore russo, come riteneva Schelling e come pensavano i primi slavofili schellinghiani, ma di un tentativo da parte di Pietro di soffocare la civiltà autoctona del Paese per sostituirla con quella romano-germanica. Nel 1921 uscì a Sofia la prima dichiarazione programmatica del movimento eurasista, la raccolta di articoli *Ischod k Vostoku. Predčuvstvoja i sveršenija. Utverždenie evrazijcev* [Esodo a Oriente. Presentimento e realizzazione. Professione di fede degli eurasisti]. Gli autori, iniziatori della nuova corrente erano, oltre allo stesso Nikolaj Sergeevič Trubecoj, Pëtr Nikolaevič Savickij, Pëtr Petrovič Suvčinskij, Georgij Vasilevič Florovskij, cui si unirono successivamente Georgij Vladimirovič Vernadskij, Nikolaj Nikolaevič Alekseev e per un certo tempo anche Lev Platonovič Karsavin, il quale, secondo gli estensori della voce *Ličnost'* [personalità, persona] A. G. Myslivčenko e P. P. Apryško, sarebbe stato uno dei leader del movimento. In effetti nel suo scritto *O ličnosti*, Karsavin tentò una ontologizzazione del rapporto individuo-società, disegnando una gerarchia di personalità, dall'individuo, alla famiglia, al popolo, allo Stato, alla Chiesa conciliare, personalità non esistenti nella singolarità, ma *sinfonicamente* unite nel complesso organico e armonico dell'unitotalità [vseedinstvo]. E comunque il periodo

politico di Karsavin si conclude, anche a detta dei suoi biografi più autorevoli, col periodo parigino della sua vita.

Come ricorda V. P. Košarnyj, estensore delle voci *Evracijstvo*, *Evracijskij projekt*, e di tutte le voci personali relative agli eurasisti, compreso Karsavin, le pubblicazioni in cui il movimento espresse le sue idee furono molte, e uscirono in varie città, Sofia, Praga, Belgrado, Berlino, Bruxelles, Parigi. In sintesi, gli eurasisti vedevano nella Russia un Paese particolare, né del tutto europeo né del tutto asiatico, e ritenevano che fosse destinato a uno sviluppo storico altrettanto peculiare. L'imposizione da parte di Pietro il Grande della cultura europea voleva cancellare nella Russia la sua civiltà originaria di tipo turanico, ossia urano-altaico, discendente dall'impero di Gengis Khan, in cui si sarebbe manifestato nella sua integrità il tipo di civiltà eurasiatico. Dall'impero mongolo, secondo questo punto di vista, aveva tratto la sua struttura lo Stato russo moscovita: una pluralità di etnie sotto il potere di Mosca. Gli eurasisti, però, non intendevano la futura Eurasia un'espressione imperiale, come fa capire lo stesso Karsavin con la sua gerarchia di personalità *sinfoniche*. L'Eurasia per loro era prima di tutto il territorio che si estende tra Europa e Asia, di cui il popolo russo è uno dei tanti occupanti, un insieme di civiltà diverse. Anche nelle stesse popolazioni slave essi rilevavano diversità, così come la Russia stessa non appariva loro totalmente slava. Gli eurasisti potevano apprezzare in parte il regime sovietico per il fatto che aveva conservato l'integrità territoriale dell'Eurasia, sebbene per altri versi esso costituisse l'opposto del loro ideale, che proponeva un'unione organica dei popoli con pari valore delle rispettive civiltà e delle diverse religioni, per quanto essi riconoscessero alla Russia, come fonte unificante del suo sviluppo, il cristianesimo ortodosso.

Nel trattare questo argomento nel suo ultimo libro, pubblicato qualche

tempo prima della morte (*Impero e Rivoluzione*, Venezia, Marsilio, 2017), Vittorio Strada fa notare che

la Russia-Eurasia era in realtà più un'astratta potenzialità, un ideale, se non una utopia, poiché la Russia propriamente detta in senso etnico-culturale non poteva non mantenere, dato il suo livello di sviluppo, una posizione egemone rispetto alle altre componenti in una comunità che si voleva omogenea, ma che restava un paradossale impero senza imperialismo (p. 104).

Tuttavia, il filosofo della storia riconosce al concetto di Eurasia un suo valore «di carattere geo-politico e ideologico», soprattutto nella prospettiva della Russia attuale, dove l'idea è stata ripresa e sviluppata «nella difficile ricerca della Russia di se stessa come impero e/o come nazione, come parte dell'Europa o come altro dall'Europa, come democrazia o come autocrazia» (p. 105). Bisogna osservare che l'opposizione al marxismo, anche da prospettive non eurasiste, venne da molti degli intellettuali dell'emigrazione che in precedenza avevano aderito all'indirizzo e si erano mostrati studiosi attenti del pensiero di Marx, prima di passare alla contestazione. Di essi, accanto alle singole voci personali curate da vari studiosi, l'*Enciclopedia* presenta quella generale *Legal'nyj marksizm* di M. V. Romanenko che chiarisce il significato della denominazione: *marxismo legale* nel senso che questi pensatori pubblicavano le loro idee su riviste autorizzate, quali *Novoe slovo*, *Voprosy filosofii i psichologii*, *Načalo* ecc. «Non è un caso», osservano M. N. Greckij e N. G. Fedorovskij, estensori dell'ampia e ben articolata voce *Marks v Rossii* [Marx in Russia], «che siano passati attraverso l'infatuazione del marxismo molti dei suoi futuri oppositori d'indirizzo sia liberale che filosofico-religioso (ad esempio P. E. Struve, Tugan Baranovskij, S. N. Bulgakov, N. A. Berdjaev e altri, definiti allora come "marxisti legali")». Bulgakov, ad esempio, aveva considerato il pensiero di

Marx come «il frutto più tardo e maturo dell'illuminismo», e Frank lo aveva definito «avanzi caduti dalla tavola dei secoli XVIII e inizio XIX». In questo modo essi ponevano però anche le basi della propria critica, rivolta contro la stessa pretesa di scientificità del marxismo. E Berdjaev ne contestava il diritto a definirsi dialettica degli opposti, dal momento che questa è propria del pensiero e non del mondo materiale. In generale, la critica di S. L. Frank di S. A. Alekseev di P. I. Novgorodcev e di I. A. Il'in consisteva nel denunciare l'assenza di fondamenti filosofici ed etici nella dottrina marxista, mentre altri (R. Ju. Ripper, N. I. Kareev, M. I. Tugan-Baranovskij, S. N. Prokopovič) ne contestavano gli aspetti positivi, sia in ambito economico che morale. Nella loro ricostruzione della ricezione del marxismo in Russia, i due autori dell'articolo sottolineano come il rifiuto da parte dell'opposizione di riconoscergli una natura scientifica, ricollegandolo, come logica conclusione, al più generale e più antico indirizzo materialistico, discendeva dall'averne fatto una visione del mondo che «a un certo stadio acquista i tratti di una dottrina quasi-religiosa».

Semën Ljudvigovič Frank sul finire della vita compose, su richiesta, un'*Antologia del pensiero russo alla fine del XIX e l'inizio del XX secolo* ([Iz istorii ruskoj filosofskoj mysli konca XIX i načala XX veka. Antologija], Washington, Inter-Language Literary Associates, 1965), dedicata al pensiero religioso russo e pubblicata dopo la sua morte dal figlio Viktor Semënovič Frank. Tradotta in italiano da Pietro Modesto, l'opera è stata edita a Milano, per Vita e Pensiero - dell'Università Cattolica, nel 1977 con il titolo *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*. Nell'introduzione l'autore traccia le linee di questo orientamento di cui fu partecipe, sviluppatosi in quello stesso ambiente, ricco di energie culturali innovative, che diede vita al simbolismo e alla *nuova coscienza religiosa*, e della sua adesione definisce motivi e limiti. «Nell'intenzione

originaria», egli scrive,

il cosiddetto “marxismo” fu – nell’ambito del socialismo – una reazione occidentalista al “populismo” [narodničestvo] tipicamente russo e tinto di slavofilismo, il quale sognava una via speciale russa al socialismo (facendo evolvere l’istituto della comunità contadina) diversa dalla via europea che aveva sperimentato il capitalismo e l’ordinamento liberal-democratico. Apparentemente si trattava di una divergenza puramente politico-sociale, senza importanza per i principi ideali; ma ben presto si scoprì che il dissenso era radicato molto più profondamente. Il “populismo”, che dominava quasi incontrastato dagli anni sessanta, s’era evoluto quasi in simbiosi indivisibile col tipo generale spirituale e intellettuale dell’*intelligencija* radicale russa. Perciò la battaglia contro il “populismo” si dispiegò molto presto in una lotta di principio contro questo tipo spirituale tradizionale. L’ala sinistra dei “marxisti”, che sotto la guida di Lenin avrebbe poi creato la corrente tanto influente del “bolscevismo”, rimase bensì prigioniera delle vecchie concezioni e addirittura ne accentuò l’unilateralità; ma l’ala “destra”, invece, si staccò presto dal cordone ombelicale “marxista” e si presentò quale movimento inteso a una decisa revisione dei *fondamenti spirituali* delle concezioni tradizionali nell’*intelligencija* radicale russa. Nel 1902 un gruppo di recenti convertiti dal marxismo (Struve, Bulgakov, Berdjaev, Frank, ecc.) – giovani pensatori destinati a svolgere un ruolo importante nell’ulteriore sviluppo spirituale della Russia – pubblica la raccolta di articoli *Problemi dell’idealismo* esortando ad abbandonare positivismo e materialismo per una filosofia ideale. Nel 1909 più o meno lo stesso gruppo pubblica la raccolta ancor più sensazionale *Vechi* (La svolta), criticando recisamente tutta la *Weltanschauung* dominante dell’*intelligencija* rivoluzionaria russa (pp. 11-12).

Gli scritti di polemica, di esortazione e di critica nei confronti di quell’orientamento che doveva sfociare nella tragedia della rivoluzione. Le raccolte che segnarono quell’epoca circolarono in vario modo all’estero, come traduzioni integrali in lingue occidentali o articoli compresi nelle opere dei diversi autori, e furono riedite in Russia dagli anni ’90: *Vechi. Iz glubiny* edito a Mosca nel 1991; *Problemy idealizma*, Mosca, 2002; *Iz glubiny*, Mosca, 1990. A questi scritti di *conservatori* dopo la lunga parentesi progressista si torna oggi, perché al di là del loro conservatorismo essi seppero salvare e tramandare una luce di spiritualità, che sembra attualmente oscurata, e non soltanto in Russia.

