

Fabrizio Lomonaco è professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Componente del direttivo della Società italiana di Storia della filosofia, dirige la rivista di filosofia "Logos" (Napoli). È autore di oltre 650 pubblicazioni sulla cultura filosofica italiana e olandese di Sei-Settecento, su Vico e il vichismo di area meridionale, da Caloprese a Gravina, da Metastasio e Spinelli a Filangieri e Pagano. Ha pubblicato studi sulla storiografia filosofica di Cassirer, curando, nel 2018, una nuova edizione dei saggi *Da Cusano a Leibniz* e, nel 2024, la ristampa anastatica di *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* presso Diogene Edizioni.

www.scuoladipitagora.it

€ 20,00

ISBN 978-88-6542-995-2



9 788865 429952 >

BCE
19

Fabrizio Lomonaco Per Ernst Cassirer

Biblioteca di cultura europea 19

Fabrizio Lomonaco

Per Ernst Cassirer

Studi di filosofia e storia della filosofia

La scuola di Pitagora editrice



Impegno teorico e stile storiografico sono coerentemente convergenti in Ernst Cassirer storico della filosofia moderna, dall'Umanesimo all'Illuminismo fino a Kant, non semplicemente il termine *ad quem*, ma l'originale sintesi e trasformazione dei motivi dominanti quella storia. Nuovo e significativo contrassegno del lavoro storiografico è procedere per «mutazioni semantiche» che lo storico ha il compito di individuare ed esaminare. Perciò, la storia non è mai ripetizione dell'antico, come accade nelle ricostruzioni più o meno manualistiche (oggi del tutto abbandonate), in cui a dominare sono i filosofi in quanto 'spiriti magni', ognuno destinato a essere superato dal successore. Nell'«idealismo critico» di Cassirer questo non può accadere e non accade, perché la modernità è conosciuta e compresa in sé e per sé alla luce del suo luogo di fondazione: il linguaggio che mette in crisi ogni fondamento dato, ogni immobile forma, esaminando le *posizioni-formazioni* culturali in tutta la loro complessa varietà e unità.

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

BIBLIOTECA DI CULTURA EUROPEA

19

Fabrizio Lomonaco

PER ERNST CASSIRER
Studi di filosofia e storia della filosofia

La scuola di Pitagora editrice
NAPOLI MMXXIV

Questa pubblicazione è stata promossa e finanziata dal programma di Accordo di cooperazione internazionale tra l'Università degli studi di Napoli Federico II e l'Universidad Estadual de Maringá (Brasile)

© 2024 La scuola di Pitagora editrice
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-995-2 (versione cartacea)
ISBN 978-88-6542-996-9 (versione elettronica nel formato PDF)

Printed in Italy – Stampato in Italia

A mia madre, Clara, nel centesimo anniversario della nascita, memore del suo amore materno, l'«incondizionato assoluto».

INDICE

| | |
|--|-----|
| Tavola delle abbreviazioni e sigle | 9 |
| <i>Per introdurre.</i> | |
| <i>Linguaggio storiografico e «idealismo critico»</i> | 13 |
| | |
| I. INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO | 23 |
| II. DALL'UMANESIMO ALL'ILLUMINISMO | 61 |
| III. CARTESIO, IL POETA E LA REGINA | 93 |
| IV. LA «CONQUISTA» DELL'ILLUMINISMO | 109 |
| V. PER UNA LOGICA DELLE SCIENZE DELLA CULTURA: CROCE E CASSIRER | 159 |
| VI. TEORIE MODERNE DEL MITO POLITICO | 177 |

Tavola delle abbreviazioni e sigle

- BSF* *Der Begriff der symbolischen Form in Aufbau der Geisteswissenschaften, in Wesen und Wirkung der Symbolbegriffs*, Primus, Darmstadt 1997.
- ECN* E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois, O. Schwemmer (1995-2014), hrsg. Ch. Möckel (2014 e sgg.), 18 Bde., Meiner Verlag, Hamburg, 1995 e sgg.
- ECW* E. Cassirer, *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, hrsg. von B. Recki, 26 Bde., Meiner Verlag, Hamburg, 1998-2007.
- EGL* *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (1913), trad. it. in *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia editrice, Firenze 1998.
- EM* *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in *ECW* 23 (2006), trad. it. di C. D'Altavilla, rivista da M. Ghelardi, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- ER* *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I (1906), in *ECW* 2 (1999); vol. II (1907), in *ECW* 3 (1999); vol. III (1920), in *ECW* 4 (2000); vol. IV (1957), in *ECW* 5 (2000), trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, vol. I; vol. II, a cura di G. Colli, ivi, 1953; vol. III, a cura di E. Arnaud, ivi, 1955; vol. IV, a cura di E. Arnaud, ivi, 1958 (poi rist. anastatica, ed. Pgreco, Milano 2016).

- FF Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), in *ECW* 7 (2001), trad. it. di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999.
- IK Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in *ECW* 14 (2002), trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia editrice, Firenze 1935, rist. anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano (Napoli) 2024.
- LK Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), in *ECW* 24 (2007), trad. it. di M. Maggi, La Nuova Italia editrice, Firenze 1979.
- LS Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1899), in *ECW* 1 (1998), trad. it. di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986.
- MS The Myth of the State* (1946), in *ECW* 25 (2007), trad. it. di C. Pellizzi, premessa di Ch. W. Hendel, Longanesi, Milano 1950, 1971² (rist. ivi, 1987).
- NHBK Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (1939), trad. it. in *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia editrice, Firenze 1998.
- PA Die Philosophie der Aufklärung* (1932), in *ECW* 15 (2003), trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1973, rist. ivi 1977² (rist. anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano (Napoli) 2021).
- PJJR Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1933), rist., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, trad. it. di M. Albanese (1933-1934), rist., La Nuova Italia editrice, Firenze 1938, 1956³ (poi a cura di G. Bartoli, Castelvechi, Roma 2015).
- PSF Philosophie der Symbolischen Formen* vol. I (1923), in *ECW* 11 (2001); vol. II (1925), in *ECW* 12 (2002); vol. III (1929), in *ECW* 13 (2002); trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia editrice, Firenze 1961.
- RKG Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays* (1945), in *ECW* 24 (2007), trad. it. di G. Raio, Donzelli, Roma 1999.

- SF Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in *ECW* 6 (2000), trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973; a cura di R. Pettoello, La Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2024.
- SMC Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, a cura di D.Ph. Verene, Yale University Press, New Haven-London 1979, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1981.
- UI Dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Saggi raccolti a cura di P. O. Kristeller, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1967, rist. ivi 1995², poi in E. Cassirer, *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Campobasso 2018.

Per introdurre. Linguaggio storiografico e «idealismo critico»

In questo volume sono raccolte alcune delle mie ricerche dedicate a Ernst Cassirer storico della filosofia nel corso degli ultimi quindici anni, convinto come sono che il suo impegno teorico e lo stile storiografico siano coerentemente convergenti e, perciò, molto efficaci anche sul piano didattico universitario¹. E in effetti da una tale convinzione sono stato indotto a proporre nelle mie lezioni il commento di Cassirer ai temi e ai problemi del pensiero filosofico moderno, sia pure letti da un orizzonte teorico ben definito, quello del cosiddetto ‘neo-

¹ Queste le note bibliografiche dei saggi nell’ordine dei capitoli del libro: *Historiographical Language and Temporality in Ernst Cassirer*, in F. Santoianni (ed.), *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy. A Philosophical Thematic Atlas*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2016, pp. 129-135; *Introduzione* a E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano (Napoli) 2023, pp. V-XXXVI; *Introduzione* a E. Cassirer, *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Campobasso 2018, pp. I-L; *Cartesio, il poeta e la regina*, in E. Cassirer, *Descartes, Corneille e la Regina Cristina di Svezia*, ScriptaWeb, Napoli 2009, pp. 7-20; *Introduzione* a E. Cassirer, *La filosofia dell’Illuminismo*, rist. anastatica, Diogene edizioni, Scisciano (Napoli) 2021, pp. VII-XL; *Per una logica delle scienze della cultura: Croce e Cassirer*, in «Bollettino Filosofico», 28 (2013), pp. 198-217; *Teorie moderne del mito politico*, in «Logos», n. 18 (2023-2024), pp. 261-265.

kantiano': espressione non accolta dal pensatore di Breslavia per qualificare la propria *posizione*², ma utile a chiarire il suo approccio a Kant, visto non semplicemente come il termine *ad quem* del moderno, bensì l'originale momento di sintesi e di trasformazione dei motivi dominanti la storia della filosofia.

