

Interviste/1

Storie e modelli di idee e visioni

Intervista a Emanuela Scribano

Maria Vittoria Comacchi*  0000-0003-0869-7474

HISTORIES AND MODELS OF IDEAS AND VISIONS. INTERVIEW WITH EMANUELA SCRIBANO

In this interview, Emanuela Scribano discusses her book *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza* (2006), which was recently translated into French (*Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas d'Aquin à Spinoza*, 2021), addressing the difference between the concepts of knowledge, vision, and ecstasy. By exploring the methodological notion of model, she advocates the role of history as the framework in which ideas should be read and understood. Emanuela Scribano is one of the leading scholars in the field of history of philosophy, receiving national and international acknowledgments. She is professor emeritus of History of Philosophy at the Università Ca' Foscari di Venezia, fellow of the Accademia Nazionale dei Lincei and international honorary member of the American Academy of Arts and Sciences in the section Philosophy and Religious Studies. In her work she has combined historical and hermeneutical methodologies in the study of primary sources and the philosophical examination of their intellectual contexts. Among her main contributions to the history of early modern philosophy have been her studies on metaphysics and epistemology from Descartes to Spinoza, the continuities and disruptions between scholastic and early modern philosophers, the 16th-century heretical thought, and the relationship between science and metaphysics in the early modern thought.

Emanuela Scribano è professoressa emerita presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha insegnato Storia della Filosofia dal 2011. Precedentemente, è stata professoressa di Storia della Filosofia Moderna all'Università di Siena e di Filosofia delle Religioni presso l'ateneo Ca' Foscari. Tra i prestigiosi riconoscimenti accademici ricevuti, l'elezione a socio corrispondente della Accademia Nazionale dei Lincei e la nomina a membro onorario internazionale della American Academy of Arts and Sciences per la sezione Philosophy and Religious Studies. Nella sua lunga attività di ricerca, Emanuela Scribano si è occupata della ricostruzione del dibattito politico e religioso in Inghilterra tra

* La presente intervista è stata realizzata come parte del progetto di pubblicazione del presente numero intrapreso durante la mia ricerca come Max Weber Fellow presso il Department of History and Civilisation allo European University Institute (2020-2021).

il Sei e Settecento, di pensiero metafisico, dedicandosi in particolare ai sistemi filosofici di Cartesio e Spinoza, e dell'evoluzione dell'argomento ontologico da Cartesio a Kant. Tra i suoi lavori su questi temi ricordo *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento* (1988) e *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant* (1994; 2022). A partire dagli anni duemila, ha indagato le connessioni tra scolastica e il pensiero della prima età moderna, esplorando le teorie epistemiche da Tommaso a Spinoza, e i movimenti ereticali del Cinquecento, ripercorrendo l'opera di Fausto Sozzini e la sua influenza in Europa. Su questi temi sono incentrati alcuni suoi importanti lavori, come la monografia *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza* (2006), recentemente tradotto in francese (*Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas d'Aquin à Spinoza*, 2021), e la curatela con Mariangela Priarolo di *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa* (2004). Ha curato numerosi compendi e edizioni delle opere di Cartesio, Spinoza e Fausto Sozzini, come, ad esempio, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes* (1997; 2010), *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza* (2008), *Fausti Socini senensis Opera omnia* (2004) e le *Rime* di Fausto Sozzini (2004). Più recentemente, ha concentrato i suoi studi sulla relazione tra scienza e metafisica, pubblicando *Macchine con la mente. Metafisica e fisiologia tra Cartesio e Spinoza* (2015) e coeditando con Matteo Favaretti Camposampiero e Mariangela Priarolo *Occasionalism: From Metaphysics to Science* (2018). Per una discussione delle sue ricerche storiche-filosofiche rimando al recente volume in suo onore, *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano* (2020), curato da Matteo Favaretti Camposampiero e Mariangela Priarolo.

Il suo libro, Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza, apre con una citazione dalle Confessioni di Agostino, da cui emerge un concetto chiave per questo numero de Lo Sguardo, quello di visione. Un termine che concettualmente si intreccia con quello di conoscenza, il quale però non sempre coincide con quello di visione. È possibile parlare di una distinzione concettuale tra visione e conoscenza del e in Dio, soprattutto laddove gli autori che popolano le sue pagine, da Tommaso a Spinoza, si trovano a stabilire le modalità di accesso al vero, a Dio, degli uomini in via, in quanto distinte da quelle di angeli e beati?