Problemy idealizma [Problemi dell'idealismo] è una raccolta di articoli di 12 autori, a cura di Pavel Ivanovič Novgorodcev, presidente a quel tempo della Società di Psicologia di Mosca [Moskovskoe psichologičeskoe obščestvo]. Il termine *idealismo*, come precisa il curatore della voce A. A. Ermičev, è inteso nel senso lato di idealità, come pure in quello più ristretto del peculiare indirizzo filosofico. La raccolta *Vechi* [Pietre miliari], oltre ai partecipanti citati da Frank, comprende anche i contributi di A. S. Izgoev e B. A. Kistjakovskij, e già alla sua uscita suscitò grande interesse tanto che entro l'anno se ne ebbero cinque edizioni. L'articolo relativo è di M. A. Maslin che ne fa la storia e ne espone le idee fondamentali. Nel 1918, subito dopo la rivoluzione uscì la raccolta intitolata *Iz Glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* [Dal profondo. Raccolta di articoli sulla rivoluzione russa], cui Frank partecipa con l'articolo *De profundis*, dal quale, tradotto, prende il titolo tutta l'opera, scoprendo lo spirito che anima gli scritti; il Salmo 129 è, infatti, l'undicesimo *canto delle salite*, la preghiera dei defunti: «De profundis clamavi ad Te, Domine;/ Domine exaudi vocem meam». La pubblicazione compare assieme alle due precedenti e, per utilizzare l'espressione di V. V. Sapov, che cura la voce relativa: «come anche le precedenti raccolte, non è soltanto il tentativo di interpretazione della situazione storica, ma anche l'espressione dell'autocoscienza critica di ragguardevoli rappresentanti dell'*intelligencija* russa». Il richiamo al *De profundis* ben si adattava all'opera, che pubblicata nell'agosto del 1918, non ebbe ulteriori sviluppi; nel 1921 la tipografia stessa fu chiusa, i macchinari venduti, e gli autori, che con l'introduzione di Struve confessavano «le stesse vedute ideologiche e religioso-filosofiche», considerando la rivoluzione come «la vittoria di forze anticristiane» decise a *scristianizzare* la Russia, furono espulsi dal Paese assieme a molti altri intellettuali di indirizzi simili.

E del resto, nello stesso orientamento di chi volle rimanere marxista si ponevano due problemi fondamentali, quello della definizione della materia all'interno del concetto di *materialismo* storico, e quello del carattere del *divenire* storico in relazione alla natura e alle scienze naturali. Già nel primo decennio del XX secolo si era sviluppata su questo argomento la polemica tra Plechanov e Lenin, da un lato e Bogdanov, Bazarov, Lunačarskij (v. le voci: *Bogdanov* di A. L. Andreev; *Bazarov* di V. F. Pustarnakov, *Lunačarskij* di N. M. Severikova), influenzati dall'empiriocriticismo. Lenin già con il suo libro del 1902 *Che fare?* [Čto delat'] capovolgeva il rapporto indicato da Marx tra economia e politica, ponendo quest'ultima come impulso e guida dello stesso progetto economico, avendo prima distrutto tutto l'ordinamento sociale vigente nel Paese. Si sa che l'esito della programmazione politica dell'economia lungi dall'esserne lo sviluppo, segnò un fallimento a cui si dovette rimediare con la Nuova Politica Economica (NEP). Plechanov - ricorda Strada nel già citato *Impero e rivoluzione* (p. 26) - alla vigilia della rivoluzione, cercava di scongiurare quel progetto di Lenin che vedeva come il tentativo folle di seminare il caos anarchico in terra russa. Con l'articolo *Sulle tesi di Lenin e sul perché il delirio a volte è interessante* [O tezisach Lenina i o tom, počemu bred po-dčas byvaet interesen], dell'aprile del '17, appellandosi alla concezione dell'economia politica di Marx, faceva notare che la Russia soffre non solo per il capitalismo, ma anche perché in essa non è abbastanza sviluppato il modello capitalistico della produzione. Perciò la rivoluzione, se pure avesse eliminato lo zarismo, non avrebbe risolto il problema sociale, per il quale occorre una fondamentale trasformazione, che, data l'arretratezza della Russia, non sarebbe stata possibile in tempi brevi.

V. F. Pustarnakov ricostruisce lo sviluppo del pensiero filosofico e poli-

tico di Georgij Valentinovič Plechanov, la sua concezione gnoseologica ed estetica. Riguardo alla politica Plechanov, a suo giudizio, sarebbe rimasto fedele all'ideologia dell'epoca di appartenenza al gruppo *Osvoboždenie truda* [Liberazione del lavoro], evitando ogni ravvicinamento sia con i menscevichi che con i bolscevichi e mantenendo le distanze anche dagli altri capi della social democrazia russa. E poiché ancora molte opere di Marx e di Engels erano ignote o scarsamente note, si assunse il compito della divulgazione, riallacciando il loro pensiero all'indirizzo materialistico francese del XVIII secolo, e ponendo Spinoza tra i precursori del marxismo. Nel suo pensiero non si accontentò delle teorie marxiste, ma costruì una sua filosofia divergente dalle premesse filosofiche dei fondatori del marxismo. Non riteneva Lenin un pensatore valido, vedeva rispuntare nelle sue idee il soggettivismo, e nella sua convinzione che la coscienza di classe dovesse essere inculcata nel movimento operaio dal di fuori coglieva una «nuova edizione della teoria dell'eroe e la massa».

Anche alla voce *Vladimir Il'ič Lenin* [Ul'janov], ampia e articolata, gli autori: M. N. Greckij, M. A. Maslin, V. F. Titov, dopo aver precisato le diverse tappe dell'attività dell'uomo politico, ne ricostruiscono il pensiero filosofico soffermandosi sul rapporto tra materialismo e conoscenza, materialismo ed empiriocriticismo, sull'interpretazione del pensiero hegeliano, sulla critica ai pensatori religiosi e ai controrivoluzionari, in particolare Berdjaev, Bulgakov, Struve, Geršenzon, Frank. In generale, concludono gli autori, l'attenzione di Lenin è rivolta alla letteratura russa dal punto di vista del marxismo; egli puntava essenzialmente alla lotta con i propri oppositori russi (populisti, "marxisti legalisti", "economisti", men'ševiki, ottobristi, cadetti, socialisti rivoluzionari e altri). Il pensiero filosofico di Lenin è preso in esame anche alla

voce *Filosofskie tetradi* [Quaderni filosofici] curata da S. N. Mareev.

La polemica di Bogdanov con Lenin risale già al 1904, quando nella interpretazione leninista del materialismo storico rimarcava i tratti di una fede religiosa, autoritaria e immobilistica, e riteneva che ogni definizione della materia dovesse avere il carattere di un'ipotesi operativa, da verificare nella pratica, da modificare e persino abbandonare qualora l'esperienza ne mostrasse l'incapacità a risolvere i problemi della vita concreta. Sulla base di questo recuperato relativismo non liquidava la religione come superstizione, ma la vedeva piuttosto come un ostacolo all'attività della ragione per il carattere statico dell'assolutezza della verità proclamata e di cui si dichiara depositaria. Mentre la ragione è chiamata, invece, a risolvere i problemi sempre nuovi posti dal vivere. Anche alla Chiesa riconosceva un certo ruolo positivo nel medioevo, come forza organizzatrice della realtà sociale, ma riteneva che l'evoluzione del pensiero, sotto la spinta delle esigenze pratiche, avesse portato alla consapevolezza che tutte le mete raggiunte dall'umanità sono il frutto di scelte operative non degli individui, bensì del *collettivo*, e sosteneva che l'importanza, e dunque la produttività di queste scelte dipende dall'ampiezza del collettivo che le pratica. Se la sua idea che è l'uomo a costruire il suo mondo di valori e di possibilità di vitali realizzazioni poteva anche essere accolta all'interno dell'orientamento marxista, il complesso della sua teoria definita *tektologija* chiaramente confliggeva con il principio della dialettica che introduceva la necessità del divenire storico. La tectologia, infatti, come scienza organizzativa generale avrebbe avuto il compito di unificare i diversi sistemi organizzativi in cui, secondo Bogdanov, si risolvono le differenti scienze, e dunque tutto il materiale raccolto dai vari settori dell'attività umana. Fu questo il primo punto di divergenza da Lenin che legava, invece, alla forza rivo-

luzionaria del proletariato la dinamica del divenire storico, e con questo è connesso anche l'altro punto della controversia che condusse nel 1909 alla espulsione di Bogdanov dal partito. La questione riguardava la concezione della materia che Bogdanov, sotto l'influenza dell'empiriocriticismo di E. Mach e R. Avenarius riconduceva al sistema organizzativo degli elementi che, in sé neutrali, si precisano con una peculiare natura psico-fisica solo in un determinato contesto organizzativo, quello naturale e quello rappresentativo. Lenin col suo scritto *Materializm i èmpiriokriticizm*, con cui escludeva dalla visione marxista il deviazionista Bogdanov, rivendicava la realtà della materia, indipendente dalla sensazione e distingueva nettamente la scienza, caratterizzata da continue innovazioni e acquisizioni, dalla filosofia che nella sua verità non poteva che essere quella marxista.

Questo argomento trova un'ampia trattazione nella voce *Bogdanov*, curata da M. A. Maslin, oltre che nelle voci generali: *Èmpiriomonizm* [Empiriomonismo], *Èmpiriokriticizm* [Empiriocriticismo] ed *Èmpiriosimvolizm* [Empiriosimbolismo], curate rispettivamente da V. N. Sadovckij – A. P. Poljakov, A. T. Pavlov e A. P. Poljakov. La discussione che negli anni '20 contrappose i fautori dell'interpretazione dialettica della storia e i sostenitori, invece, di un divenire meccanicistico, è esposta nella voce *Dialektiki i Mechanisti*, curata da P. V. Alekseev.

In sostanza, dopo la rivoluzione e con l'instaurarsi del regime, quell'unità del popolo russo che gli slavofili prima e i pensatori liberali dopo attribuirono a una spiritualità interiore, manifesta nel modo di vivere, nei costumi e nella religione e perciò in un certo senso già attuale, e che necessitava soltanto di essere portata a chiara coscienza, era ricondotta dai nuovi attori politici a una struttura esteriore, come l'organizzazione del lavoro e della vita

sociale. Nikolaj Ivanovič Bucharin, come ricorda E. L. Petrenko, autore dell'articolo relativo, nella sua *Teoria del materialismo storico* sosteneva che «l'unione sociale è l'unione degli uomini nella produzione. La più ampia comunanza degli uomini è l'economia mondiale». Dunque, al primo posto veniva collocata l'economia con le forze produttive. Tuttavia anche Bucharin deviò da quella linea della dialettica materialistica fondata sulla lotta di classe, per proporre invece la teoria dell'*equilibrio* tra la natura, l'uomo e le idee, mentre nell'ambito dell'economia teorizzava anche un certo recupero dell'attività privata rivalutando sul piano pratico, nella *catena* economica, anche il privato, così come avvenne concretamente con la NEP. Bucharin non fu il solo a pagare con la vita per il suo *deviazionismo*. Da convinto sostenitore della rivoluzione e della necessità della violenza e del terrore per distruggere «la barbara società capitalista», e per sostituire alla «meschina repubblica parlamentare» la dittatura del proletariato (come ricorda Vittorio Strada nel suo già citato ultimo libro, *Impero e rivoluzione*, p. 35), in corso d'opera dovette così riflettere e rivedere i principi ideologici da cui era partito.