Significativo contrassegno dello stile cassireriano è il procedere per «mutazioni semantiche» che lo storico ha il compito di individuare ed esaminare, tessendo la trama complessa dei fili teorici e storici intrecciati. Perciò, quella storia non è mai ripetizione dell'antico, come accade nelle ricostruzioni più o meno manualistiche (oggi del tutto abbandonate) in cui a dominare sono i filosofi in quanto 'spiriti magni', ognuno destinato a essere superato dal successore. Nella proposta di Cassirer questo non può accadere e non accade, perché la modernità è conosciuta e compresa in sé e per sé alla luce del suo luogo di fondazione, il linguaggio, che mette in crisi ogni fondamento dato, ogni immobile forma, esaminando le *formazioni* culturali in tutta la loro complessa varietà e unità.

Questa mi appare una lezione ancora oggi feconda e utile a ripensare i contenuti e le forme della didattica della *storia della filosofia* in un'opportuna dimensione interdisciplinare, senza astrazioni e generalizzazioni, da rifondare, a mio giudizio, sul nesso di *filosofia e storia delle idee* che è sapere critico di uma-

² Espressione, com'è noto, privilegiata dall'interprete nei titoli di molti suoi saggi di storia della filosofia: cfr. qui *infra*. Sui rapporti con i neokantiani bisogna essere molto prudenti e ricordare le osservazioni del 1939: «Io stesso sono stato spesso indicato come 'neokantiano' e accetto questa definizione nel senso che tutto il mio lavoro nell'ambito della filosofia teoretica presuppone la fondazione metodica che Kant ha dato nella *Critica della ragione*. Ma molte delle dottrine che nella letteratura filosofica contemporanea sono attribuite al neokantismo mi sono non solo estranee, ma sono diametralmente opposte alla mia concezione» (E. Cassirer, *Was ist 'Subjektivismus'?* [1939], trad. it. in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia editrice, Firenze 1998, p. 178).

ne idee e non di assoluti. Tutto ciò, forse, è poco conciliabile con i «nuovi orientamenti» della didattica che prevedono un «Sillabo della filosofia per competenze», facendo di questa una ‘metadisciplina’, immanente a tutti gli specialismi per quella sua funzione di ‘orientamento’ di «nuclei e contenuti» di (pseudo) sapere sottratto alla storicità che non è mera cronaca né cronologia, ma essa stessa pensiero critico del vissuto.

In una prolusione tenuta da Cassirer a Göteborg nel 1935 il compito affidato alla filosofia come «problema» tradisce l’originalissimo stile storiografico, poi confluito nelle note ricostruzioni *dall’Umanesimo all’Illuminismo*:

Lo storico, il filologo, il linguista, l’etnologo e lo studioso del mito e della storia religiosa hanno a che fare con le creazioni della cultura. Ma la filosofia [...] muovendo da queste creazioni, deve interrogarsi circa i poteri formativi, circa la natura delle funzioni ed energie spirituali che hanno prodotto e reso possibili tali configurazioni dello spirito umano³.

Il progetto di una storia dello «spirito moderno» coinvolge le tre note monografie pubblicate tra il 1927 e il 1932 su *Individuo e cosmo nel Rinascimento*, sulla *scuola di Cambridge* e sulla *filosofia dell’Illuminismo*. Nell’introduzione a quest’ultimo scritto l’autore sottolinea il motivo rigorosamente unitario dell’«intenzione metodica», fondata sulla ricerca delle «forze

³ E. Cassirer, *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, in *SMC*, p. 65. Il che contribuisce a documentare l’evoluzione di un pensiero (cassireriano) che Lugarini ha identificato nella «svolta» antignoseologista, tesa a dischiudere «alla filosofia l’ambito totale dell’esperienza umana», rendendo «filosoficamente rilevante ciascun aspetto dell’umano esperire (L. Lugarini, *Introduzione a E. Cassirer, Saggio sull’uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Armando, Roma 1968, p. 13). Cfr. M. Martirano, *Ernst Cassirer e il problema dell’oggettività nelle scienze della cultura*, in G. Cacciato, G. Cantillo, G. Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 396-408.

operanti» dall'interno, su una «fenomenologia dello spirito filosofico», colto e approfondito nel «suo *carattere* fondamentale» e nella sua *missione*⁴. A tal fine non propone una trattazione storica dettagliata del pensiero illuministico. Suo proposito è di isolarne il «centro di gravità» in un divenire spirituale complesso, per procurare non una quantità di dottrine ma la dominante «forma nuova del pensiero» nell'unità della sua origine e del suo sviluppo. Se della rinnovata indagine il contrassegno non è l'interesse dottrinario ma la *forma* dei temi e dei problemi indagati, non si può dare una storia monograficamente ricostruita autore per autore ma una «pura storia delle idee dell'epoca» che rifiuti ogni eclettismo nel mostrare un «ordine serrato» di temi dal punto di vista storico e teorico.

Non ci si può appagare della semplice accettazione dei fatti così come si presentano nella morale e nei costumi, nella struttura politica e nel comportamento sociale, nei codici delle leggi e negli articoli di fede religiosa. Invece di farne oggetto di fede bisogna andare alla scoperta delle loro origini e dimostrare la validità della loro causa, seguendo i criteri della ragione, senza di che l'istituzione esistente non può venir riconosciuta⁵.

Tutti i fatti debbono essere riportati alle corrispondenti energie creative, permettendoci di ricreare continuamente quei contenuti che altrimenti risulterebbero fissi e bloccati nella loro determinazione oggettiva. Il lavoro storiografico attesta che il costituirsi moderno dell'oggettività sta nel risalire alla concezio-

⁴ *PA*, pp. 8, 9, 13. Per una più estesa letteratura critica in questa e nelle note che seguono rimando a G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 1991 (II ed. aggiornata, ivi 2000), pp. 213-246 e al mio *Carattere e stile nella storiografia filosofica del primo Novecento. Ernst Cassirer interprete dell'Illuminismo*, in V. Cuomo (a cura di), *Carattere e stile*, Aracne, Roma 2011, pp. 23-41.

⁵ *PA*, pp. 345-346.

ne spirituale che l'ha prodotta nel concreto sviluppo storico. Di un'epoca bisogna scorgere il continuo e mai dogmatico essere in divenire, la cui mèta non è l'opera in quanto prodotto definito, ma la costituzione di senso per un altro soggetto che coglie e sviluppa l'agire spirituale di ciò che ha ricevuto. Da qui la consapevolezza del carattere pluridimensionale della filosofia e della storiografia filosofica, opposte alla risoluzione della storia e della filosofia nella *contemplazione* e nell'affermazione progressiva di *una* filosofia, accolta in forma definitiva. Il vero significato di ogni epoca della storia non dipende dal semplice sviluppo dei motivi della relativa cultura passata ma dalla spontaneità di uno spirito che rigenera quei motivi e così scopre il suo più autentico e profondo essere, libera le proprie energie e raggiunge i suoi possibili risultati. La garanzia di novità in tutti i campi è data dall'uso di un metodo nuovo, manifestazione di una svolta teorica di prima grandezza. L'unità della filosofia non discende, come nella 'metafisica' hegeliana, dall'autosviluppo dell'*Idea*, ma da un postulato della ragione, secondo una nota espressione di Goethe che trasforma in metodica da metafisica che era l'unità della storia⁶. In tale svolta pesa in positivo lo sviluppo della lezione kantiana dei maestri marburghesi in direzione di una maggiore integrazione tra scienze dello spirito e scienze della natura, avvenuto nel segno di Dilthey e della sua critica antihegeliana alla condanna dell'Illuminismo.