Sì, certamente. Non solo è possibile, ma è anche doveroso distinguere il concetto di visione da quello di conoscenza. Quest'ultimo è infatti un concetto più ampio. Si può conoscere attraverso diverse modalità, tra cui la visione, appunto, ma anche attraverso procedure discorsive. La nozione di visione classifica per eccellenza una conoscenza immediata, e per questo, su un piano conoscitivo, è spesso assunta come l'equivalente di intuizione – da *intueor*, cioè vedere, contemplare in latino. Tuttavia, visione e intuizione non sono nozioni univoche, come non lo è quella, più estesa, di conoscenza. Per questo è necessario comprendere ogni volta, nel singolo autore, cosa questi intenda quando parla di intuizione. Nel libro ho cercato di far emergere il fatto che le modalità di

conoscenza, e in particolare di conoscenza di Dio, sono molteplici e più ampie di quelli di visione.

Prendiamo, ad esempio, Tommaso. Nell'Aquinate, la conoscenza di Dio nell'uomo, durante la sua vita in terra, è sempre indiretta, perché tale conoscenza si dà solo tramite la conoscenza di qualcos'altro, ovvero la conoscenza degli enti finiti. Non è quindi mai, per il *viator*, visione immediata, come quella che si realizza nella percezione sensibile. Non è nemmeno però, si noti bene, visione mediata e diretta, come quella che si ottiene attraverso la mediazione di un concetto, priva di procedure discorsive. È chiaro quindi come già solo in Tommaso non solo il concetto di conoscenza non è univoco, ma non lo è nemmeno quello di visione. Infatti, per Tommaso, può darsi anche un'intuizione, nel senso di conoscenza diretta, che ha bisogno però di una mediazione concettuale, come quella che si ha ogni volta che si pensa a una figura geometrica, per esempio. Anche questo tipo di conoscenza di Dio è esclusa per l'uomo. A rigore, Tommaso dovrebbe concederla all'angelo, anche se Tommaso esita su questo punto, frenato dal presupposto di fondo della sua teoria della conoscenza e della sua teologia, ovvero l'impossibilità di conoscere l'infinito attraverso qualcosa di finito, sia pure un concetto. Sarà Duns Scoto che su questo punto asserirà la possibilità della conoscenza diretta e mediata dell'infinito, attribuendola alla mente angelica, e potrà farlo proprio grazie al rifiuto della interdizione tomista della conoscenza dell'infinito tramite il finito. Tommaso compie quindi una scelta radicale, respingendo anche la possibilità di una visione diretta e mediata di Dio. Diverso è il caso di una visione che non solo è diretta, ma anche immediata, la cui possibilità, negata per la condizione naturale umana, è spostata da Tommaso nel sovrannaturale. È la visione di Dio concessa ai beati, assistiti dalla luce della grazia. Si può quindi dire che Tommaso e i medievali hanno a lungo lavorato sul concetto di conoscenza del divino offrendo un arco assai ampio di soluzioni anche per le diverse tipologie e le diverse condizioni delle menti finite.

Mi piacerebbe soffermarmi adesso su un termine e un concetto che non appare mai nel suo libro, quello di estasi. Nel suo significato più letterale ekstasis indica uno spostamento, e, quindi, misticamente, l'essere fuori di sé. Angeli e beati discute piuttosto il processo, inaugurato da Tommaso all'interno di una cornice ebraico-cristiana, di naturalizzazione della conoscenza delle verità eterne delle menti finite. Un processo che approda, nella prima età moderna europea con Cartesio, a una rottura essenziale col tomismo, quando è stabilita la possibilità di accesso al vero già nella condizione naturale della mente umana, senza intervento del lumen gloriae. Possiamo dire che con la prima modernità europea, all'ombra di Tommaso, si inaugura un nuovo paradigma filosofico dove la conoscenza di Dio, anche quando questa si fonda su una ripresa del modello partecipazionista platonico, non è più abbandono del sé ma presenza chiara e distinta dell'infinito dentro il soggetto pensante?