Certo è che la ricchezza del dibattito del primo ventennio del XX secolo, mentre seguì a svilupparsi in Occidente con l'emigrazione, venne inaridendosi in Russia con l'instaurazione del regime e l'eliminazione delle opposizioni, ostacolando lo stesso sviluppo di ideali sociali e della libera creazione artistica. Anche la critica ne fu distorta, basti pensare all'interpretazione della figura di Radiščev di cui si è voluto fare da alcuni un rivoluzionario nelle intenzioni, un materialista ateo, non un "banale liberale" [zaurjadnym liberalom] o un semplice illuminista, ignorando volutamente il valore di quella *banalità* che Radiščev, e non solo lui, scoprì nel Filangieri, nel Dragonetti, nel Beccaria e nel Verri, e non comprendendo che il suo *materialismo* era una criti-

ca al principio stesso della materia, sfuggente, non sperimentabile, inconoscibile, trascurando la sua utilizzazione del *Fedone* di Mendelssohn e il recupero dell'immortalità non dal punto di vista razionale, ma sul piano morale, cosa che lo avvicinava a Kant. Nella voce relativa a Radiščev, P. S. Škurinov corregge molte delle falsificazioni dovute da un lato al regime monarchico, che aveva condannato il pensatore per le sue presunte aspirazioni rivoluzionarie, dall'altro all'ideologia che quella tesi aveva accolto e tramandato. Occorrerà lavorare ancora sul Settecento, non soltanto su Radiščev, per riportare alla luce il sottaciuto e ristabilire verità distorte, che anche l'ampio studio di Vladimir Fëdorovič Pustarnakov sulla filosofia universitaria in Russia e i relativi problemi della storiografia denuncia (*Universitetskaja filosofija kak specifičeskij fenomen. 1. Istoriografija problemy. Cely i zadači issledovanija* [La filosofia universitaria come fenomeno specifico. 1. Questioni di storiografia. Obiettivi e problemi dello studio], San Pietroburgo, Institut Filosofii, Izd. RChI, 2003).

La ricchezza polemica, dentro e fuori il suolo russo, prima e subito dopo la rivoluzione, era alimentata anche dalla problematica sociale ed economica, espressa negli indirizzi culturali e nelle teorie filosofiche dell'ultimo trentennio del secolo precedente, la cui eco si coglie negli scritti di Dostoevskij (v. la voce di M. A. Maslin e A. P. Poljakov) e di Tolstoj (v. la voce di M. A. Maslin e E. I. Račin), e la cui molteplice sfaccettatura i russi raccolgono in un'unica denominazione: *narodničestvo*, termine, questo, di difficile traduzione perché *populismo* ha nell'accezione italiana corrente un significato negativo non rispondente all'idea che con esso si voleva significare e che indicava invece un complesso movimento verso il popolo, muovendo dalle esigenze e dalla natura specifica del popolo russo. M. A. Maslin, autore della voce relativa, ne evidenzia, infatti, tre elementi costitutivi: quello di *movimento sociale*

dell'ultimo trentennio del XIX secolo e degli inizi del XX, di fenomeno proprio della cultura russa, di ideologia consistente in un insieme di teorie economiche, politiche, filosofico-sociologiche e socialiste che affermano l'originalità della *via russa* per lo sviluppo sociale. Si tratta dunque di un complesso di idee e teorie, alimento di discussioni nei diversi circoli di intellettuali, ma anche impulso alla lotta armata per la rivoluzione, tradottosi inizialmente in gesti isolati di anarchici fino a confluire nell'azione unitaria della *Narodnaja Volja* [Volontà Popolare], che agli inizi del XX secolo divenne parte costitutiva «del più grande partito socialista-democratico di massa in Russia», la cui influenza persistette anche dopo la rivoluzione del '17, nonostante Lenin non vedesse di buon occhio l'elemento liberale che in qualche misura lo caratterizzava. Il pensiero espresso dal partito, invece, aveva attratto agli inizi Berdjaev proprio per il rilievo che vi avevano il tema dell'*obščina* [comunità agricola], della persona e del pensiero critico nella storia. Analogamente aveva attratto P. B. Struve e M. I. Tugan-Baranovskij il principio della *Cooperazione* nel lavoro (v. voce *Kooperacija* di È. G. Lavrik), compreso in quell'orientamento sociale, per le sue implicazioni in campo economico. E non è da sottovalutare l'afflato morale implicito nell'idea dell'obbligo dell'intellettuale nei confronti del popolo.

Con la sua interessante ricostruzione di questo ampio e multiforme movimento che va sotto il nome di *Narodničestvo* Maslin giustifica tra l'altro la sua affermazione iniziale, secondo cui senza l'analisi di questo fenomeno storico-culturale non è possibile comprendere temi come *Marks v Rossii* [Marx in Russia], *Bogoiskatel'stvo* [Ricerca di Dio], *Novoe religioznoe soznanie* [La nuova coscienza religiosa], come pure i grandi "manifesti" dell'idealismo russo agli inizi del XX secolo: *Problemy idealizma*, *Vechi*, *Iz glubiny*, voci tutte sviluppate

nell'*Enciclopedia*, assieme a quelle personali di coloro che in maniera diretta o indiretta vi rientrano, come M. A. Bakunin, P. A. Kropotkin, P. L. Lavrov, M. K. Michajlovskij e altri.

L'enciclopedia è ricca di queste voci generali che per il loro carattere teorico dovrebbero costituire in un certo senso l'aspetto critico dell'opera, e tuttavia critico non sotto il profilo teoretico, ma sempre storico perché nella voce generale sono accostate personalità, o concezioni diverse, convergenti o divergenti in alcuni punti. Le voci personali si attengono per lo più a un rigoroso schema informativo, e spesso vengono riprese e talora arricchite all'interno di altre voci curate da studiosi diversi, come ad esempio per *S. L. Frank* (autore V. I. Kuraev), la cui concezione gnoseologico-metafisica trova un ampliamento nelle voci, curate dallo stesso studioso, *Real'nost'* [La realtà], e *Real'nost' i čelovek* [La realtà e l'uomo] e ancora *Transracional'nost'* [La transrazionalità], concetto desunto dalla terminologia del filosofo, e di cui il curatore, V. L. Kuravcev, rileva la specificità. Il termine indicherebbe una sorta di trascendimento della ragione che permetterebbe di cogliere al di là della definizione razionale quell'*unitotalità* che costituisce il «sé» come *inseità profonda* e come *relazione* con «l'altro». L'estensore della voce accenna alle analogie che questa unitotalità (*vseedinstvo*) presenta con la concezione di A. A. Kozlov, V. S. Solov'ev, P. A. Florenskij, S. N. Bulgakov, L. P. Karsavin, ma si tratta soltanto di un accenno, e non si sofferma a rilevare le differenze, che, d'altro canto, il lettore può ricavare accedendo alle singole voci personali.

Alcune personalità, poi, compaiono esclusivamente nelle voci generali, come avviene per D. V. Filosofov e A. V. Kartašev, di cui si fa menzione in più luoghi avendo entrambi partecipato alle riunioni *Religioso-filosofiche* di Pietroburgo (v. *Filosofskie i religiozno-filosofskie obščestva* [Società filosofiche e

religioso-filosofiche] e Kartašev avendo insegnato all'Istituto Teologico Ortodosso *Svjato-Sergieskovo* di Parigi assieme a Bulgakov, Frank, Il'in, Losskij, Florovskij e altri studiosi dell'emigrazione.

L'impostazione storica dell'enciclopedia non è una casualità; dopo un così lungo tempo di dominio selettivo di un'ideologia, la riappropriazione di un più ampio sviluppo del pensiero è una conquista di valore inestimabile, e non è un caso che l'ideatore dell'opera, Michail Aleksandrovič Maslin abbia molto lavorato, come si è ricordato, alla stesura di una storia della filosofia russa. Anche le voci generali, dunque, si attengono al metodo storico-informativo. Sia che si tratti della ricostruzione di un movimento o dell'esposizione di una teoria, l'elemento critico è ricondotto essenzialmente alla poliedricità dei punti di vista che vengono presentati sotto quella voce e dal confronto con altre. Tale, ad esempio, è il caso di *Teorija poznanija* [La teoria della conoscenza] (autore V. I. Kuraev), un'ampia ricostruzione dello sviluppo del problema gnoseologico ed epistemologico in Russia, secondo due vie, quella indicata da Grigorij Savvič Skovoroda (1722-1794) dell'ascesa spirituale a Dio in cui risiede tutta la verità, che avrà una notevole incidenza sul pensiero religioso russo dell'Ottocento, pur nella diversità delle formulazioni, da Kireevskij e Chomjakov al movimento slavofilo, fino a Solov'ëv con la sua *Kritika otvlečënnnych načal* [Critica dei principi astratti]. E quella aperta da Lomonosov e Radiščev, che conduce l'uomo alla conoscenza del mondo e di sé come parte del mondo. Su questa seconda via conoscitiva, diversa da altri tipi di conoscenza, come quella fondata sulla fede religiosa, la ricerca scientifica non solo si è trovata ad affrontare una serie di problemi di carattere metodologico e a rivedere lo stesso criterio di scientificità, ma ha dovuto ridisegnare il ruolo dei valori etici nello sviluppo stesso della scienza (Gajdenko, Frolov), e rico-

noscere nelle specificità della *scienza* dei fenomeni sociali, delle scienze umane e delle tecniche (N. S. Avtonomova, V. G. Afanas'ev e altri), rientrando così nell'alveo della ricerca scientifica comune a tutti i Paesi. Nonostante l'ampiezza dell'articolo, il periodo di tre secoli di storia del pensiero non ha permesso all'autore se non di accennare ai problemi e al ruolo svolto da scienziati e filosofi nel segnare le tappe più importanti, l'integrazione viene dalle voci *personali* cui il testo rimanda col segno di un asterisco.

L'enciclopedia presenta anche una serie di voci specifiche relative alla filosofia della scienza, come *Filosofskie voprosy estestvennyh nauk* [Questioni filosofiche di scienze naturali] (autori K. Ch. Delokarov, A. T. Pavlov), che offre anche molto materiale bibliografico riguardo agli ultimi sviluppi delle scienze matematiche, fisiche, astronomiche, biologiche, e *Filosofskaja antropologija* [Antropologia filosofica] (autori P. P. Apryško, A. G. Myslivčenko).

Anche la logica ha il suo posto nell'evoluzione delle diverse scienze, in particolare negli studi matematici, esibendo in queste relazioni vari modelli applicativi. La voce *Logičeskaja Mysl'* [Il pensiero logico] curata da V. A. Bažanov, ricostruisce lo sviluppo dai primi suoi albori (X secolo) come strumento di guida ad una corretta conoscenza, e la cui nozione è introdotta in Russia con la traduzione della prima parte (*Dialektika*) dell'opera di Giovanni di Damasco: *Istočnik znanija* [La fonte della conoscenza]), e con alcuni passi di Aristotele tratti dal commentario di Porfirio. Più tardi, nel XV secolo la setta ereticale dei *Giudaizzanti* introdusse a Novgorod il pensiero di Maimonide che dava i primi fondamenti di logica. Ma bisognava arrivare alla creazione dell'Accademia Elleno-greca, poi Slavo-greco-latina, di Kiev (1685-1687) perché la logica fosse legittimata come normale disciplina di studio. La logica, del resto, ha avuto sempre una stretta relazione con le scienze; prima che la rilevan-

te e necessaria specializzazione portasse a una divisione dei campi i filosofi erano anche versati nella matematica e nella fisica, come Cartesio e Leibniz, per tralasciare l'antichità. E proprio a Pietroburgo, nel 1725 all'apertura dell'Università presso l'Accademia delle scienze la cattedra di Logica e Metafisica fu occupata dal wolffiano-leibniziano G. B. Bilfinger. Christian Wolff, è noto, fu un divulgatore della filosofia leibniziana in tutta Europa, e anche in Russia, dal momento che i suoi testi di metafisica venivano usati nelle maggiori università e accademie. L'autore dell'articolo presenta un'ampia bibliografia sull'argomento, che arriva fino alla fine del XX secolo.