La questione dell'*Erkenntnisproblem* veniva spostata dal piano di una storia del problema gnoseologico alla considerazione del progressivo affermarsi dell'autonomia spirituale dell'uomo. In tale intenzione teorico-storiografica agisce la più generale contrapposizione tra idealismo *critico* e idealismo *assoluto* che Cassirer, nel paragrafo conclusivo del capitolo su

⁶ *ER*, vol. I, t. I, pp. 33, 34. Su questo motivo si veda S. Ricci, *Garin lettore di Cassirer*, relazione letta al Convegno sul tema "Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo" (Firenze, 6-8 marzo 2009), poi in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXVIII (2009), II, pp. 469, 470.

Hegel di *Erkenntnisproblem* del 1920 aveva fatto emergere, osservando che lo *spirito* nella filosofia dell'idealismo assoluto non è mai passato né futuro ma «momento attuale», per il quale vale sempre la possibilità che un particolare presente smentisca la sostanza immanente all'eterno presente. Tutto il divenire dell'idea si concentra in «un unico punto supremo» che fa perdere di «significato indipendente» a tutto «l'intero sviluppo precedente»⁷. Commentando una nota pagina hegeliana Cassirer sottolineava, poi, una differenza tra il tipo di 'rammemorazione' cui si perviene, attraverso la conoscenza empirica, nella storia dell'arte della mitologia o della religione, e quello cui giunge nella conoscenza metafisica. Il punto fondamentale di divergenza sta nel diverso rapporto con il concetto e l'intuizione del tempo. Per lo storico il tempo è l'autentica e, in un certo senso, unica dimensione del suo pensiero; è l'elemento in cui vive, si muove e ha realtà la storia. Questa deve sempre considerare la verità come un frutto del tempo (*veritas filia temporis*). Ma la filosofia *speculativa* non può accettare tale impostazione: anche quando si interessa ai fenomeni del tempo, al flusso e al riflusso della storia, essa tende a *contemplare* il regno della realtà *sub specie aeternitatis*. L'idealismo speculativo di Hegel si presenta come il processo mediante il quale la metamorfosi

⁷ ER, pp. 463-464. Cfr. Martirano, *Scienze della cultura e storiografia filosofica*, in «Archivio di storia della cultura», III (1990), pp. 411 e sgg. Interessante è il confronto con il giudizio di Cohen sulle alternative Kant-Hegel nella cultura tedesca moderna: «Per l'ulteriore corso della filosofia tedesca una questione non solo di salute spirituale, ma addirittura la questione vitale per la veracità dello spirito tedesco è: o Kant o Hegel [...]. L'idealismo tedesco è l'idealismo di Kant» (H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, p. 546 (cito da M. Maggi, *Universalismo e mondo tedesco nella «Kulturphilosophie» di Ernst Cassirer*, introduzione alla trad. it. di LK, p. XXIX). Sul soggetto uomo nella «filosofia della cultura» si veda il contributo di S. Luft, *Cohen's Idea of a Philosophy of Culture and the Question of the Human Subject*, in *An der Schwelle einer neuen geistigen Welt*, in «Cassirer Studies», VII-VIII (2014-2015), pp. 87-97.

spirituale del tempo si realizza: tempo e storia non sono altro che l'autoattualizzazione dell'Idea assoluta. Presa in sé, l'Idea va esente da tutti i condizionamenti e le determinazioni del tempo, non ha passato, né futuro, è assoluta e onnipresente. E la filosofia tiene insieme l'arte e la religione, le unifica in una visione spirituale unitaria, innalzandole, così, alla sfera del pensiero autoconsapevole. Con ciò Hegel è convinto di aver realizzato l'autentica conciliazione di libertà e necessità. La via attraverso cui lo spirito assoluto giunge a se stesso è una via necessaria; il punto di arrivo, com'è noto, è l'autocoscienza ossia l'assoluta libertà dello spirito.

In un saggio del 1936 Cassirer ritorna sui contrassegni dell'idealismo «critico», per avvertire che esso si pone un compito diverso, perché non pretende di comprendere il contenuto e la mèta della cultura alla luce di una deduzione logica di ogni suo singolo momento temporale né intende offrire una descrizione metafisica del piano universale di sviluppo. Non pensa che i singoli stadi e processi mediante i quali l'universo della cultura si costruisce manchino di un'effettiva e reale unità, che null'altro siano se non frammenti sparsi, singole espressioni della mente umana in una pluralità di direzioni divergenti. Essi, invece, malgrado le loro differenze, posseggono un'unità intrinseca che non può essere definita né spiegata in termini metafisici o descritta in formule di mera sostanzialità ma neppure nei modi di un sistema storico, naturalistico e fatalistico. Al centro di queste pagine emerge anche un diverso rapporto tra storia e filosofia in relazione all'intuizione di tempo e al concetto di idea che Cassirer definisce come compito infinito e puro dover essere in assonanza a quell'«idealismo critico» che ha come fonte Kant. Denunciato, allora, il carattere arcaico del naturalismo positivista, si trattava di sostenere con la rivoluzione copernicana kantiana un criterio generale di unificazione del sapere: non tanto una unificazione di *contenuti*, ma di *significati*, intesa e definita in termini *funzionali*, vale a dire in termini di relazioni, di operazioni e di azione. E ciò perché non si tratta di un qualcosa di dato, ma di un'idea-ideale

da intendere dinamicamente. Essa dev'essere 'prodotta' e nelle condizioni di tale produzione sta il significato e il valore etico della cultura. L'idealismo *critico* ne descrive analiticamente le varie forme, quelle della natura e della scienza, della religione, della storia e dell'arte. Dal *medium* della forma non si può uscire, come Cassirer avverte allontanandosi dai neocriticisti, Cohen e Natorp, ai quali era mancato il senso della pluridimensionalità della logica del principio formatore spirituale che si realizza nella totalità delle diverse forme della cultura⁸. Di queste il ricercato ordinamento non punta, però, a una formula universale che esprima la natura assoluta dello spirito e la sequenza *necessaria* dei suoi singoli fenomeni, né pretenda di descrivere o predire il corso futuro della storia della cultura. Intende, invece, giungere a una «sorta di grammatica e di sintassi dello spirito umano»⁹, a una rassegna delle sue varie *forme*, di farsi un'*idea* delle regole generali che le governano. Queste non obbediscono a uno schema predeterminato, tale da poter essere descritto una volta per tutte sulla base di un procedimento *a priori*. Ciò che si può e si deve fare è seguire il lento sviluppo storico delle varie *forme* e indicare le «pietre miliari». Per trovarle bisogna rivolgersi alle scienze speciali, accettare i dati che esse offrono, analizzando la natura delle differenti *funzioni* da cui i fenomeni, presi nel loro insieme, dipendono. L'unità che Cassirer definisce «unità del pensiero simbolico» non può essere astratta dalle sue varie manifestazioni né concepita come un'esistenza separata. Se ogni cultura si esprime «nella creazione di determinati mondi spirituali d'immagine e di determinate forme simboliche», lo scopo

⁸ *LK*, pp. 39-40, 46. Per le relazioni con i maestri marburghesi, dopo i noti studi di Holzhey, Poma e Gigliotti, si vedano le altrettanto note ricerche di Renz, Bienenstock e Luft. Di Ferrari è sempre fondamentale la monografia, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996.