Sicuramente il percorso che ho tracciato nel libro da Tommaso ai moderni non considera una forma di conoscenza del divino che preveda una 'uscita dal sé' del soggetto. Mi chiedo se il lavoro di naturalizzazione della conoscenza dell'infinito, compiuto dai maggiori filosofi moderni, non li abbia allontanati dalla problematica dell'estasi. Mi domando addirittura se non sia già il Medioevo ad avere determinato una rottura con l'estasi, cioè con un rapporto dell'uomo con il divino che implicasse un'uscita della mente da sé. Del resto, la linea platonica di progressiva risalita all'infinito credo già non prevedesse tecnicamente un fuoriuscire del sé da sé, quanto piuttosto un completamento del sé.

Vorrei insistere su un punto guardando a Tommaso. Nel libro, che considero retrospettivamente un omaggio alla straordinaria tempra filosofica di Tommaso, ho cercato di dimostrare qualcosa che non mi sembrava così ovvio riguardo all'Aquinate. Quando consideriamo Tommaso un aristotelico, come a tutti gli effetti egli è, non comprendiamo fino in fondo che l'aristotelismo è stato solo un capitolo del più ampio progetto di naturalizzazione della conoscenza della mente umana. Ma un altro capitolo è costituito proprio dalla riflessione tomista sul platonismo. Infatti, l'innatismo platonico è ripreso alla lettera da Tommaso per gli angeli e per la loro conoscenza naturale. Quindi anche il platonismo è utilizzato da Tommaso al fine di naturalizzare la conoscenza degli enti finiti, siano pure gli angeli. Diverso è il caso del modello partecipazionista, dislocato da Tommaso nello stato di beatitudine. Infine, tra l'uomo e Dio Tommaso ha costruito un fossato che solo la sovranatura può colmare.

Ho il sospetto – ma questo mio sospetto andrebbe verificato – che l'estasi intesa come fuoriuscita da sé sia una sorta di conseguenza secondaria della naturalizzazione del rapporto col divino. Questo processo di naturalizzazione potrebbe aver comportato la necessità di ricorrere a momenti estatici per recuperare una relazione con Dio che, ancora in Agostino, si presentava come un momento naturale interno alla mente umana.

Posta nella mente finita la presenza dell'infinito, sia esso una idea, un assioma o Dio 'in persona', e abbandonata la via del lumen gloriae, in che termini la mente è concepita come attiva nel conoscere l'essenza di Dio? Non esiste il pericolo che la mente assuma un ruolo passivo come conseguenza dell'adozione di un modello innatista, come in Cartesio, o partecipazionista, come in Malebranche e Spinoza?

Sicuramente no perché, per quanto riguarda l'innatismo cartesiano, questo non è un innatismo attuale. Per Cartesio, nessuna idea innata è presente alla mente indipendentemente dallo sforzo necessario per portarla alla coscienza. Un concetto chiave in Cartesio, relativo a tutte le idee innate, non solo a quella di Dio, è quello di attenzione. Nessuno nasce matematico o filosofo, ma chiunque può diventarlo se accetta di impegnarsi nel percorso della conoscenza. L'attenzione è un'attività faticosa e lo vediamo chiaramente in quel romanzo di formazione filosofica che sono le *Meditazioni metafisiche*. Il testo è scandito in giornate meditative. A termine della prima, il filosofo riconosce lo sforzo

richiesto al meditante nel liberarsi dai pregiudizi del proprio bagaglio filosofico-culturale e gli concede un po' di tempo per cullarsi ancora nelle sue idee del passato venendo incontro alla sua paura di 'dover passare giornate faticose'. Al termine della seconda e della terza giornata, al meditante è concesso il tempo per adeguarsi al cambiamento troppo repentino che la meditazione gli ha imposto. La convinzione che raggiungere le idee che pure sono innate in noi richiede uno sforzo di attenzione contro i nostri pregiudizi è centrale nell'innatismo cartesiano e, credo, lo fosse già in Platone. Cosa sono i tormenti dialogici platonici se non tentativi di mettere a fuoco idee innate che non sono spontaneamente presenti alla mente?