Nell'analisi dell'*Enciclopedia* ho dedicato molto spazio alla crisi che travolse la Russia alla vigilia della rivoluzione, per la ricchezza delle problematiche e la forza del sentimento che guidò gli esponenti dell'una e dell'altra sponda. Ma l'*Enciclopedia* dà ampia testimonianza anche del pensiero russo alle sue origini e nel primo sviluppo nel recepire ed elaborare in una forma propria la cultura già sedimentata in altri popoli e in particolare in Occidente. Il lungo articolo, ricco di informazioni, di M. A. Maslin, *Russkaja Filosofija* fa il punto sulla situazione distinguendo tra il pensiero filosofico connesso alla teologia che circolò di fatto dal secolo XI con il battesimo della Russia (988) e per tutto il periodo medievale (XI-XVII secolo), e la filosofia organizzata nel suo aspetto scientifico. Nel periodo medievale il pensiero filosofico si sviluppò in vari centri della Slavia nella lingua slavo ecclesiastica, o in latino. Veri corsi di filosofia furono istituiti nelle accademie, a Kiev nell'Accademia slavo-greco-latina (1687), quindi a Pietroburgo e successivamente all'università di Mosca. Per il periodo medievale la Russia vanta il grande Maksim Grek, al secolo Michail Trivolis (ca. 1470-1556) che nel 1492 venuto in Italia si incontrò con gli umanisti italiani Pico della Mirandola, Aldo Manuzio, Angelo Poliziana-

no, Giovanni Lascaris, a Firenze vestì l'abito monacale, quindi, stabilitosi a Mosca, nel 1518 cominciò la sua opera di traduzione del *Salterio commentato*. Nei suoi scritti compaiono questioni di logica, ontologia, metafisica. La voce che lo riguarda è trattata da M. N. Gromov, autore anche del lungo articolo *Filosofskaja Mysl' na Rusi v XI-XVII vv.* [Il pensiero filosofico nella Rus' dei secoli XI-XVII], in cui vengono illustrati gli esordi della civiltà russa, all'interno dell'area più ampia della Slavia, sotto l'influenza del paganesimo originario, e del cristianesimo Bizantino, trasmesso nella lingua antico slava, resa *letteraria*, da Cirillo e Metodio che ne crearono l'alfabeto. L'autore ricostruisce anche le tappe attraverso cui si andarono definendo nella loro specificità i termini filosofia e filosofi, e le maggiori personalità della cultura che se ne fecero tramite.

Per apprezzare compiutamente la struttura di quest'opera, dedicata essenzialmente alla filosofia nei suoi vari aspetti e nelle sue diverse integrazioni, non si debbono ignorare le molte e utili voci relative ai centri di studio e agli strumenti di divulgazione del pensiero filosofico. Dalle diverse voci di seguito elencate si ottiene un quadro dell'insegnamento di questa disciplina nelle sue alterne vicende, perché non sempre tollerato dalle autorità, l'indicazione dei docenti e una bibliografia abbastanza recente: *Filosofija v duchovnych Akademijach* [La filosofia nelle Accademie ecclesiastiche] (A. I. Abramov), *Filosofija v Kazanskom Universitete* [La filosofia all'Università di Kazan] (A. T. Pavlov, V. A. Bažanov), *Filosofija v Kievskom Universitete* (A. E. Konverskij, V. I. Jarošovec), *Filosofija v Moskovskom Universitete* (A. T. Pavlov), *Filosofija v Peterburgskom Universitete* (B. V. Emel'janov, A. T. Pavlov), *Filosofija v Sovjetskoj i postsovetskoj Universitete* (A. G. Myslivčento). Utili sono anche le voci relative agli strumenti di divulgazione, come periodici e case editrici: *Filosofskie Žur-*

naly (S. M. Polovinkin), dove sono ricordate le più importanti pubblicazioni, riviste o almanacchi, di carattere filosofico, dal *Filosofskij trëchmesjačnik* [Trimestrale filosofico], Kiev, 1885-1887, al *Filosofija i sociologija* [Filosofia e sociologia] che va dal 1975 ai nostri giorni, *Filosofskie izdatel'stva* [Case editrici di filosofia].

Da non dimenticare l'importanza che ebbe, sia per gli aiuti agli studiosi espulsi o emigrati, sia per la pubblicazione e diffusione dei loro scritti, l'organizzazione internazionale di ispirazione cristiano - ecumenica YMCA (Young Men Christian Association). E. G. Paškova, autrice della voce *Russkoe christianskoe dviženie* [Movimento russo cristiano] informa sulle modalità d'intervento dell'associazione in aiuto all'emigrazione russa, e sull'impulso alla formazione dei circoli studenteschi cristiani nelle università di varie città della Russia, già agli inizi del XX secolo, ad opera di John Mott, americano, protestante, segretario generale dell'Associazione e presidente della Federazione mondiale degli studenti cristiani (БХСФ). Dopo la rivoluzione l'YMCA, espulsa dalla Russia, si stabilì a Praga nel 1921 fondando un'editrice, l'YMCA-Press, che, trasferitasi a Berlino, nel 1923, svolse la sua attività tra gli studenti russi ortodossi. A Berlino nel 1924 fu edito il libro *Problemi della coscienza ortodossa russa* [Problemy russkogo pravoslavnogo soznanija], autori: Boris Petrovič Vyšeslavcev, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev e Lev Platonovič Karsavin. Nel 1925 l'editrice si trasferì a Parigi dove seguì a pubblicare le opere di carattere filosofico-religioso degli emigrati russi. Con il finanziamento dell'YMCA fu creato l'Istituto Teologico di San Sergio. L'YMCA-Press pubblicò nel 1973 *Arcipelago Gulag* e altri libri di Solženicy'n. Del ramo russo dell'organizzazione tratta A. P. Kozyrev con la voce *Russkoe studenčeskoe Christianskoe dviženie (PCXD)* [Il movimento studentesco russo cristiano (RSCHD)]. Il mo-

vimento nacque dall'unione della gioventù ortodossa russa nell'emigrazione, presente in tutti i centri europei dell'immigrazione russa, attorno a dei leader russi, ad esempio, a Belgrado centro della raccolta erano Nikolaj Michajlovič Zėrnov, Vasilij Vasil'evič Zenkovskij, Sergej Nikolaevič Bulgakov e altri. A Parigi, invece, il centro delle attività culturali e di accoglienza era costituito da S. Frank e I. A. Il'in, anche le loro iniziative erano finanziate dall'YMCA. Da notare che questi centri, anche quelli di definizione ortodossa, erano governati con spirito ecumenico.

Nella recensione all'edizione del *Dizionario di filosofia russa* del 1995, uscita su «Russica Romana» (vol. IV, 1997, pp. 400-404) ne mettevo in luce la novità rispetto al più piccolo, intitolato *Filosofskij Slovar'* uscito a Mosca nel 1993 a cura di M. M. Rozental e P. F. Judin, che ancora non aveva preso del tutto le distanze dall'ideologia, pur segnalando la svolta determinata dal rifiuto del culto di Stalin, e non introduceva l'indicazione dell'autore delle diverse voci, come avviene sia nei dizionari che nelle enciclopedie di Maslin. Indicazione che non è merito di poco conto, non soltanto per il fatto che ciascun autore è reso responsabile della propria interpretazione, ma anche perché si evidenzia così come la cultura consista in una pluralità di voci, più o meno ricche, più o meno valide, ma che non cantano una nota sola. Sempre in quella recensione, al di là del valore indubbio dell'opera, rilevavo con un certo stupore «la ristrettezza della bibliografia secondaria», affidata per lo più a fonti russe, e citando la bella voce *Istoriografija russkoj filosofii*, curata da B. V. Emel'janov per la parte relativa agli autori russi, e da M. A. Maslin per la parte relativa alla storiografia occidentale, rilevavo nelle indicazioni una prevalenza della letteratura critica inglese e tedesca, sull'assai limitata francese, rammaricandomi dell'assenza di quella italiana. L'edizione del 2020 che, ri-

spetto all'edizione del 2007 e ancor più rispetto al *Dizionario* del 1995, presenta molte integrazioni, viene a colmare la lacuna denunciata che certamente non derivava da un difetto di conoscenze, quanto piuttosto di citazioni, data l'impostazione essenzialmente storica del lavoro, una documentazione sul pensiero russo e sugli studiosi, in patria e all'estero, che ne sono all'origine. L'integrazione riguarda la diffusione del pensiero russo nell'ambito della cultura non soltanto occidentale, ma direi mondiale. Vi compaiono, infatti, 7 ampi articoli relativi allo stato degli studi sulla filosofia russa in Francia, Italia, Germania, Cina, Serbia, Ucraina Polonia: *Issledovanija russoj filosofii vo Frantsii, v Germanii v Italii v Kitae, v Pol'she, v Serbii, na Ukraine* [Studi sulla filosofia russa in...], curati rispettivamente da: A. P. Kozyrev; Ju. B. Melich; O. I. Kusenko; Čžan Bajčun'; D. Van'čuk – M. Mil'čarek; B. Pantelič – V. Medenica; E. E. Aljaev – T. D. Suchodub). Gli articoli informano sui centri di studio, sugli studiosi che li frequentarono e sulle loro opere i tempi e i luoghi delle pubblicazioni. Riguardo all'Italia O. I. Kusenko nella sua *Italianskaja istoriografija russoj filosofii* [La storiografia italiana della filosofia russa] uscita in precedenza nel già citato libro collettaneo a cura di M. A. Maslin *La filosofia russa all'estero: storia e attualità*, ricorda l'attività degli studiosi italiani, oltre che di alcuni russi vissuti in Italia, che si occuparono di filosofia russa, da Ettore Lo Gatto con la traduzione di *Russia e Europa* di Masaryk, come pure di Aurelio Palmieri, dei russi Jakovenko e Viačeslav Ivanov, il quale insegnò anche presso il Pontificio Istituto Orientale, di Leonid Gančikov, che curò tutte le voci relative ai filosofi e pensatori russi per l'*Enciclopedia filosofica* italiana, di Averincev, Nina Kaučišvili, Tomáš Špidlik, Italo Mancini, Romano Scalfi con la pubblicazione della rivista «La nuova Europa», Luigi Pareyson, Natalino Valentini, Adriano Dell'Asta, Roberto Salizzoni, Daniela Steila, Piero Coda, Sil-

vano Tagliagambe, Lubomir Zak, Vincenzo Rizzo, e un'ampia bibliografia, anche recente. Naturalmente non si può pretendere la completezza, ma non si può ignorare in questo elenco di nomi e opere, di vario rilievo, la figura di studioso di fama internazionale Vittorio Strada che tanto ha scritto sul pensiero russo nel passato (ricordo solo, per attinenza ai temi qui trattati, *Simbolo e storia. Aspetti e problemi del Novecento russo*, Venezia, Marsilio, 1988) e che proprio prima della sua morte recente ha pubblicato nell'editrice "Marsilio", oltre al già citato *Impero e Rivoluzione, Europe. La Russia come frontiera*, 2014, *Il dovere di uccidere. Le radici storiche del terrorismo*, 2018.