⁹ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (1936), in *SMC*, p. 98. Cfr. T. Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer*, in «Aretè», II (2017), partic. pp. 161-167.

della *Kulturphilosophie* è comprendere tutte le differenti forme e articolazioni del sapere, per costruire un mondo comune del pensiero e del sentimento, un *universo* umano che vuol essere un cosmo unitario¹⁰. Il che spiega il nesso di teoria e storiografia nella ricostruzione di temi e problemi di filosofia intorno a nuclei determinati, tesi a documentare lo sviluppo delle scienze della cultura, stabilendone la 'sistematica' formazione. Lo studio non si concentra sulle opere d'arte, sui prodotti del pensiero mitico o religioso, ma sulle facoltà operanti, sulle attività *mentali* necessarie alla produzione di tali opere. Solo se si riuscirà a gettare uno sguardo sulla natura di queste facoltà e a comprenderle nella loro struttura, per concepire come differiscono l'una dall'altra pur nella cooperazione reciproca, si raggiungerà una visione nuova del *carattere* della cultura.

Il compito di fondare le scienze dello spirito è al centro del problema *morfologia*, diretta a indagare tali scienze, i loro metodi e i tratti distintivi, le diverse forme dell'umana comprensione del moderno¹¹. La *filosofia delle forme simboliche* vuole essere esecuzione di questo generale progetto; essa poggia sul riconoscimento di un'originaria e specifica funzione formatrice non solo nell'ambito gnoseologico, bensì in ogni altra sfera dell'umano esperire. Tale riconoscimento serve a

¹⁰ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., pp. 98-99. «La critica della ragione diviene così critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito. [...] Il pensiero filosofico si pone di fronte a tutte queste direzioni della vita spirituale [...] con il presupposto che sia possibile riferirle ad un unico punto focale, ad un centro ideale. Ma questo centro non può mai, considerato da un punto di vista critico, consistere in un essere dato, ma solo in un compito comune» (*PSF*, vol. I, pp. 12, 13 ma anche pp. 58-59). Sul tema e per la relativa letteratura critica rinvio a F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, FrancoAngeli, Milano 2012.

¹¹ *PFS*, vol. I, *Prefazione*, p. XI.

trasformare la *filosofia critica della ragione* in *filosofia della civiltà*, in grado di riconoscere i fondamentali «tratti» comuni e tipici delle varie attività formative:

Se la filosofia della civiltà riuscirà a far propri e rendere evidenti tali tratti fondamentali, essa avrà assolto in un senso del tutto nuovo al suo compito di dimostrare, di fronte alla molteplicità delle manifestazioni dello spirito, l'unità della sua essenza, e infatti quest'ultima si dimostra nella maniera più evidente nel fatto che la varietà dei suoi prodotti non pregiudica in alcun modo l'unità del suo produrre, ma invece proprio la dimostra e conferma per la prima volta¹².

Per tutto ciò, occorre non perdere la positiva tensione tra condizione e condizionato, al fine di comprendere che non si tratta di risalire dall'uomo come entità naturale alle forme della cultura ma al contrario di comprendere che l'uomo è costitutivamente questa stessa capacità di vivere entro le forme della cultura, come attestano i confronti con i temi della filosofia della vita (con Scheler) e dell'antropologia (con Plessner) negli inediti del 1928 *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*¹³. La cultura non può essere spiegata e definita in termini di necessità ma di libertà, intesa in senso etico anziché metafisico.

¹² Ivi, p. 59.

¹³ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (1995), in ECN 1 (1995), trad. it. di G. Raio, Sansoni, Milano 2003.

I.

INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

1. Nel suo primo impegno teorico e storiografico, confluito nei volumi di *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* del 1906 (tradotti in italiano con il titolo fuorviante di *Storia della filosofia moderna*), l'impostazione di Cassirer si era venuta evolvendo da un iniziale interesse (nei primi due volumi), quasi esclusivo, per i problemi gnoseologici posti dalle scienze esatte, a una considerazione dell'autonoma e multiforme storia spirituale dell'uomo, così innovando i modelli di storiografia filosofica neokantiana di fine Ottocento, di Lange e di Windelband, e soprattutto della scuola di Marburgo, ancora fortemente presenti nella giovanile riflessione, a partire dalla monografia su *Cartesio e Leibniz*¹. Senza sottovalutare le novità di contenuto e di metodo maturate agli inizi degli anni Venti, l'opera del 1906 propone già allo storico di indagare la cultura filosofica e scientifica moderna tra Quattrocento e Seicento, avvalendosi dei concetti di *soggetto* e *oggetto*

¹ Cfr. E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Inaugural-Dissertation (1899), in *LS*. Per la letteratura critica di riferimento mi permetto di rinviare al mio *Spazio e misura nel giovane Cassirer interprete di Cartesio e Leibniz*, in M. T. Catena e V. Sorge (a cura di), *Spazio e misura. Medioevo e modernità a confronto*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 57-70; trad. portoghese in «Acta Scientiarum», 40 (2018), 1, pp. 1-8: <http://periodicos.uem.br/ojs/acta>.

che ritorneranno in pagine fondamentali sulla filosofia del Rinascimento, per attestare il possibile cambiamento nel fare storia della filosofia. Lontano da un quadro di temi e di autori indagati in successione cronologico-rettilinea tradizionale occorre proporre problemi selezionati per la loro rappresentatività (*Individuo e cosmo*) alla luce di un'aggiornata critica storico-testuale, per praticare la scelta esplicita di «unificare interesse sistematico e interesse storico»². A tale convergenza corrisponde un marcato interesse per lo Hegel storico della filosofia e filosofo della storia che si esprime in toni e contenuti di aperta critica. È significativo che la monografia del 1927 si apra proprio nel nome del pensatore di Stoccarda, contestato per la «presupposizione [...] che la *filosofia* di un'epoca» racchiuda senza residui («tutt'intero») il suo modo d'essere. E sono proprio questi 'residui' da individuare e comprendere per costruire le cifre della nuova e complessa modernità che tra Duecento e Trecento si identifica con il nuovo «ideale culturale dell'«eloquenza»»,

² Così L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, in «Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», XXXI (1978), I, partic. p. 60 e, più in generale, pp. 61-64. L'A. è propenso a considerare l'opera del 1927 come un ampliamento della prospettiva dell'*Erkenntnisproblem* (t. I, trad. it. cit., p. 11), riconoscendo la persistenza del motivo kantiano del cosmo e della natura alla luce, però, della nuova vocazione alla storicità, fondata sull'interesse per i contesti politico-culturali. Più decisamente convinto a sostenere la dissonanza tra le posizioni marburghesi e quelle relative agli scritti degli anni successivi al 1939 è stato D.Ph. Verene, incoraggiando il lettore dell'ultimo Cassirer a non iscriverlo «in una cornice soltanto neokantiana» (D.Ph. Verene, *Introduzione a SMC*, p. 11). Nella storia della storiografia filosofica successiva e, in particolare, in quella italiana, è prevalsa una lettura meno propensa alla discontinuità e più decisamente orientata su questioni fondamentali. Il che ha consentito di valorizzare il carattere aperto e dinamico della filosofia cassireriana senza «accreditare l'immagine di "svolta" e "crisi"» (così. P. Favuzzi, *L'ultimo Cassirer: il problema della "svolta", la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n.s., 203 [2011], pp. 16-17).