Consideriamo ora il modello conoscitivo proposto da Spinoza. A tal proposito, vorrei ricordare la conclusione emozionante dell'*Etica*, che penso ben illustri il faticoso lavoro di raggiungimento di quella che in Spinoza si configura come una conoscenza adeguata. Sebbene il passo sia certamente noto, la sua domanda invita alla rilettura di questo testo. Si tratta dell'ultimo scolio nel quale Spinoza enuncia quanto il sapiente valga più dell'ignorante. Prima di leggerlo, si tenga a mente che in Spinoza siamo davanti a un modello partecipazionista secondo il quale la mente umana è parte della mente divina e le idee della mente umana sono le stesse della mente divina. È un modello, come vediamo, completamente diverso da quello cartesiano. In un certo senso, contrariamente al modello innatista, quello partecipazionista sembrerebbe offrire all'uomo le condizioni per potersi abbandonare alla fruizione del divino, del quale partecipa. Ma non è assolutamente questo il caso. L'uomo non è solo partecipazione al divino, ma è prima di tutto anche finitezza ed è quindi parte degli eventi finiti del mondo che sono quelli che dominano la mente umana attraverso la conoscenza immaginativa. Lo sforzo di attenzione che l'uomo deve compiere implica, in Spinoza, il separare ciò di cui non possiamo non riconoscere la verità – quindi ciò di cui abbiamo una conoscenza adeguata – da ciò che invece è suscettibile di revisione e completamento. Un'idea inadeguata è, in Spinoza, un'idea che ammette ulteriori aggiunte e, nell'accettarle, si modifica. Al contrario, un'idea adeguata è un'idea che non si modifica di fronte a qualunque ulteriore informazione. Possiamo arrivare, per Spinoza, a queste idee adeguate. Ma come? Attraverso lo sforzo di successive aggiunte e relative modificazioni delle idee inadeguate finché queste non raggiungano la condizione nella quale nessuna ulteriore informazione le modifica. In fondo è quel che facciamo ogni volta che pretendiamo ulteriori informazioni prima di ammettere come vero un qualunque fatto. Questo atteggiamento, lo sappiamo, richiede fatica e continua tensione intellettuale. Questa fatica è però indispensabile per raggiungere la verità. Leggiamo adesso il passo con cui Spinoza chiude l'*Etica*:

[...] il sapiente, considerato come tale, ben difficilmente ha l'animo turbato: consapevole di sé, di Dio e della necessità eterna delle cose, non cessa mai di essere, ma è sempre in possesso di un vero appagamento dell'animo. Se ora la via che ho mostrato condurre a ciò può sembrare impervia, ci si può tuttavia arrivare. E deve essere di accesso davvero difficile ciò che così raramente si trova. Come potrebbe succedere,

infatti, se la salvezza fosse a portata di mano e fosse raggiungibile senza tanta fatica, che tutti o quasi la trascurassero? Ma tutte le cose più splendide sono tanto difficili, quanto rare¹.

Questo scolio è a tutti gli effetti il manifesto per la via verso una conoscenza adeguata e quindi, per Spinoza, per la salvezza. Tale percorso non si configura quindi mai come abbandono o passività, ma implica piuttosto una tensione faticosissima, e per questo rara, al fine di completare le idee inadeguate. Un lavoro di completamento che è in un certo senso infinito perché, durante la vita umana, soltanto un certo gruppo di conoscenze potrà sperare di giungere a un tale completamento. Quindi, entrambi i modelli, sia quello innatista sia quello partecipazionista, implicano una collaborazione faticosa da parte di chi intraprenda la strada della verità.

A ben vedere, l'esperienza della visione, che sia la visione beatifica in patria di Tommaso o la conoscenza intuitiva in via di Spinoza, acquisisce, quantomeno nella sua descrizione, i caratteri di una esperienza sensibile. È chiara, immediata, tangibile. La mente vede, sente, gusta l'oggetto della visione. Chiarezza e immediatezza ritornano anche nel cogito cartesiano e nella visione in Dio di Malebranche. Pur prendendo chiaramente le distanze da materialismo ed empirismo, che ruolo gioca in questi autori la percezione sensibile nel definire, in particolare, la conoscenza dell'infinito?