Al termine di questa ampia esplorazione del pensiero russo, sulla base dell'ultima edizione dell'*Enciclopedia* di M. A. Maslin si presenta alla riflessione, inevitabile, la domanda: verso quali obiettivi e problematiche è attualmente orientato il pensiero critico in Russia? Come questo «pays de tous les talents» intende gestire il ricco e variegato patrimonio di filosofia e cultura, frutto di una ricerca plurisecolare, filtrato attraverso un'esperienza dolorosa di privazione e repressione di più di mezzo secolo (per non parlare del precedente periodo di assolutismo zarista)? L'espressione tra virgolette è tratta dalla prefazione di George Nivat alla pubblicazione *L'affaire Soljenitsyne* (Parigi, L'Herne, 2018, p. 13) che raccoglie, nella traduzione francese di Any Barda e Michel Aucouturier, un estratto da *Cahier de l'Herne* (diretto nel 1970 da G. Nivat e M. Aucouturier), che riguarda la vicenda del romanzo di Solženicyn *Arcipelago Gulag* [Archipelag GULAG]. Si tratta della documentazione ufficiale (1969-1970) che sancì l'esclusione dell'autore dall'*Unione degli scrittori sovietici*, e la sua espulsione dalla Russia. Nel suo telegramma all'Accademia svedese (2 ottobre 1970) per l'accettazione del premio Nobel Solženicyn scriveva: «Je vois dans la décision de me décerner le prix Nobel un hommage à la litté-

rature russe et à notre histoire tourmentée» (p. 262). Si avverte in questo coinvolgimento di tutta la Russia nel proprio destino lo stesso spirito che aveva animato i pensatori russi della prima emigrazione nella loro opera pubblicitaria, e anche lo spirito di coloro che restati in patria avevano cercato di resistere e indirizzare gli eventi su vie percorribili da *uomini*. Nella lettera aperta alla segreteria dell'Unione degli scrittori dell'URSS (12 novembre 1969) si legge la denuncia e l'esortazione appunto a restare uomini e a non farsi animali: «il est tout de même temps de se rappeler que nous appartenons d'abord à l'espèce humaine. Et l'espèce humaine s'est séparée du monde animal par la pensée et le langage. Et ceux-ci doivent naturellement être libres. Et si on les enchaîne, nous revenons à l'animalité» (p. 256). Della restaurazione del mondo umano con una cultura libera in Russia Solženicyn era sicuro e la prevedeva: «Écartez vos rideaux pesants et coûteux! – esortava – Vous ne soupçonnez même pas que l'aube est déjà là» (p. 254). Ma per quell'alba occorreva aspettare una ventina d'anni ancora, e molti non la videro. Pure, furono questi uomini, molti, coraggiosi e tenaci che tennero alti i valori umani e li consegnarono ai posteri, da salvaguardare e diffondere.

Nel suo lungo articolo sull'*Enciclopedia*, dal titolo *Filosofija v sovetskoj i postsovetskoj Rossij* [La filosofia nella Russia sovietica e post-sovietica] A. G. Myslivčenko traccia le linee della lenta rinascita del pensiero critico, e individua gli indirizzi che si vennero formando quando, verso la fine del 1991, con la dissoluzione dell'URSS iniziò *scopertamente* il dibattito sul marxismo e la sua essenza, sui limiti della sua filosofia, sull'insostenibilità del suo dogmatismo. Con la pubblicazione delle opere degli autori russi costretti a emigrare, e la traduzione di scritti di filosofi stranieri, con la partecipazione, sempre più frequente, ai convegni all'estero, si andò manifestando l'esigenza dell'inclu-

sione del pensiero russo nello sviluppo generale dell'attuale cultura filosofica, non con l'intento di sottolinearne l'autonomia, sostiene Myslivčenko, ma per partecipare alla comune ricerca. In questo indirizzo si collocherebbe l'iniziativa di M. A. Maslin e della sua équipe. La rinascita del pensiero critico amplia i dibattiti, portati ad affrontare temi più universali, in sinergia con le diverse scienze, con la religione e la politica, e l'annoso problema: dove va la Russia, s'inserisce in quello universale: dove va l'umanità? In questo nuovo contesto l'orientamento fondamentale è per un dialogo interculturale e per una reinterpretazione della tradizione di pensiero.

Sulla linea di un recupero della tradizione del pensiero russo nel suo intreccio con lo sviluppo filosofico generale e supernazionale, passato e presente e proiettato nel futuro, si colloca l'interessante monografia di Ol'ga Dmitrievna Masloboeva, *Filosofsko-antropologičeskij projekt rossijskogo organicizma i ruskogo kosmizma v kontekste sovremennoj istoričeskij situacij* [Il progetto filosofico-antropologico dell'organicismo e del cosmismo russo nel contesto della situazione storica contemporanea] (Mosca, INFRA-M, 2020). Ol'ga Masloboeva è professore di Filosofia all'Università di economia di San Pietroburgo e ha organizzato più di un convegno internazionale sul tema del cosmismo. L'idea portante di questo indirizzo di pensiero contemporaneo in Russia non è propriamente nuova, ma risale alla seconda metà dell'Ottocento con le utopie di Nikolaj Fedorovič Fëdorov (1829-1903) e Konstantin Èduardovič Ciolkovskij (1857-1935). Il primo, sulla base di una fratellanza universale di tutti gli uomini, proponeva e profetizzava l'*opera comune* di vittoria sulla morte fisica, risuscitando, con i mezzi approntati dallo sviluppo scientifico, tutti i nostri antenati, ridistribuendoli nei diversi luoghi dell'universo da esplorare, e adattandoveli. Il secondo, ideatore, e in qualche misura progettista, della naviga-

zione nello spazio, influenzò, con le sue teorie di propulsione di razzi, i programmi spaziali del governo sovietico. L'incontro dei due portò a una unificazione del fine progettuale nell'idea della colonizzazione del cosmo.

Il cosmismo russo negli ultimi decenni del secolo scorso ha dato vita a un'ampia letteratura anche tra gli studiosi occidentali, e l'interesse non è diminuito attualmente, lo si può vedere dalla bibliografia relativa alle voci Fëdorov (S. G. Semënova), Ciolkovskij (A. A. Šaronova), Kosmizm (N. V. Golo- vanov – O. D. Kuragina) dell'*Enciclopedia*. Nel suo libro la Masloboeva utilizza il cosmismo nell'ambito della visione *organicistica* del rapporto dell'uomo con la realtà naturale e di questa unione fa la chiave di lettura della filosofia russa e della sua relazione con la filosofia occidentale. Non una opposizione, ma una organica evoluzione della riflessione, che mette in luce come la responsabilità morale, che accompagna e fa emergere l'autocoscienza, sia alla base dell'attività del soggetto, che nel suo percorso storico deve aver chiaro «che cosa e in nome di cosa crea» (p. 369).

La studiosa coglie nella riflessione di Fëdorov, come elemento motore, la critica a Kant che, distinguendo tra dimensione biologica e dimensione teoretica, avrebbe diviso nell'uomo le due zone, teoretica e pratica, senza tener conto che in questo modo la ragione, partecipe dell'una e dell'altra, avrebbe in realtà un valore e una funzione progettuale, quella di unire i due settori, sì che l'uomo diventi «strumento della volontà di Dio». Diversamente Kant, separando la cosmologia dalla psicologia, farebbe della prima una realtà senz'anima e della seconda una realtà impotente (p. 165). E mentre le categorie della critica della ragion pura fornirebbero una conoscenza della dimensione della mortalità, le categorie dell'azione riguarderebbero l'immortalità. L'idea cosmista di Fëdorov consisterebbe perciò in una riunificazione progettuale di

uomo-natura-Dio. L'uomo, a suo giudizio, sarebbe designato alla missione di trasformare la realtà, dal minerale all'animale, in un tutto organico, unità di conoscenza e attività, e lui stesso, da passivo nei confronti della natura, dovrebbe farsi operatore attivo sia nella natura che lo circonda, come pure nella natura che lo costituisce, cosicché le ali dell'anima diventino «ali del corpo» (*telesnymi kryljami*) (p. 168). Dovrebbe così, impiegando tutte le risorse che la conoscenza della natura gli fornisce, per liberare dal male, anzi, dai mali, tutta la realtà, e il male primo è quello che viene comunemente percepito e definito come inevitabile, ossia la morte.

Tralasciando l'aspetto più utopico della posizione di Fëdorov, O. Masloboeva ne rileva due aspetti fondamentali: l'elemento progettuale, con cui il pensatore estende la morale kantiana, da categoria pratica della soggettività, alla dimensione oggettiva del progetto, e l'elemento organicistico, che rompendo con il meccanicismo elimina anche il principio di una necessità insuperabile, consegnando la natura all'uomo, e facendone il fine. Il finalismo della natura starebbe, dunque, nella realizzazione della progettualità umana, e poiché l'autocoscienza dell'uomo matura nella consapevolezza morale, come aveva ben visto Kant, l'immanentismo che si verrebbe delineando da questa impostazione non escluderebbe Dio, anzi lo includerebbe come il creatore di un essere assolutamente libero, fornito degli strumenti cognitivi e di una volontà responsabile, in grado perciò di valutare anche le conseguenze delle proprie scelte, che al limite si giocano sul discrimine vita-morte.

La studiosa, muovendo da queste considerazioni, non ha difficoltà a individuare nella tradizione variegata delle costruzioni teoretiche un cosmismo profondo, che a tratti viene con chiarezza in superficie. «Tutte le varianti concettuali del cosmismo», ella scrive, «attualizzano l'antinomia della mortalità e

immortalità dell'uomo come responsabilità della sua maturata autocoscienza, cosa che con tutta precisione echeggia nelle parole programmatiche di N. F. Fëdorov: "L'autentica moralità non deve considerare il male ineliminabile, e il bene inaccessibile"» (p. 368).

Il cosmismo russo, in sostanza, non sarebbe la presa di coscienza della situazione umana di fronte all'inevitabile morte, ma la consapevolezza che la stessa vita può essere morte, se è rinuncia alla responsabilità morale e conferimento dell'azione alla casualità e all'urgenza degli eventi, di qualsiasi natura essi siano.

L'attenzione all'unità della dimensione umana e naturale, intesa come organismo la cui dinamica dipende dall'integrazione delle energie fisico-chimiche, biologiche, intellettuali e morali, ha suscitato nel corso del pensiero, la domanda che da alcuni è stata formulata in questi termini: quanto l'uomo sia determinato dalla naturalità del proprio essere. Da altri invece: quanto l'uomo sia disposto a lasciarsi condizionare da questa naturalità. La risposta nell'uno e nell'altro caso non può essere assoluta, per il fatto che la stessa autocoscienza umana si sviluppa in relazione ai propri saperi e alla pratica, non soltanto del fare, ma anche del volere. La progettazione con cui il pensiero interviene sulla natura - osserva O. Masloboeva - appartiene alla filosofia perché esprime una concezione del mondo in cui è indicata, più o meno esplicitamente, la direzione della realizzazione dell'umanità (p. 374). Ed è per questo che, secondo la studiosa, il contenuto ideale dei progetti filosofici non deve essere giudicato per il loro carattere illusorio, ma in relazione alla qualità della vita umana che il progetto propone. «L'iniziatore dell'organicismo - A. N. Radiščev, dichiarando alla fine del XVIII secolo: "Io vedo al di là di un intero secolo" - profetizzava il fallimento della servitù della gleba e dell'auto-

crazia come una forma di organizzazione socio-politica della vita indegna dell'uomo» (p. 375). Così, conclude la studiosa, nell'accostarci alla cultura filosofica dobbiamo aver ben chiaro di quale tipo di visione del mondo noi siamo portatori «per non essere delle marionette nelle mani del progresso tecnico», e dobbiamo avere il coraggio di servire con mente sincera soltanto la verità di quella vita «nella quale noi siamo partecipi dell'eternità» (p. 375).