come documenta la ‘posizione’ di Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*³. A giudizio di Cassirer l’unità di misura e di valutazione della crisi alle origini del moderno si colloca fuori dalla «sfera della filosofia sistematica» così come da astratte distinzioni (tra pensiero filosofico e religioso secondo Burckhardt)⁴ o da moduli interpretativi precostituiti, insufficienti a comprendere quanto l’antitesi tra Medioevo e Rinascimento appaia sempre più sfuggente e sfumata, esposta kantianamente «a un *orientamento* unitario, non a una *realtà* unitaria», considerato che nelle scienze della cultura il concetto di *stile* va inteso in senso *regolativo* e non determinante⁵. Perciò, occorrono non solo lo studio della gnoseologia, ma circostanziate analisi sulla

³ *IK*, pp. 9-10. L’opera apparve nel vol. X della collana «Studien der Bibliothek Warburg», pubblicata a Lipsia dall’editore Teubner; all’ampio testo dell’A. (pp. 1-201) seguirono un’appendice (contenente il *Liber de mente* di Cusano, edito da Ritter e tradotto dal figlio di Cassirer, Heinrich [pp. 203-298] e il *Liber de sapiente* di Bovillus, curato da Raymond Klibansky con un notevole apparato iconografico [pp. 299-412]) e gli *Indici*, curati da G. Bing. I due testi furono eliminati nell’edizione italiana e in quella tedesca di Meiner del 2002. Sull’esclusione delle appendici si vedano le documentate argomentazioni di G. Targia, *Storia di un testo e della sua ricezione in Italia*, postfazione a *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, introduzione di M. Ghelardi, traduzione e curatela di G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012, partic. pp. 440-443.

⁴ *IK*, pp. 12, 13. Cfr. G. Raio, *Tra Kant e Burckhardt. Nota sull’immagine della Renaissance di Ernst Cassirer*, «Bruniana & Campanelliana», X (2004), pp. 409-411.

⁵ Così in *LK*, p. 68. Illuminante il giudizio di Eugenio Garin che, attribuendo a Burckhardt la tendenza a seguire i suoi autori e a negare la «vecchia filosofia teologizzante», era giunto, come Cassirer, a riconoscere «forme filosofiche diverse» in tanta parte di quella nuova «letteratura», e retorica e poetica», al punto da poter essere conciliabile con le tesi dello studioso di Breslavia (E. Garin, *Introduzione* a J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1952, pp. XXXII-XXXII). Cfr. G. Targia, *Storia di un testo e della sua ricezione in Italia*, cit., pp. 449-450. In proposito sono acute e documentate le ricostruzioni di M. Ghelardi,

condizione spirituale nell'età della Rinascenza, riferite alla scoperta dell'unità della struttura pluricentrica fatta di idee morali ed estetiche, teologiche e mitologiche, astrologiche e psicologiche, giuridiche e politiche. L'attenzione dello storico e filosofo della cultura si concentra sulle facoltà operanti e le relative *funzioni* ed *energie* spirituali da comprendere nelle differenze e nella reciproca cooperazione, per raggiungere una rinnovata comprensione del *carattere* della cultura umana, in particolare, di quella rinascimentale con la marcata attenzione alla moderna «*forma concettuale-simbolica*»⁶.

Alle spalle di tale argomentazione ci sono i temi e le indagini dei primi saggi pubblicati tra il 1922 e il 1923, compiuti nella cerchia amburghese di Aby Warburg (*Die Begriffsform im mythischen Denken* e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*)⁷, coincidenti con la fase di impostazione della grande e nota opera cassireriana, *La filosofia delle forme simboliche*, i cui primi due volumi (1923 e 1925) precedono *Individuo e cosmo*. Nasce, così, il disegno di una «critica della cultura», maturato nell'ambiente neo-criticista di Marburgo con Cohen e soprattutto con Natorp che aveva avviato una lettura rinnovata del kantismo, aperta alle plurali espressioni della vita culturale dell'uomo. Com'è noto, Cassirer propone un'estensione della *critica della ragion pura* nella «critica della civiltà», una morfologia dell'attività

Introduzione alla trad. it. di *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., pp. XXVII-XXIX.

⁶ *IK*, pp. 16-17. Desta qualche perplessità il giudizio di Raio orientato ad associare la concezione morfologica dello spirito alla fenomenologia hegeliana della storia dello spirito per fare di essa, accanto alla conoscenza storica, uno dei motivi centrali della storiografia filosofica di Cassirer (G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, cit., pp. 130-131 con utile appendice bibliografica).

⁷ Il primo nelle «*Studien der Bibliothek Warburg*» del 1922 e l'altro nei «*Vorträgeder Bibliothek Warburg*» del 1923.

spirituale in tutte le differenti e autonome forme del sapere, dal mito al linguaggio, dall'arte alla religione e all'etica⁸.

Sul versante teorico l'introduzione dei temi della *forma* e del *simbolo* riproblematizza la fortuna storica del criticismo nella direzione di una maggiore integrazione tra scienze dello spirito e scienze della natura, avvenuta nel segno di Dilthey. Conosciuto personalmente a Berlino, Cassirer ne aveva studiato e condiviso le tesi sulla filosofia nel Rinascimento, confluite in *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1891-1894) con richiamo ai temi dello stoicismo e del teismo universale, fatti valere negli studi cartesiani⁹. Al fondo il confronto è certo segnato dall'assimilazione del concetto di *Erlebniss* alla luce delle teorizzate *funzioni* delle forme espressive (mito, arte e linguaggio), tese a oggettivare la realtà secondo i diversi gradi del rapporto soggetto-oggetto (espressione sensibile, rappresentazione intuitiva e significato teoretico), sottratto alla classificazione naturalistica e a ogni metafisica, per comprendere il tempo della vita anche nel passato, lontano dalla ricostruzione cronologica della storia tradizionale. L'autonoma posizione cassireriana si confronta con l'elaborazione teorica di un «apriori storico-empirico», suggerito dai maestri dello *Historismus* che, com'è stato felicemente osservato¹⁰, propone una connessione tra le oggetti-

⁸ *PSF*, vol. I, pp. 12, 13. Sul tema e per la relativa letteratura critica rinvio a F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit. Di Ferrari si veda il sempre fondamentale studio su *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit.

⁹ Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXV (1986), I, p. 125, nota

¹⁰ G. Cacciatore, *Cassirer e la storia come «forma simbolica»*, in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli 1993, p. 323. L'A. ha raccolto i suoi studi cassireriani nell'utile volumetto: *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di G. Gembillo, A. Siciliano editore, Messina 2005. Sul tema cfr. anche L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., pp. 66-67.

vazioni della vita, la logica materiale della storia (Troeltsch) e la concezione *simbolica*.

Tutto ciò è certo lontano dalla formazione e dagli interessi di Warburg, estranei all'idealismo 'neokantiano' di Cassirer¹¹ che, tuttavia, appena un anno prima della pubblicazione di *Individuum und Kosmos*, riconosce i punti di contatto con l'ammirato docente e studioso di Amburgo, impegnatosi, non senza difficoltà accademiche e politiche¹², a favorirne il trasferimento. In un evocativo saggio del 1928 l'«obiettivo» comune veniva riconosciuto nello studio condotto, «seppur da un punto di vista diverso», sulla «funzione simbolica», in grado di offrire una «visione di insieme» del materiale storico concreto proveniente dai campi più svariati (dalla vita religiosa a quella sociale e artistica), raccolto da Warburg in un ordine di significative connessioni per cui la «logica concettuale e la causalità immaginativa», sia pure in una relazione inquieta e aporetica, sono funzioni di «un'unica facoltà di orientamento»¹³. Questa la dimensione del lavoro dello storico non è sfuggita alla partecipe attenzione di Cassirer nella prefazione al volume II de *La filosofia delle forme simboliche* dove si legge:

Gli abbozzi e i lavori preparatori di questo volume erano già molto avanti quando [...] mi venni a trovare a più stretto contatto con la Biblioteca Warburg. Qui, solo trovai un ricco materiale [...] ma questo materiale risultava, grazie all'impronta spirituale ricevuta da Aby Warburg, ordinato e scelto in relazione a un unico problema centrale, che si ricollegava strettamente al problema fondamentale del mio

¹¹ M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., p. 108.