Se ci limitiamo alla conoscenza dell'infinito, è necessario distinguere molto nettamente questi autori, cioè Cartesio da Malebranche o da Spinoza. Sicuramente Cartesio rifiuterebbe un paragone tra conoscenza sensibile e conoscenza di Dio. Quest'ultima può essere ancora chiamata – come dicevo in risposta alla prima domanda – intuizione, solo se la si considera mediata da un concetto, laddove, invece, la conoscenza sensibile è immediata e implica il contatto diretto con il proprio oggetto. Un accostamento alla conoscenza sensibile sarebbe invece accettato sia da Malebranche sia da Spinoza, in quanto il rapporto diretto con il divino è certamente esplicito nel primo ed è possibile attribuirlo, seppur con una certa attenzione ermeneutica, anche alla conoscenza intuitiva di Spinoza. La sua domanda è certamente interessante perché sembra alludere a una ripresa letterale del modello della conoscenza sensibile in questi autori. Credo che tale ripresa ci sia e l'ho trovata, in realtà, anche in Cartesio, ma non per la conoscenza di Dio perché quest'ultima, come abbiamo detto, non può che avvenire se non attraverso un concetto, bensì per la percezione del proprio sé.

Apprendo per un attimo questa parentesi, possiamo vedere che la storia del rapporto della mente con Dio, dopo Tommaso, può essere letta come un tentativo di scardinare l'impossibilità sancita da Tommaso di rappresentare l'infinito attraverso il finito e quindi di raggiungere una conoscenza diretta

¹ B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 365 (traduzione modificata).

dell'essenza di Dio. Cartesio riparte dal punto di arrivo a cui erano giunti Duns Scoto ed Enrico di Gand e fa suo il tentativo di infrangere il divieto tomista. Ereditando il lavoro dei medievali, Cartesio assume la possibilità di rappresentare l'infinito attraverso il finito. Malebranche, paradossalmente, rappresenta invece, per un aspetto significativo, un ritorno a Tommaso. Anche Malebranche in realtà respinge, come Cartesio, Tommaso, convinto come è che la mente umana abbia conoscenza distinta di Dio. Allo stesso tempo però Malebranche, contro Cartesio e con Tommaso ritiene impossibile rappresentare l'infinito attraverso il finito. Dalla convivenza dell'assunto tomista dell'impossibilità di rappresentare l'infinito attraverso il finito e della tesi cartesiana secondo la quale la mente umana ha conoscenza distinta dell'infinito, scaturisce, in Malebranche, la tesi secondo la quale la conoscenza di Dio è una 'visione', come tale dotata dei connotati di un'esperienza sensibile. Soltanto una visione diretta e immediata permette infatti di superare l'impossibilità di rappresentare Dio attraverso un concetto.

Torniamo ora a Cartesio. Come dicevo, anche in Cartesio è possibile trovare un raffronto con il modello della conoscenza sensibile, ma non, si badi bene, per descrivere la conoscenza di Dio. Questo accade in una lettera il cui destinatario e la cui data sono incerti, tradizionalmente collocata nel 1648. Si capisce che Cartesio risponde a un interlocutore che deve aver attribuito a Cartesio la tesi secondo la quale è possibile per la mente umana avere un'intuizione di Dio, cioè una visione diretta e immediata dell'infinito. Nell'epistola Cartesio specifica – e qui torniamo alla prima domanda dell'intervista – che quando si riferisce all'intuizione ciò che ha in mente è una conoscenza mediata, che quindi non è assimilabile alla percezione sensibile. Un accostamento alla conoscenza sensibile può essere tuttavia fatto, ma solo per il *cogito*. Il *cogito* è infatti un'intuizione diretta e immediata dell'io a sé stesso. In questo caso, Cartesio ricorre al vocabolario che contemporaneamente veniva usato dal gesuita Lessius per descrivere la conoscenza di tipo intuitivo: «votre esprit la voit, la sent, la manie»². Il *cogito* si vede, si sente, si maneggia. Cartesio qui si serve di tutta la gamma descrittiva propria della percezione sensibile per l'unico esempio di intuizione diretta e immediata che Cartesio è disposto a concedere all'uomo, il *cogito*. Si noti però che il *cogito* è la conoscenza meno sovranaturale possibile perché è conoscenza di sé stessi.

Vorrei chiudere la risposta tornando nuovamente a Malebranche, per dire che l'esperienza sensibile della percezione di Dio si accompagna nel filosofo a una conoscenza oscura di sé stessi. Si tratta di una inversione impressionante del rapporto tra conoscenza dell'io e di Dio in Cartesio.