Dal complesso di quanto ricordato, alla domanda: dove va oggi la filosofia russa, si può perciò rispondere - va dove va la filosofia generale. Tra esitazioni, interruzioni e riprese l'uomo continua a interrogarsi sul proprio essere e sul proprio destino. Le risposte variano nella particolarità dei sistemi, ma non nell'essenziale. Nel suo percorso di maturazione l'uomo ha davanti lo spazio infinito dell'ignoto e una sola certezza: la propria responsabilità morale.

ANGELA DIOLETTA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

INDICE DEI MANOSCRITTI E DEI DOCUMENTI

Amsterdam. University Library

Ms. Koninklijk Wiskundig Genootschap 1 163

Amsterdam. Gemeente Stadsarchief

Toegansnummer 27, nr. 18-19 163

Toegansnummer 27, nr. 20-21 163

Toegansnummer 366, nr. 245-246 163

Chicago. University of Chicago Library

Frank Webster Jay Collection, Box 2, Folder 41, n. 814 162, 162

Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana

Ms. Chigi A.VI.190 133

Ms. Ottob. lat. 1424 6

Ms. Ottob. lat. 1870 3-19, 24-67

Ms. Ottob. lat. 896 92

Ms. Vat. ebr. 189-191 133

Ms. Vat. ebr. 190 134

Ms. Vat. lat 4273 133

Ms. Vat. lat 4274 134

Ms. Vat. lat. 3918 115

Ms. Vat. lat. 4549 133

Ms. Vat. lat. 4550 133

Ms. Vat. lat. 4552 133

Ms. Vat. lat. 4553 133

Città del Vaticano. Archivio Segreto Vaticano

Archivium Arcis, Arm. I-XVIII, cod. 6461 75, 104-132

Archivium Arcis, Concilium Tridentinum 4 111, 116

Copenhagen. Royal Danish Library

Ms. NKS 136 170

Den Haag. Dutch Nationaal Archief

Verenigde Oostindische Compagnie (VOC). Toegang 1.0402, inv. nr. 240 170

Duisburg. Landesarchiv Nordrhein-Westfalen

Abteilung Rheinland. Findbuch 105.00.02, Nr. 642 170

Düsseldorf. Hauptstaatsarchiv

Ms. Universität Duisburg 209 162

Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale

Banco rari 30 5

Firenze. Biblioteca Marucelliana

Ms. C 163 12

Firenze. Biblioteca Medicea Laurenziana

Ms. Pl. 89 sup. 84 60

Hannover. Gottfried Wilhelm Leibniz-Niedersächsische Landesbibliothek

Ms. XLII, 1989, vol. 1 158-160

Hannover. Niedersächsisches Landesarchiv

Bergarchiv Clausthal 184, Acc. 5, Nr. 1667

Bergarchiv Clausthal 84a, Nr. 6735 170

Bergarchiv Clausthal 84a, Nr. 6739 170

Bergarchiv Clausthal 84a, Nr.5609/1 172

Cal. Br. 22, Nr. 68 168

Cal. Br. 24, Nr. 32 162

Cal. Br. 4, Nr. 528 170

Kassel. Landes-und Muhrardsche Bibliothek

2 ms. Theol. 67 134-154

Milano. Biblioteca Ambrosiana

Cod. R 104 sup. 104-132

Codice Atlantico 52

Moers, Archiv Evangelische Kirchengemeinde

Kommunikanten-Registerbücher 161

Paris, Biblioteque Nationale de France

Ms. Français 18967 250-265

Ms. héb. 682 142, 144-147, 149, 150

Ms. latin 6508 133

Ms. latin 6534 70

Siena. Biblioteca Comunale degli Intronati

Ms. G.VII.32 133, 134

INDICE DEI NOMI

- ABIMACER 137
- ABRAMOV A. I. 339, 341, 367, 398
- ABRIBACER MAURUS 137
- ABUBACRE 137
- ACCOLTI BENEDETTO 106
- ADELASIO DOMENICO 87
- ADORNI BRACCESI SIMONETTA 1
- AFANAS'EV V. G. 396
- AGAMBEN GIORGIO 2
- AGOSTINO 112, 117, 123-125, 128
- AIKEN PAULINE 186
- AKSAKOV IVAN S. 346
- AKSAKOV KONSTANTIN 346
- AL ḤARIZI YEHUDA 135, 137, 142-146, 150
- ALBERTI LEON BATTISTA 1-67
- ALBERTO MAGNO 10, 13, 15, 16, 45, 46, 49, 50, 53, 54, 60-62, 185-215
- ALEANDRO GIROLAMO 74
- ALEKSEEV NIKOLAJ N. 381
- ALEKSEEV P. V. 390
- ALEKSEEV S. A. 384
- ALENI PAOLO 92
- ALESSANDRO DE' PAZZI 1, 2
- ALESSANDRO MAGNO 229
- ALFREDO DI SARESHEL 4, 199, 200, 202-204
- ALHAZEN 5
- ALJAEV E. E. 401
- ALKINDI 4
- ALOISIO ANGELA 363
- ALPHARABIUS 137
- AMBROGIO 117
- AMICO PISTOIESE 1, 15, 30, 34, 39
- AN' C. 341
- ANASSAGORA 229
- ANAWATI GEORGES CHEATA 186, 198
- ANDREEV A. L. 339, 387

ANGELINI RITA 1
 ANGELO DA MANTOVA 106
 ANTONIO DEGLI AGLI 56
 ANZULEWICZ HENRYK 186
 APRYŠKO P. P. 341, 370, 396
 ARBER AGNES 226
 ARCHIMEDE 4
 ARDISSINO ERMINIA 76
 ARISTOTELE 12, 16, 45, 49-51, 53, 54, 57-61, 63-65, 72, 77, 82, 140, 141, 198, 199, 201, 206, 209, 214, 227, 229, 230, 234, 235, 237-239, 242
 ARNALDO DI VILLANOVA 2
 ARNOLDO DI SASSONIA 201
 AROSIO ELISABETTA 290, 291
 AUCOUTURIER MICHEL 402
 AVDEEVA L. R. 339 380
 AVENARIUS RICHARD 390
 AVERINCEV SERGEJ S. 401
 AVERROÈ 133, 134, 209, 214
 AVICENNA 187-189, 195, 198-207, 209, 214
 AVTONOMOVA N. S. 396
 AZO RIZKALLAH F. 198
 BACCHELLI FRANCO 110
 BACCHI ELEONORA 196
 BACONE RUGGERO 4
 BADIA TOMMASO 74, 81, 86
 BAINTON ROLAND 78
 BAKUNIN MICHAJL A. 346, 394
 BALESTRA ANDREA 1
 BANČUGOV V. V. 341
 BARDA ANY 402
 BARTHÉLEMY GUY 226
 BARTOLA ALBERTO 133
 BARTOLI BERNARDO 87
 BAŽANOV V. A. 341, 396, 398
 BAZAROV VLADIMIR 387
 BECCARIA CESARE 391
 BECHIMO PIETRO 106
 BELYJ ANDREJ 357, 360-365, 369
 BENACCI ALESSANDRO 92
 BERDJAEV NIKOLAJ A. 338, 355, 360, 370, 383-385, 388, 393, 399

BERNARDINO DA SIENA 69, 76
 BERNARDO 117
 BERNS ANDREWS 1
 BERTOLACCI AMOS 189, 209
 BERTOLANI MARIA C. 76
 BERTOZZI MARCO 1
 BIANCHI LUCA 70
 BILFINGER GEORG B. 397
 BIRKENMAJER ALEXANDER 12
 BLOK ALEKSANDR A. 358, 360
 BLUM ANDRÉ 250-252
 BLUM PAUL R. 73
 BOCCACCIO GIOVANNI 12
 BOGDANOV ALEKSANDR A. 387, 389,
 390
 BOLZONI LINA 69, 77, 84, 91
 BOSSE ABRAHAM 228, 248, 250-252,
 254-255, 257-259
 BOTKIN VASILIJ P. 346
 BOUVARD DE FOURQUEUX CHARLES 251,
 256, 258
 BRANCACCI FELICE 67
 BRJUSOV VALERIJ 359, 360
 BRUNO GIORDANO 69, 80
 BRYGOO ÉDOUARD-RAOUL 226
 BUCHARIN NIKOLAJ I. 391
 BUFFON GEORGE-LOUIS LECLERC DE 226,
 278, 285, 286
 BUGAEV BORIS N. 361
 BULGAKOV SERGEJ N. 355, 370, 383,
 385, 388, 394, 395, 399
 BURNETT CHARLES 186
 BUROV V. G. 341
 BURZELLI LUCA 73
 BUSI GIULIO 133
 ČAADAEV PETR J. 349, 350
 CABANIS JEAN-PIERRE GEORGES 270-334
 CALCIDIO 15, 16, 45, 46, 48-51, 55, 61
 CALEPINO AMBROGIO 44
 CALORI CESIS FERDINANDO 133, 134
 CALVET ANTOINE 186, 198
 CAMILLO RENATO 111
 CAMPANELLA TOMMASO 229
 CAMPANINI SAVERIO 133

CAP PAUL-ANTOINE 251
 CAPASSO PAOLO 68
 CAPPUCCINO CARLOTTA 1
 CARUSI PAOLA 186, 190, 191, 199, 203
 CASOTTI GIOVAN BATTISTA 56
 CATELLACCI DANTE 67
 CELLINI BENVENUTO 64
 CELLURA ORFEO 1
 CELSO 17
 CENNINI CENNINO 52
 CERVINI MARCELLO 85, 92
 CESARINI ALESSANDRO 106
 CHALLISTENES 195, 197, 198
 CHARPIN F. 356
 CHIARI ISIDORO 106
 CHOMJAKOV ALEKSEI S. 395
 CIAMMITTI LUISA 1
 CICERONE 28, 48, 54, 111
 CIOLKOVSKIJ KONSTANTIN È. 404
 CIPRIANO 128
 CIRILLO 398
 ČISTJAKOVA È. I. 363
 CLERICUZIO ANTONIO 226
 COCLEO GIOVANNI 106
 CODA PIERO 401
 COJANNOT-LE BLANC MARIANNE 251
 COLIN-ROSET SIMONE 4
 COLLARETA MARCO 6
 COLONNA VITTORIA 73, 74, 127
 COMTE AUGUSTE 353
 CONDILLAC ÉTIENNE BONNOT DE 270-334
 CONIO GÉRARD 342
 CONTARINI GASPARO 68-128
 CONTI DANIELE 1, 29, 30, 37
 CORNWELL JOSEPH 107
 CORTESE GREGORIO 81, 86, 111, 116
 CRISCIANI CHIARA 1, 186, 199
 CRISTIANO IV DI DANIMARCA 238
 CROLL OSWALD (CROLLIUS) 238
 ČUBAROV I. M. 365, 366
 CUSANO NICOLÒ 2, 5, 373
 ČŽAN BAJČUN' 401
 D'ACHIARDI ANTONIO 56