¹² Sul clima difficile dettato dal diffuso antisemitismo tra gli studenti amburghesi cfr. M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., pp. X-XI.

¹³ A. Warburg, *Perché Amburgo non si può permettere di perdere il filosofo Cassirer* (1928), poi in Id., *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2008, p. 758.

lavoro [...]. Il compito sistematico affrontato da questo libro era intimamente connesso con le esigenze e le tendenze sorte dal lavoro concreto delle stesse scienze dello spirito e dallo sforzo di porne e di approfondirne le basi storiche¹⁴.

Allo studio della «funzione simbolica» fa riferimento, per Warburg, l'analisi della formazione della moderna psiche europea, alimentata dalle relazioni tra religione, arte e scienza, riflessa in una «adeguata raccolta di testi e di immagini», finalizzata a identificare l'«enigma» della sfinge *Mnemosyne* nella «funzione della memoria occidentale individuale e sociale»¹⁵. Condivisa con Cassirer è l'articolata connessione di espressione figurata 'immaginale' e pensiero astratto che in Warburg si carica di «irragionevolezza», della tensione tra lo «scarico passionale di un primitivo impulso e la formazione intellettualmente mitigatrice»¹⁶.

Negli sviluppi autonomi del pensiero di Cassirer ritornano le osservazioni sulla natura trasformativa della *forma* che richiede, come per Warburg, un'ottica *morfologica* secondo l'ispirazione di Goethe che entrambi condividono, identificando nella «memoria collettiva» non le mere oggettività dei fatti storici, ma gli impulsi e le energie che hanno contribuito a farli e poi a rifarli in quel passaggio *per monstra ad sphaeram* quale dialettica polarità, figurata nelle tavole ABC dell'Atlante *Mnemosyne*, tra i demoni astrali del mito e le stelle studiate dall'astronomia

¹⁴ PSF, vol. II, p. XVIII.

¹⁵ A. Warburg, *Relazione al Kuratorium della Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (1929), in Id., *La rinascita del paganesimo e altri scritti* (1917-1929), cit., p. 294.

¹⁶ Id., *Il metodo della scienza della cultura. Esercitazione finale* (1927-1928), in Id., *La rinascita del paganesimo e altri scritti* (1917-1929), cit., p. 916. Cfr. D. Sacco, *Per una critica dell'irragionevolezza. Sul concetto di funzione simbolica in Ernst Cassirer e Aby Warburg*, in «Aisthesis», 11 (2018), 1, p. 184.

moderna (Keplero)¹⁷. Il campo delle relazioni tra le immagini, le forme e i significati in ciascuna *tavola* e tra le *tavole* conferma la funzione simbolica di *Mnemosyne*, autentico sigillo della Biblioteca amburghese (quale «rammemorazione di forme viventi») ¹⁸ e il suo contributo a porre il problema autonomo di Cassirer: l'«unità metodica» della storia della cultura¹⁹. L'unità della filosofia non discende come nella 'metafisica' hegeliana dall'autosviluppo dell'*Idea*, ma da un postulato della ragione che trasforma l'unità della storia da metafisica in metodica²⁰.

¹⁷ A. Warburg, *L'effetto della "Sphaera barbarica" sui tentativi di orientamento cosmici dell'occidente*, in *Per Monstra ad Sphaeram*, a cura di D. Stimilli e C. Wedepohl, Abscondita, Milano 2014, pp. 43-105. Per la relativa letteratura critica rinvio al *Seminario Mnemosyne, Iter per labyrinthum: le tavole A B C. L'apertura tematica dell'Atlante Mnemosyne di Aby Warburg*, in «La Rivista di Engramma», 125 (2015): URL: http://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2332.

¹⁸ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 87.

¹⁹ *IK*, p. 7. «Questa biblioteca – avrebbe detto a Fritz Saxl – è pericolosa. Sarò costretto a evitarla del tutto, oppure a imprigionarmi per anni. I problemi filosofici che vi sono implicati sono strettamente connessi ai miei, ma il materiale storico concreto che Warburg ha raccolto è soverchiante» (F. Saxl, *Ernst Cassirer*, in A. Schilpp [ed.], *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Tudor publishing Company, New York 1958², p. 48, cit. da M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., p. 91). Quest'ultimo ha documentato oltre ai legami di superficie anche le complesse e articolate differenze tra Cassirer e Warburg, sottolineando la persistente influenza di Natorp e della sua lettura del neokantismo (ivi, p. 95) nell'«edificazione di una "morfologia" trascendentale dello spirito» (pp. 93, 95 e sgg.), certo estranea alle suggestioni del positivismo, della psicologia e dell'evoluzionismo di fine Ottocento (da Lamprecht a Vignoli), sostenute da un'antropologia tragica, ricca di forze oscure e demoniache (ivi, p. 101). Sul Kant di Cassirer e la scuola neokantiana sono noti gli studi di Holzhey e Poma, di Vischer, Luft e Sandkühler, di Gigliotti e Cacciatore, di Ferrara e Lancellotti: cfr. l'informato articolo di T. Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer*, cit.

²⁰ Questa la lezione di Goethe citato in *ER*, vol. I, t. I, vedi qui *supra*, «Per introdurre», nota 5.

Dedicato a Warburg «nel suo sessantesimo compleanno, il 13 giugno 1926», *Individuum und Kosmos* ha come primo ed esplicito riferimento il clima della Biblioteca dell'Istituto amburghese e gli scritti pubblicati nella sua collana cui è attribuito il merito di avere offerto ricerche fondamentali per lo sviluppo della storia dello spirito e delle scienze della cultura, estese con dettagliate analisi storiche nel caso di Fritz Saxl (in particolare, sulla «storia delle immagini» e sulla *Mélancolie de Dürer* del 1923) e di Erwin Panofsky (sul valore della creazione artistica); analisi trascurate in *Erkenntnisproblem*, poi indispensabili per ricostruire la filosofia del Rinascimento. Dell'ammirato «maestro nel campo delle ricerche della storia dello spirito»²¹ Cassirer ha certo conosciuto una parte degli scritti, specialmente il saggio su *Divinazione in parola e immagine all'epoca della Riforma*, esito della parziale rielaborazione del testo della conferenza tenuta ad Heidelberg prima del ricovero nel novembre del 1917²². L'autore aveva messo in luce la trasmissione di una forma artistica da un'epoca all'altra, conservata nella sua peculiarità psicologica e storica, mostrando che l'antichità ha creato forme espressive pregnanti per situazioni tipiche che ritornano di continuo. In esse sono contenute e in certo senso fissate emozioni interiori, tensioni e risposte riflesse nelle immagini artistiche. Nascono, secondo l'espressione di Warburg, determinate «“formule del pathos” che si imprimono indelebilmente nella memoria dell'umanità»²³. Quest'ultima nella sua dimensione sociale si può comprendere scientificamente se si giunge a riconoscere la presenza dell'antichità nel Rinascimento europeo sotto forma di *immagine* e *parola*, come si osserva in una lettera a

²¹ *IK*, p. 7.

²² Cfr. A. Warburg, *La divinazione païenne et antique dans les écrits et l'images à l'époque de Luther* (1919), trad. it. in Id., *Opere*, vol. III, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino 2007, pp. 5-60.

²³ *LK*, p. 110.