Mi permetto di farle una provocazione. Riflettendo sul dialogo che lei ha messo in luce tra tradizione scolastica e prima modernità europea, mi chiedo se non sarebbe possibile aggiungere un ulteriore capitolo al suo libro. Mi spiego meglio. Mi sembrano

²R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, vol. V, *Correspondance. Mai 1647-Février 1650*, Paris 1903, p. 138.

intermediare, nella ricezione della scolastica in Cartesio, Malebranche e Spinoza, i modelli epistemici offerti dal neoplatonismo rinascimentale, nel momento in cui la possibilità di accesso della mente all'infinito è posta nella stessa condizione naturale in cui la mente opera. Pur con le dovute differenze, questa è una rivendicazione presente, a mio parere, già in Marsilio Ficino o Giovanni Pico, indubitabilmente lettori a loro volta di Tommaso, che ne fanno l'assunto base per la possibilità della deificatio hominis, persino in alcuni casi in via. Per lei sarebbe possibile parlare di questi autori rinascimentali non necessariamente in termini di fonti dirette per Cartesio, Malebranche e Spinoza, ma piuttosto di modelli che persistettero in Francia e nel Nord Europa grazie a una sostanziale diffusione del neoplatonismo di matrice ficiniana nel corso del Cinquecento?

Mi limiterò qui a dare un quadro molto generico, non avendo mai condotto un'indagine sui modelli epistemici nel Rinascimento. Se dovessi esporre in maniera impressionistica una mia opinione molto generale sull'argomento, prendendo come riferimento Cartesio, direi che ci sia piuttosto in Cartesio una volontà di allontanarsi dal Rinascimento. L'idea rinascimentale di una natura divina, che ha in sé stessa un principio vitale di organizzazione, e di un uomo che è lui stesso un microcosmo divino, sembra aprire a una prospettiva in cui il trascendente viene abbandonato per una via di *deificatio*. Cosa succede nella modernità? Rimanendo ancora su Cartesio, io sono legata all'analisi che Robert Lenoble fece del filosofo francese, secondo il quale Cartesio non fu soltanto un antiaristotelico ma anche un antirinascimentalista³. Quando Cartesio definisce la natura nel suo *Mondo*, chiarisce immediatamente che essa non è divina: «per natura non intendo qui una qualche dea [...]»⁴. Né divino è l'uomo, la cui mente è separata da Dio. Quello di Cartesio mi sembra quindi un tentativo, che ho definito laico nel mio libro, di mantenere uno iato tra uomo e Dio e di definire gli strumenti a disposizione dell'uomo nella sua finitezza per accedere al divino. Consapevole del paradosso, ho voluto accostare nel mio libro il tentativo definito laico di Cartesio a quello di Tommaso, in quanto entrambi rappresentano due esempi di separazione dell'umano dal divino.

Diversa è la questione se dobbiamo parlare di Malebranche o di Spinoza. Nel primo compaiono elementi che possono rimandare al tema della divinizzazione dell'uomo con la sua idea di partecipazione della mente umana al divino. Nondimeno, in Malebranche la natura non è più divina. Essa, come già la natura cartesiana, riceve dall'esterno la sua vita e non ha più all'interno un principio, per così dire, meritevole di una possibile deificazione. Spinoza, l'autore per il quale sembra più legittimo parlare di una deificazione della natura e dell'uomo, spende talmente tanta energia nel descrivere la psicologia dell'uomo comune la cui mente è dominata dalla immaginazione, che sembra davvero

³ Si veda R. Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, trad. it. di G. Stabile, Roma-Bari 1976.

⁴ R. Descartes, *Mondo*, in Id., *Opere Postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 255.

lontano dal tema della 'deificazione dell'uomo' di stampo rinascimentale. Per quanto riguarda invece la deificazione della natura, guarderei alla persistenza, piuttosto che alla ripresa, del vitalismo rinascimentale nel Seicento. Penso ad autori come Harvey e van Helmont. Questi ultimi sono i veri eredi del vitalismo rinascimentale. Certamente c'è un filo che lega gli autori della modernità al Rinascimento ben oltre il fenomeno del vitalismo, ma non si può mettere tra parentesi l'interpretazione meccanicista della rivoluzione scientifica che ha diviso gli uni dagli altri e ciò che essa ha comportato, cioè la liberazione della natura dal sovrannaturale. Forse il luogo di intersezione più importante tra i temi rinascimentali di divinizzazione della natura con i risultati del meccanicismo è quello offerto da Leibniz.