D'ALVERNY MARIE THÉRÈSE 3-5
 D'ONGHIA LUCA 69
 DANILEVSKIJ NIKOLAJ J. 379, 380
 DANTE ALIGHIERI 62
 DAUBENTON LOUIS J.-M. 226
 DE ACOSTA JOSÉ 236
 DE BLASIO A. 341
 DE BORDEAU THÉOPHILE 304
 DE JUSSIEU ANTOINE 250, 253
 DE LA BROUSSE GUY 225-265
 DE ROSA GABRIELE 92
 DE' BUSSI GIOVANNI ANDREA 44
 DE' GIUSTI TIMOTEO 106
 DEAR PETER 228, 238
 DEBUS ALLEN G. 238
 DEL MEDIGO ELIA 133
 DEL PINO DIAZ FERMÍN 236
 DELCORNIO CARLO 68, 76, 87
 DELL'ASTA ADRIANO 401
 DELOKAROV K. CH. 352, 396
 DELUCCA ORESTE 44
 DÉPREZ-MASSON MARIE-CLAUDE 186
 DESCARTES RENÉ 278, 397
 DI DONATO SILVIA 140
 DI MARTINO CARLA 199
 DI SEGNI DIANA 134, 139, 145
 DIDEROT DENIS 304
 DILTEY WILHELM 366
 DIMITREVIČ VLADIMIR 342
 DINO DEL GARBO 11
 DIOLETTA SICLARI ANGELA 363, 364
 DIOSCORIDE 56, 237
 DITTRICH FRANZ 82, 86, 105-107, 116,
 121
 DONATO VESCOVO DI CASE NERE 124
 DOREZ LÉON 2
 DORNE GERARD 238
 DOSTOEVSKIJ FËDOR 337, 339, 343, 349,
 350, 353, 358, 359, 379, 392
 DRAGONETTI GIACOMO 391
 DUCHESNE JOSEPH 233
 EBGI RAPHAEL 1
 ECK GIOVANNI 86, 106
 EMEL'JANOV B. V. 341, 398, 400

EMPEDOCLE 29, 54, 55, 61, 77, 196, 229
 ENGELS FRIEDRICH 388
 EPARCO ANTONIO 106
 ERASMO DA ROTTERDAM 80, 118, 127
 ERMIČEV A. A. 341, 344, 360, 369, 373
 ÈRN VLADIMIR F. 374, 375
 ERYGIN A. N. 341
 EUCLIDE 4
 EUGENIO IV 6
 FAGON GUY-CRESCENT 252
 FARNESE ALESSANDRO 86, 121
 FEDERICO II DI DANIMARCA 238
 FEDJAKIN S. R. 360
 FÈDOROV NIKOLAJ F. 404-407
 FEDOROVSKIJ N. G. 383
 FELICI LUCIA 115
 FELLINA SIMONE 133
 FERDINANDO D' AUSTRIA 106
 FERRERO FILIBERTO 106
 FESTA NICOLA 44
 FICHTE JOHANN G. 346, 368
 FICINO MARSILIO 2, 56
 FILANGIERI GAETANO 391
 FILOSOFOV D. V. 394
 FINDLEN PAULA 226
 FIRPO MASSIMO 75, 86, 87
 FLASCH KURT 191
 FLORENSKIJ PAVEL A. 370, 394
 FLORIMONTE GALEAZZO 106
 FLOROVSKIJ GEORGIJ V. 338, 381, 395
 FONTANA BARTOLOMEO 81
 FRAGNITO GIGLIOLA 74, 76, 81, 86, 87,
 92
 FRANCESCO D' ASSISI 68
 FRANK SEMÈN L. 338, 370, 373, 375,
 384, 385, 388, 395, 399
 FRANK VIKTOR S. 384
 FRIEDENSBURG KARL W. 86
 FROLOV IVAN 395
 FUMINI MILA 1
 GAJDENKO P. P. 341, 353, 396
 GALENO 17, 214, 241
 GAMBARA GIOVANNI 106
 GANČIKOV LEONID 401

GANDI 344
 GENGIS KHAN 382
 GENTILE SEBASTIANO 134, 135
 GERCEN ALEKSANDR I. 347-349, 359
 GEROLAMO 117
 GERŠENZON MICHAÏL O. 346-349, 388
 GHEROLDI VINCENZO 1 52
 GHIDINI MARIA CANDIDA 362
 GIBERTI GIAN MATTEO 106
 GILGIL 193, 195
 GINZBURG CARLO 1, 86
 GIOACCHINO DA FIORE 2
 GIOMBI SAMUELE 81, 86, 92
 GIOVANNI DAMASCENO 396
 GIPPJUS ZINAJDA N. 359
 GIUSTINIANI PAOLO 72, 79
 GLEASON ELISABETH 70, 75, 85, 86, 105
 GOLOVANOV N. V. 405
 GONZAGA ERCOLE 86, 106, 111
 GOR'KIJ MAKSIM 355, 356
 GRANOVSKIJ TIMOFEJ N. 346
 GRECKIJ M. N. 351, 383, 388
 GREGORIO DA CITTÀ DI CASTELLO 7, 45
 GREGORY TULLIO 91
 GRITTI ANDREA 106
 GROMOV M. N. 341, 398
 GROSSATESTA ROBERTO 5, 12, 13, 46
 GUERLAC HENRY 226
 GUERRINI PAOLO 92
 GUGLIELMO DI MOERBEKE 62
 GUNDISALVI 4
 GYPHIO FILIPPO 106
 HALLEUX ROBERT 186, 196
 HASNAWI AHMAD 198
 HASSE DAG N. 209
 HEGEL GEORG WILHELM F. 346, 347,
 353, 366
 HENRY DEVIN 209
 HERMES 194, 195, 197
 HÉROARD JEAN 226
 HERZEN V. GERCEN ALEKSANDR I.
 HESSEN SERGEJ I. 368
 HIRAI HIRO 238
 HOWARD RIO 225-227, 247

HUDON WILLIAM 78, 80, 85, 92
 HUME DAVID 366
 HÜNERMANN FRIEDRICH 74, 106, 127
 HUS GIOVANNI 124
 HUSSERL EDMUND 365, 366, 368
 IBN JULJUL 196
 IBN TIBBON SHMUEL 135, 137, 140, 142-
 146, 149-151
 IGNAZIO DE LOYOLA 107
 IL'IN IVAN A. 344, 384, 395, 399
 INNOCENTI CRISTIANA 91
 IORIO FRANCESCA 1
 IPPOCRATE 17
 IVANOV VIAČESLAV 338, 362, 401
 IZGOEV A. S. 386
 JAKOVENKO BORIS V. 401
 JAMMY PIERRE 45
 JAROŠOVEC V. I. 398
 JAUSSAUD PHILIPPE 226
 JECK UDO R. 186, 187
 JEDIN HUBERT 72-75, 79
 JERVIS JANE L. 5
 JOY LYNN S. 228
 JUDIN P. F. 400
 KAHN DIDIER 226, 238, 247
 KALID BIN YAZID 196, 197
 KALITIN P. V. 341
 KANT IMMANUEL 361, 365, 367, 392,
 405, 406
 KAREEV N. I. 384
 KARSAVIN LEV P. 367, 370-373, 377,
 381, 382, 394, 399
 KARTAŠEV A. V. 394, 395
 KATKOV MICHAJL N. 346
 KAUČIŠVILI NINA 401
 KIBRE PEARL 133, 186
 KIREEVSKIJ IVAN V. 346, 347, 369, 395
 KIREEVSKIJ PĚTR V. 346, 369, 395
 KISTJAKOVSKIJ B. A. 386
 KONVERSKIJ A. E. 398
 KOŠARNYJ V. P. 341, 382
 KOZLOV A. A. 394
 KOZYREV A. K. 341
 KOZYREV A. P. 347, 399, 401

KRAJNIJ A. v. GIPPJUS ZINAJDA
 KROPOTKIN P. A. 394
 KRUK REMKE 209
 KURAEV V. I. 344, 345, 351, 394, 395
 KURAGINA O. D. 405
 KURAVCEV V. L. 351, 355, 360, 394
 KUSENKO O. I. 401
 KUZNECOV V. G. 365
 LASCARIS GIOVANNI 398
 LASKARIS CATERINA Z. 58
 LAURENTI GINO 93
 LAVRIK È. G. 393
 LAVROV P. L. 394
 LEHOUX FRANÇOISE 250, 251
 LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM 397
 LENIN 351, 387-390, 393
 LENNOX JAMES G. 209
 LEONARDO DA VINCI 17, 45, 52, 63
 LEONE AMBROGIO 45
 LESOURD FRANÇOISE 342-344
 LETTINK PAUL 199
 LÉVINAS EMMANUEL 371
 LEWIS GEOFFREY L. 198
 LIBAVIUS ANDREAS 238
 LICATA GIOVANNI 133
 LO GATTO ETTORE 401
 LOCKE JOHN 272, 300
 LOCONSOLE MATTEO 1
 LOMONOSOV MICHAIL V. 395
 LOSSKIJ VLADIMIR N. 395
 LUCREZIO 1, 54, 61, 64
 LUIGI II DI BORBONE CONDÉ 226
 LUIGI XIII 225, 226
 LUIGI XIV 252
 LUNAČARSKIJ ANATOLIJ V. 387
 LUTERO 69, 77, 78, 114, 116, 124
 MACH ERNST 390
 MACHIAVELLI NICOLÒ 2
 MACINI PAOLO 1
 MACQUER PIERRE JOSEPH 226
 MACROBIO 51
 MAIMONIDE MOSÈ 133, 134, 136, 142,
 144-147, 149, 150, 396
 MAINARDI AGOSTINO 90

MAKSIM GREK V. TRIVOLIS MICHAIL 304
 MANCINI ITALO 401
 MANDOSIO JEAN-MARC 186, 199
 MANFREDI PAOLA 354
 MANUZIO ALDO 397
 MANZONI ALESSANDRO 17
 MARCATTO DARIO 86, 87
 MARČENKO O. B. 341, 375
 MARCHETTI VALERIO 75
 MARCO DA CREMONA 82, 116
 MAREEV S. N. 389
 MARGHERITA D' ANGOULÊME 106
 MARIANI GIACOMO 1, 56
 MARTELLI MATTEO 196
 MARX KARL 383, 383, 387, 388
 MASARYK TOMÁŠ 401
 MASLIN MICHAJL A. 338-342, 348, 351,
 367, 386, 388, 390, 392, 393, 395, 397,
 400-402, 404
 MASLOBOEVA OL'GA D. 404-407
 MASSIMO GRECO V. TRIVOLIS MICHAIL
 MAUPERTUIS PIERRE LOUIS MOREAU DE
 MAYER THOMAS 107
 MEDENICA V. 401
 MEDVEDEVA R. K. 342
 MELICH JULIJA 367, 369, 371, 401
 MENDELSSOHN MOSES 392
 MENDOZA Y BOBADILLA FRANCISCO 87
 MEREŽKOVSKI DIMITRI S. 355-357-360
 MEROI FABRIZIO 69, 80
 METODIO 398
 MEYERSON ÉMILE 16
 MEŽUEV B. V. 341
 MEŽUEV E. V. 349
 MICCOLI GIOVANNI 70
 MICHAJLOVSKI M. K. 394
 MIEGGE MARIO 78
 MIGLIETTI SARA 80
 MIGUNOV A. S. 341
 MIL'ČAREK M. 401
 MIL'KOV V. V. 341
 MINNICH NELSON H. 56
 MINSKIJ NIKOLAJ M. 356, 357