Wilamowitz dell'aprile 1924²⁴. Il tema è testimonianza della massima convergenza e, insieme, della significativa differenza tra i due studiosi. Se, infatti, in Warburg è prevalente lo studio del carattere conflittuale delle origini, in Cassirer il divenire delle epoche storiche è meno carico di tensioni, come mostrano le relazioni tra Medioevo e Rinascimento²⁵. La rinascenza segna, a giudizio di Warburg, l'affermarsi di un *cosmo* nuovo che, persa la sua antica compattezza, contiene l'individuo con il carico dei suoi contrastanti atteggiamenti. Per Cassirer l'età nuova, proprio in virtù dell'accordo e della continuità nella differenza di costitutive dissonanze, è annuncio di una spiritualità tutta moderna. In essa si tratta di riconoscere il *simbolo* come attività per cui, grazie alla trasformazione dell'esperienza sensibile in «pienezza di senso», la tensione patologica, nonostante la sua componente irrazionale, è oggettivata e stabilizzata dal punto di vista trascendentale²⁶.

2. Nella monografia del 1927 una delle principali zone del testo impegna il riconoscimento della centralità di Cusano, testimone dell'«unità sistematica» della filosofia rinascimentale.

²⁴ A. Warburg, *Lettera a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf*, 23 aprile 1924, in «Aut-Aut», n. 321-322 (2004), pp. 23-24, cit. da G. Magnano San Lio (*Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, con una nota di F. Tessitore, Liguori editore, Napoli 2014, pp. 120-121), utili anche per un corposo profilo dedicato a «Forme, linguaggi, intersezioni: Warburg e la storia della cultura», ivi, parte III (pp. 129-240).

²⁵ Così S. Ferretti, *Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg, Cassirer, Panofsky, Marietti*, Casale Monferrato 1984, partic. pp. 87-88. A proposito di questo testo e con richiami alla letteratura critica fondamentale di secondo Novecento, ha scritto pagine magistrali M. Ferrari, *Il tempo e la memoria. Warburg, Cassirer e Panofsky in una recente interpretazione*, in «Rivista di storia della filosofia», 42 (1987), 2, partic. pp. 309 e sgg.

²⁶ Così M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XIX.

Egli è l'unico pensatore del suo tempo, teologo e matematico, che concepisca la totalità dei problemi a lui contemporanei; il primo ad aver abbandonato la logica tradizionale e oltrepassato, con la *De docta ignorantia* (e la conseguente «coincidenza degli opposti»), la mistica medievale, nonostante sia sempre difficile e di fatto impossibile tirare una netta linea di demarcazione tra la scolastica e quella sua interna traccia che sfocia nella «teologia negativa»²⁷. Il dotto tedesco è stato il benemerito protagonista della fortuna critica del platonismo e della lotta antiscolastica da cui «nasce una nuova spiegazione metodica del *sensu* originario del platonismo e si stabilisce una nuova linea che separa da un lato Platone da Aristotele, dall'altro Platone dal neoplatonismo»²⁸. La modernità di Cusano traspare da un «*orientamento spirituale totalitario comple-*

²⁷ *IK*, pp. 19-21.

²⁸ *Ivi*, p. 33. In proposito, è illuminante il rilievo storiografico che assume il neoplatonismo di Cambridge: «L'efficacia storica esercitata da Platone si muove dal Rinascimento in poi in due direzioni. Motivi platonici sono vivi nel Ficino e nel Pico, nel Cudworth e nel More, ma non meno fortemente e nel contempo con maggiore chiarezza e purezza agiscono essi in Keplero, in Galileo, nel Leibniz. Là il momento decisivo è rappresentato nella dottrina platonica dell'Eros e del Bello, qua dalla teoria platonica della conoscenza; là l'influsso di Platone parte soprattutto dal *Simposio*, dal *Fedro*, dal *Timeo*, qua essa muove dal *Menone*, dal *Teeteto* e dal *Sofista*. Occorre abbracciare con lo sguardo le dottrine di sviluppo per farsi un'idea di ciò che Platone ha significato per la storia dello spirito europeo» (*Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* [1932], in *ECW* 14 [2002], trad. it. di R. Salvini, La Nuova Italia editrice, Firenze 1947, p. 161). Pubblicata negli «*Studien der bibliothek Warburg*», quest'opera indaga su un circuito ristretto ma assai significativo di problemi, dall'influsso platonico all'idea di religione e di filosofia naturale a Cambridge tra More e Cudworth fino agli «effetti» in Shaftesbury. Lo scopo è di sottolineare quel «particolare tipo di pensiero dotato di una forza e di un'importanza a lui proprie» con problemi e temi di studiosi che operano in «campi appartati della cultura» e non certo predominanti nella cultura inglese del Seicento e che proprio per questo non rappresentano una «mera curiosità letteraria», giacché «interessano profondamente il concetto e la struttura dello spirito moderno» (*ivi*, p. 7).

tamente nuovo», identificato con il «problema gnoseologico» e con una nuova logica che radicalizza il terminismo di Ockham, spostando il confronto dal campo del *finito* a quello dell'*infinito*. Abbandonato ogni empirismo e concetto «discorsivo», la nuova posizione intellettuale accede a quell'automovimento dello spirito che, ignoto alla contemplazione passiva, coltiva la *matematica*. Questa diventa il nuovo linguaggio in grado di collegare le opposizioni, bisognoso di conciliarle per corrispondere all'esigenza di progredire nella conoscenza²⁹. Il che può avvenire rinunciando all'impossibile 'paragone' tra due mondi radicalmente differenziati (incondizionato assoluto e finito condizionato), per riconoscere, invece, le ragioni e il diritto del loro esistere nell'esperienza. In essa i contrassegni della *precisione* (preannuncio di un compito *positivo* completamente nuovo che si attuerà, a giudizio di Cassirer, nel concetto fisico-matematico del tempo in Keplero) si coniugano con quelli della *congettura*, insegnando a vedere l'Uno nell'altro e viceversa. Nella positiva riconciliazione del mondano con lo spirituale, dell'intelletto con il sensibile si attua la «teologia copulativa» di Cusano, contrapposta a tutte le altre che riescono soltanto a dividere. Con originale e forte selezione tematica Cassirer mostra la convergenza dei due scritti (*De docta ignorantia* e *De pace fidei*), assai diversi nelle conseguenze ma coerenti con la scienza del mondo e di Dio. Il rifiuto della concezione geocentrica dell'universo e la caduta di un punto fisso unico prefigurano un sistema di regole del moto in base a rapporti variabili, perché l'universo è un'«unità contratta»

²⁹ *IK*, pp. 24, 26-28, 29-30. Su queste pagine e, in particolare, sulla presunta svolta epocale in Cusano dinanzi alla necessità di decidersi tra Platone e Aristotele, molto netto è il giudizio di G. Piaia (*Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2014), convinto della «sostanziale incomprensione o indifferenza del Cassirer per quella "cosa" che è il mondo spirituale del Medioevo anche nelle sue manifestazioni più tarde ed anzi ormai "umanistiche"» (ivi, p. 327).

rispetto a quella assoluta di Dio. In tale 'unità' mondana ogni esistenza singola è sintesi di durata e cambiamento, «coincidenza di opposti»; ogni parte rappresenta la perfezione e la nuova uniformità del cosmo naturale, 'complicazione' di tutto ciò che accade. Molteplicità e differenze non contraddicono l'unità in ambito gnoseologico e spirituale, così come l'eterogeneità delle forme non contrasta con l'unità e l'universalità della religione; anzi nessuna forma di fede può sottrarsi all'«altrità» costitutiva della nuova concezione dell'umanità in grado di elaborare l'unità *simbolica e vivente*, annunciata da Cusano e perseguita da Goethe³⁰. In tale ricostruzione ciò che conta è la collocazione del dotto di Kues in una vasta costellazione di autori medievali e moderni. Perciò, i contesti storici sono molto valorizzati soprattutto quando si tratta di approfondire i rapporti tra *Cusano e l'Italia* nel relativo capitolo, attento a individuare in Bruno il primo grande ammiratore dell'opera del «divino Cusano», non senza riconoscere i limiti della storiografia neoidealistica italiana che, nella sua «intonazione nazionale», ha indotto a considerare l'assenza dei riferimenti al dotto tedesco prima del Nolano, così occultando le ricostruzioni di Francesco Fiorentino, citate e positivamente commentate³¹.