Per mettere a fuoco la convivenza della mentalità rinascimentale con la scienza dei moderni, basterà riflettere sul fatto che gli ultimi anni di Campanella si sovrappongono alla vita di Cartesio. In altre parole, la filosofia di Campanella convive con quella di Cartesio e alla fine è proprio quel modello, l'animismo teorizzato da Campanella, ad avere la sua rivincita. Si guardi alla metà del Settecento e in particolare, ma non solo, alla Germania di quel periodo, al preromanticismo e al romanticismo, dove riemerge questa lunga tradizione, mai interrotta, della divinizzazione della natura. In Francia si pensi al caso di Maupertuis. Il secondo Settecento tedesco ha provato la crisi, non so con quanta legittimità, tra Spinoza e la filosofia rinascimentale. Storicamente, ad aver perso la sua battaglia di separazione della natura dal divino è Cartesio, quello stesso Cartesio che tentò di respingere Campanella, che da lui si era recato, e con Campanella, potremmo dire, il processo di deificazione rinascimentale dell'uomo e della natura.

Per concludere, per quanto riguarda i rinascimentali e i primi moderni, direi che qui siamo al di là del problema delle fonti. Probabilmente, potremmo parlare di mondi che hanno continuato a coesistere e persistere in maniera parallela. Credo sia importante leggere la storia della filosofia in maniera non lineare per evitare di cadere nell'errore di pensare, ad esempio, che con la prima modernità il pensiero rinascimentale si sia esaurito o che ci sia stato un passaggio di testimone dell'uno nell'altra.

Vorrei concludere soffermandomi proprio sul concetto di modello. Nell'introduzione al suo libro scrive di aver rintracciato negli scolastici dei modelli piuttosto che delle fonti per i moderni. In continuità con tale concetto c'è un'immagine molto significativa che prendo in prestito da Lauro Martines e Shulamit Furstenberg-Levi, cioè quella di neighborhood of the mind, usata per spiegare comunanze tra intellettuali fisicamente distanti tra loro sulla base di una condivisione di interessi comuni. È mia convinzione che si possa applicare questo concetto, congiuntamente a quello di modello, per colmare ciò che appare come un divario temporale nella storia delle idee, come è quello che troviamo tra Tommaso e Spinoza. Crede che in questi termini sia possibile scrivere delle storie della filosofia che salvaguardino, da un lato, l'autonomia delle idee e il loro riproporsi nel corso dei secoli per la loro capacità di

rispondere agli stessi quesiti filosofici e, dall'altro, la necessità di porre queste stesse idee in contesti culturali e intellettuali storicamente dati?

Sì, è una domanda molto stimolante perché il libro tenta proprio questo. Tenta cioè di mettere in dialogo autori anche molto distanti tra loro. Non sono certo mancati studi che hanno messo in relazione questi filosofi, ma con il mio lavoro ho cercato di fare qualcosa di diverso. Soprattutto qualcosa di diverso dal concetto di 'fonte' di un autore rispetto a un altro. E qui entra in gioco proprio il concetto di modello. Dietro la nozione di modello c'è l'idea che ogni filosofo non sia del tutto libero nel suo fare filosofia. Mi sono convinta che spesso i punti di partenza di un filosofo non sono realmente argomentati. Perché un filosofo è tendenzialmente platonico o aristotelico? Dicevano gli scolastici che con chi nega i principi è bene non discutere. Questo aforisma potrebbe essere applicato al nostro caso. Come filosofo, posso dare degli argomenti, ma difficilmente potrò convincere un filosofo che adotta un modello diverso dal mio che le sue assunzioni di fondo sono sbagliate. Ma una volta stabiliti i principi di base, il filosofo non è più libero. La prima scelta, quella alla base del modello da seguire, forse era libera, o comunque condizionata da fattori non filosofici, ma ciò che segue non lo è più. Ci sono cioè plessi teorici che implicano scelte obbligate. Cartesio non può scegliere il modello innatista e poi sostenere che la matematica deriva dall'esperienza.