MITRIDATE FLAVIO 133, 134
 MODESTO PIETRO 384
 MOLANUS GERHARD WOLTER 158, 160, 171
 MOLINAROLO FRANCESCO 91
 MOLODJAKOV V. È. 359
 MONDINO DE' LIUZZI 45
 MORAVIA SERGIO 290-294, 297, 299, 304-306, 315, 319, 326
 MORETTI CESARE 58
 MORONE GIOVANNI 75, 86
 MOTORINA L. E. 341
 MOTT JOHN 399
 MOUREAU SÉBASTIEN 186, 198, 203
 MURANO GIOVANNA 133
 MURATOVA XÉNIA M. 191
 MUSEO AGOSTINO 74, 111
 MUSSO CORNELIO 92
 MUZZARELLI GIROLAMO 87
 MYSLIVČENKO A. G. 342, 370, 396, 398, 403, 404
 MYSLIVČENKO A. P. 356
 NADEŽDIN NIKOLAJ 349
 NARDI BRUNO 71, 77, 91
 NEGRI GIROLAMO 106
 NEMORARIO GIORDANO 4
 NERI ANTONIO 58
 NERLI REGINALDO 112
 NEWMAN WILLIAM R. 186, 191, 196, 238
 NICOLAUS PERIPATETICUS 4
 NICOLÒ V 6, 7
 NIETZSCHE FRIEDRICH 361
 NIVAT GEORGE 342, 402
 NOVGORODCEV PAVEL I. 384, 386
 NOVIKOV M. 356
 OBRIST BARBARA 186, 191, 193, 213
 ORAZIO 52
 ORSINI CAMILLO 106
 ORTIZ TOMAS 106
 OTTOSON PER-GUNNAR 214
 PACCAGNELLA IVANO 77
 PAGEL WALTER 237, 240, 241, 243, 245
 PALEOTTI GABRIELE 92

PALMIERI AURELIO 401
 PANARELLI MARILENA 201
 PANICHI NICOLA 110
 PANIGAROLA FRANCESCO 92
 PANTELIČ B. 401
 PAOLO DAL POZZO TOSCANELLI 3, 5
 PAOLO III 68
 PAOLO IV 91
 PARACELSO 237-243, 245
 PARAVICINI BAGLIANI AGOSTINO 190
 PAREYSON LUIGI 376-378, 401
 PARTINGTON JAMES R. 186
 PASCHALIS ROMANUS 4
 PAŠKOVA E. G. 399
 PAVLOV A. T. 349, 352, 390, 396, 398
 PEREIRA MICHELA 186, 190, 191, 193,
 201, 202, 214
 PERINI LEANDRO 69, 77
 PEROTTI NICOLÒ 60
 PERRONE COMPAGNI VITTORIA 1, 3, 17,
 71-75, 80-82, 84, 89, 91, 110
 PETRARCA FRANCESCO 11, 44, 76
 PETRENKO E. L. 391
 PFISTERER ULRICH 6
 PICO DELLA MIRANDOLA GIOVAN
 FRANCESCO 12
 PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI 2,
 133-154, 397
 PIERLEONE DA SPOLETO 2-10, 30
 PIETRO IL GRANDE 381, 382
 PIETRO LOMBARDO 187, 189, 191, 192,
 195
 PIETRO MARTIRE D' ANGHIERA 45
 PIGGE ALBERT 106
 PINE MARTIN 70, 71, 91
 PINELLI GIAN VINCENZO 108
 PINI ERMENEGILDO 56
 PINTARD RENÉ 225
 PIO V 91
 PLATINA BARTOLOMEO 45
 PLATONE 61, 370, 373
 PLECHANOV GEORGIJ V. 356, 357, 387,
 388
 PLINIO 4, 14, 44, 48, 55, 56, 66

PLOTINO 238, 373
 POLE REGINALD 85, 105, 106, 107, 111
 POLIZIANO ANGELO 397, 60
 POLJAKOV A. P. 341, 342, 355, 390, 392
 POLO MARCO 56
 POLOVINKIN S. M. 341, 356, 370, 399
 POLTORACKIJ NIKOLAJ P. 344
 POMPEO FESTO 63
 POMPONAZZI PIETRO 2, 69-75, 77, 79-84,
 89, 115
 POPOV A. A. 341
 PORFIRIO 396
 PORRO PASQUALE 205
 POTEBNJA A. A. 364, 365
 PRILENSKIJ V. I. 349
 PRINCIPE LAWRENCE M. 238, 240
 PRIULI ALVISE 106
 PRODI PAOLO 92
 PROKOPOVIČ S. N. 384
 PROSPERI ADRIANO 86
 PSEUDO-ARISTOTELE 196, 197, 201
 PSEUDO-AVICENNA 209, 214
 PSEUDO-EUCLIDE 4
 PUŠKIN ALEKSANDR S. 350, 357
 PUSTARNAKOV VLADIMIR F. 341, 351,
 387, 392
 QUARANTA CHIARA 81, 85, 87, 92
 QUENEAU RAYMOND 185
 QUERCETANO V. DUCHESNE JOSEPH
 QUERINI ANGELO MARIA 104
 QUERINI GERONIMO 106
 RABBI ABBAHU (RABY AUBU) 139
 RAČIN E. I. 392
 RADIŠČEV ALEKSANDR N. 391, 392, 395,
 407
 RAMBERTI RITA 73, 83, 91
 REGIOMONTANO GIOVANNI 11
 RICCI BATTAGLIA LUCIA 87
 RICKERT HEINRICH 368
 RICOEUR PAUL 364
 RIPPER R. JU. 384
 RIZZO VINCENZO 402
 ROBERTS LISSA 238
 ROMANENKO M. V. 383

ROZANOV VASILIJ V. 355
 ROZENTAL M. M. 400
 RUGGERO BACONE 193, 198, 201-205
 RUISSCHAERT JOSÉ 2
 RUSCONI ROBERTO 70, 77, 81, 90, 92
 RUSKA JULIUS 198
 SADOLETO JACOPO 106
 SADOVCKIJ V. N. 390
 SALIZZONI ROBERTO 401
 SALMERON ALFONSO 87
 ŠAPOŠNIKOV L. E. 341
 SAPOV V. V. 347, 350, 369, 386
 ŠARONOVA A. A. 405
 SAVICKIJ PĚTR N. 338, 381
 SCALFI ROMANO 401
 SCAPPARONE ELISABETTA 1
 SCHACKELFORD JOLE 238
 SCHAFFER SIMON 238
 SCHELLING FRIEDRICH 346, 353, 381
 SCHLEGEL FRIEDRICH 369
 SCHOPENHAUER ARTHUR 353, 361
 SCHULTHEIS SASKIA 114
 SCRIBANO MARIA EMANUELA 71
 SEMĚNOVA S. G. 405
 SENECA 64
 SERBINENKO V. V. 341
 SEVERIKOVA N. M. 387
 SEVERINO PIETRO V. SØRENSEN PEDER
 SIMONCELLI PAOLO 74, 75, 86, 118
 SIMONI FULVIO 1
 SINEOKAJA JU. V. 356, 360
 SIRAT COLETTE 140
 SISTO V 91
 SKOVORODA GRIGORIJ S. 395
 ŠKURINOV P. S. 392
 SMITH PAMELA 238
 SOLOV'ĚV VLADIMIR S. 338, 351, 353,
 354, 357, 358, 369, 370, 373, 394, 395
 SOLŽENICYN ALEKSANDR I. 399, 402, 403
 SØRENSEN PEDER 238, 239
 SPARLING ANDREW 237
 ŠPET GUSTAV G. 364-366
 ŠPIDLIK TOMÁŠ, 401
 SPINOZA BARUCH 388

STALIN 400
 STANKEVIČ N. V. 346
 STAPLETON HENRY E. 198
 STEILA DANIELA 401
 STELLA ALDO 74, 75, 83, 107, 111, 114, 117, 127
 STEPUN FEDOR A. 368
 STIERLE KARL H. 87
 STRADA VITTORIO 383, 387, 391, 402
 STRUVE PETER 383, 385, 386, 388, 393
 STURLESE LORIS 194
 SUCHODUB T. D. 401
 SUGAJ L. A. 356-358, 360
 SUGGI ANDREA 91
 SUSLOVA L. A. 367
 SUVČINSKIJ PĚTR P. 338, 381
 TAGLIAGAMBE SILVANO 402
 TAKAHASHI ADAM 209, 214
 TARGIONI TOZZETTI GIOVANNI 56
 TEODORO DI GAZA 59
 TEOFILO 58
 TEOFRASTO 13, 14, 45, 47, 48, 53, 56-58, 62-67, 237
 TEONE DI SMIRNE 51
 TERRACCIANO PASQUALE 115
 THORNDIKE LYNN 198
 TIEPOLO GASPARO 106
 TIMOV V. F. 351
 TITOV V. F. 388
 TOLMACEV V.M. 362
 TOLOMEI LATTANZIO 73-75, 83, 92, 107, 111, 113, 117, 118, 127
 TOLSTOJ LEV N. 344, 350, 354, 379, 392
 TOMMASO D' AQUINO 82, 113, 123, 124
 TOMMASO DEL GARBO 11, 12, 14
 TONINATO TULLIO 58
 TORRINI MAURIZIO 1
 TRAPEZUNZIO GIORGIO 60
 TRIVOLIS MICHAEL 397
 TRUBAČEV ANDRONIK IGUMENO 370
 TRUBECKOJ NIKOLAJ S. 338, 380
 TUBACH FEDERICO 69
 TUCCINI GIONA 69
 TUGAN-BARANOVSKIJ M. I. 383, 384,

393

ULLMANN MANFRED 196

UZZIEL JONATHAN BEN 142

VADKOVSKIJ ANTONIJ 354

VALENTINELLI GIUSEPPE 106

VALENTINI NATALINO, 401

VALERIO MASSIMO 43

VALLA LORENZO 6, 7, 11, 14-16, 46, 51, 53

VALLERIANI MATTEO 238

VAN DER LUGT MAAIKE 209

VAN HELMONT GIOVAN BATTISTA 304

VAN'ČUK D. 401

VASOLI CESARE 1, 77

VASOLI NIDIA 1

VENDITTI MICHELA 366

VENTURA IOLANDA 1

VERNADSKIJ GEORGIJ V. 381

VERRI PIETRO 391

VIANO CRISTINA 199

VILENKIN ALEKSANDER 356

VINCENZO DI BEAUVAIS 186, 201

VIREBEAU ISAÏE 226

VIRGILIO 52, 54

VIRGILIO MARCELLO 56

VON BALTHASAR HANS URS 17

VON HUTTEN FRANZ C. 106

VON PEURBACH GEORG 11

VUOZZO ALESSANDRO 1

VYŠESLAVCEV BORIS P. 342, 399

WASZINK JAN H. 45

WEBSTER CHARLES 238

WEISHEIPL JAMES A. 186

WIMMER FRIEDRICH 45

WINDELBAND WILHELM 367

WIRSZUBSKI CHAIM 134

WOLFF CHRISTIAN 397

WYCLIF JOHN 124

ZAK LUBOMIR 402

ZAMBELLI PAOLA 91

ZANETTINI DIONIGI 116, 117

ZANI LORENZO 45

ZENKOVSKIJ VASILIJ. V. 352, 399

ZENONE 28, 54

ZĚRNOV NIKOLAJ M. 399

ZIPPEL GIUSEPPE 7, 46

ZONTA MAURO 135

ZORZI FRANCESCO 106, 108

ŽUKOV V. N. 360