L'idea che ci siano scelte dalle quali discendono passi teorici obbligati fa sì che si possa parlare di 'vicinato intellettuale' o, per dirla con Wittgenstein, di familiarità tra filosofi molto lontani nel tempo. Non si tratta strettamente di ripetizione degli stessi concetti ma di omogeneità e somiglianze di ragionamento perché operano alcune conseguenze necessarie una volta adottati determinati presupposti. Ad esempio, come ho notato altrove, l'esperimento dei cervelli in una vasca di Hilary Putnam è molto simile all'ipotesi della stanza nella quale crederrebbe di trovarsi un cinese «mai entrato qua dentro»⁵ di cui parla Malebranche⁶. Eppure Putnam ignora e non cita Malebranche. Certamente, quindi, Malebranche non è una sua fonte, eppure entrambi si trovano a illustrare con esempi simili le conseguenze di presupposti che li avvicinano moltissimo.

L'esistenza di modelli che si replicano nella storia del pensiero non implica però un rifiuto della storicità. Nel mio libro, ho cercato di chiarire proprio questo punto, la storicità dei modelli. Si prenda il caso di Cartesio. Cartesio decide di elaborare una teoria della conoscenza umana a partire dalla separazione della mente dal corpo. Deve quindi adottare un modello conoscitivo che funzioni per una mente che è sostanza distinta dal corpo. In questo Cartesio poteva essere un completo innovatore o chiedersi qualcosa che in realtà, a mio parere, si sono domandati tutti i filosofi colti: esistono teorie precedenti cui è possibile attingere per capire come possa conoscere una mente che è eterogenea rispetto al corpo?

⁵ N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica*, trad. it. di R. Crippa, Bologna 1963, p. 100.

⁶ Si veda E. Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Roma-Bari 2010, p. 142. e H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, p. 7 e sgg.

Nel caso di Cartesio la risposta è stata certamente positiva, dal momento che l'innatismo platonico gli ha fornito la base per spiegare come possa conoscere una mente separata dal corpo. Che cosa ha significato questo per Cartesio? Forse Cartesio si è ispirato direttamente a uno dei dialoghi di Platone? Certamente no. Cartesio ha guardato piuttosto a Tommaso, un autore che a sua volta si era già servito dei modelli epistemici platonici per gli angeli e per i beati.

Come Cartesio, infatti, anche Tommaso si era rivolto ai suoi predecessori, e segnatamente alle scelte di Agostino, che, all'interno del platonismo, aveva scelto il partecipazionismo e respinto l'innatismo. Senza questa operazione agostiniana non si capirebbe la mossa di Tommaso che affida il partecipazionismo agostiniano all'intervento della grazia, e recupera l'innatismo per la conoscenza naturale degli angeli. Il modello partecipazionista e quello innatista che Cartesio si trova di fronte, hanno assunto nel corso della storia un sapore, un significato, un carico concettuale tale da non farne più, semplicemente, due versioni del platonismo, magari compatibili l'una con l'altra. Per questo, scegliere l'uno o l'altro ha straordinarie implicazioni e significati che l'autore assume consapevolmente quando compie la sua scelta. Sappiamo che Cartesio sceglie l'innatismo, sebbene anche il partecipazionismo potesse applicarsi alla sua scelta di base di separazione tra mente e corpo. Preferire, nel caso di Cartesio, l'innatismo implica far proprio il significato che l'innatismo ha assunto nel corso della storia. In Tommaso l'innatismo è diventato una conoscenza naturale, mentre il partecipazionismo una conoscenza sovranaturale. Quando Cartesio sceglie l'innatismo compie certamente una decisione non ingenua, perché l'innatismo aveva ormai assunto il significato di naturalizzazione della conoscenza.

Come possiamo vedere, la storia c'è ed è tanta. Platone offriva modelli che hanno avuto una loro storia. Senza la storia, continueremo a guardare a innatismo e partecipazionismo come a due modelli platonici *tout court*, perdendone la profondità di senso. Quindi, quando parliamo di modelli, dobbiamo cogliere la necessità imposta alle argomentazioni dall'adozione di alcuni presupposti rispetto ad altri, una necessità che crea larghe sovrapposizioni teoriche tra pensatori lontani che, al limite, possono anche non conoscersi. Ma dobbiamo anche valorizzare il peso fondamentale della storia, che ha caricato di significati ulteriori quelle stesse argomentazioni.

Emanuela Scribano
Università Ca' Foscari Venezia
✉ emanuela.scribano@unive.it

Maria Vittoria Comacchi
European University Institute
✉ comacchivittoria@gmail.com