Riproponendo le tesi di Duhem sull'eredità di Cusano in Leonardo, assai contestata da Garin³², Cassirer riporta e commenta con favore le testimonianze di Luca Pacioli che, nell'introduzione al suo *De Divina Proportione*, aveva riferito di un incontro a Milano con la partecipazione, tra gli altri, di Leonardo e del medico Cusano ma senza far cenno al filosofo

³⁰ *IK*, pp. 72-73, 44, 77, 281-282, 52-56.

³¹ *Ivi*, pp. 81-82.

³² Cfr. spec. E. Garin, *Cusano e i neoplatonici italiani del '400* (1962), poi in *Id.*, *Letà nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969, p. 295. Cfr. dopo L. Bianchi (*Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., p. 72) anche le osservazioni di G. Targia (*Storia di un testo e della sua ricezione in Italia*, cit., pp. 450-451).

e al teologo da Cusa³³. Anche quest'ultimo, come lo scienziato toscano, elogia il valore delle lettere, confermando un contrassegno del suo pensiero che ha esercitato una rilevante influenza sui «laici» d'ingegno». Ma la sua originalità sta nei momenti e nei luoghi della formazione spirituale, dall'influenza della scuola della *devotio* moderna a Deventer, legata alla mistica tedesca (Eckhart e Ruysbroeck) fino alla teologia scolastica di Heidelberg, dove le lezioni di Marsilio di Inghen e dell'occamismo precedono l'avvertita incidenza della scuola padovana³⁴. Qui l'autore dell'*Idiota* si trovò al centro della cultura mondana italiana fuori dalle strettoie della scolastica tradizionale, approfondendo temi platonici e aristotelici: uno su tutti, il rapporto individuale-particolare, intrecciato con la verità universale nella visione del divino (*De visione Dei*). In proposito Cassirer insiste sul significato e la funzione speculativa del cristianesimo in Cusano, considerandolo un anticipatore di Hegel nel concepire la differenza che media se stessa in relazione a un contenuto spirituale non empirico. Si incrementano le ragioni del libero arbitrio con l'affievolirsi del dogma del peccato originale e la consapevolezza del valore della natura che ha la sua «teodicea». Vinto lo spirito ascetico e, insieme, lo scetticismo, la natura sensibile ispira fiducia quale primo gradino dell'elevazione dell'uomo che, tra *complicatio* ed *explicatio*, conquista il senso del divino.

Alla luce del modello platonico e della sua revisione critica in Aristotele e nel neoplatonismo, la speculazione cusaniiana resterà fedele al quadro speculativo d'insieme della cultu-

³³ *IK*, pp. 61, 62-63, nota. A proposito della lettura di Kristeller Cassirer rettificherà la tesi dell'influenza di Cusano sul pensiero italiano, per mostrare «la base comune della filosofia del Quattrocento, il clima intellettuale e religioso generale del Rinascimento» (E. Cassirer, *Recensione* a P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 [1945], trad. it in *UI*, p. 101 nota).

³⁴ *IK*, pp. 79, 80, 84-85, 59-63. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., p. 126 e nota.

ra tradizionale, al suo linguaggio, sia pure introducendo un innovativo lessico. Del resto, gran parte della filosofia della Rinascenza segue l'*exemplum* platonico, passando dalle ingenue identificazioni telesiane tra l'io e le cose alle ragioni di Leonardo (platonico storico, non neoplatonico) che annuncia l'autonomia della «ragione teoretica» e lo sviluppo della filosofia della natura del Rinascimento in direzione della «nuova concezione del senso e dello scopo della conoscenza»³⁵. Tale rivoluzionaria 'posizione', legata all'interazione delle singole «forze» culturali agenti reciprocamente, attesta nella «*volontà di conoscere*» il tratto antropologico nuovo: il bisogno di «riflettere su di sé» fino in fondo, fino alle radici del «sapere matematico»³⁶. E in ciò si esprime un originale linguaggio per riconoscere le ragioni dell'esistenza nell'*esperienza*. In Leonardo *esperienza e matematica* si compenetrano nella conoscenza della natura; non si dà «competizione» ma «semplice relazione di termini complementari, perché non v'è nessuna vera esperienza senza l'analisi dei fenomeni, senza la risoluzione del dato e del complesso nei suoi primi presupposti; e non vi è altro mezzo per compiere questa analisi fuor da quello della dimostrazione e del calcolo matematico»³⁷. La portata del suo impegno teorico e pratico non sta, perciò, nei contenuti o nei risultati conseguiti quanto piuttosto nella «nuova posizione dei problemi, nel nuovo concetto di necessità, che egli pone e fa valere sotto tutti i suoi aspetti»³⁸. Per tale atteggiamento, assai radicato nel Rinascimento italiano, il pensatore Leonardo non si avverte più vincolato alle antiche tradizioni, convinto che il senso della natura non deve essere sentito ma pensato e perseguito dall'artista e dallo scienziato.

³⁵ *IK*, pp. 64, 67-68, 35-39. Sul tema sia consentito rinviare al mio *Da Cusano a Leonardo. L'interpretazione di Ernst Cassirer*, in «Leonardiana», II (2024), pp. 89-102.

³⁶ *IK*, p. 62.

³⁷ *Ivi*, p. 244.

³⁸ *Ivi*, p. 246.

Se la scienza è una «seconda creazione della natura» per opera della ragione, l'arte lo è «per opera della immaginazione. Ed entrambe, ragione ed immaginazione, non risultano più straniere l'una di fronte all'altra, perché sono semplicemente due manifestazioni diverse di quell'unica forza di formazione, che l'uomo possiede fin dall'origine»³⁹. A giudizio di Cassirer la svolta è nel passaggio dalla questione metafisico-sostanzialistica a quella del metodo, dal dualismo aristotelico e medievale della materia (terrestre/celeste) alla concezione moderna unitaria di idealità e realtà che ha le sue radici nell'intreccio di aristotelismo e platonismo sul tema dell'individuo; è un *humus* culturale comune alle posizioni così marcatamente distinte e distanti di Pomponazzi nel *De immortalitate animae* e di Ficino nella *Theologia platonica*⁴⁰.

Nella filosofia del Rinascimento i temi dell'anima e della coscienza si declinano passando dall'antico *spiritualismo* al moderno *naturalismo* per cui in Pomponazzi il principio dell'anima è immanente al corpo organico, al punto che nella ribadita posizione antiaverroistica la definizione dell'anima individuale è resa coerente con quella di *forma di corpo* individuale. A conquistare il principio di relazione era intervenuto già Cusano alla luce di una nuova conformità tra anima e corpo, tra l'essere dell'io e la coscienza immediata (che è corporea), poi sviluppata sistematicamente e in forma definitiva da Leibniz. Quella relazione si accresce di motivi assai caratteristici nelle posizioni di Ficino e Pico, alleate nel sostenere la dottrina platonica dell'Eros nell'incontro nuovo di teologia e psicologia. Il che segna, innanzitutto, il superamento del neoplatonismo e della distanza tra la pura oggettività dell'assoluto e la sfera della coscienza soggettiva, per identificare nella teoria dell'amore il significato e la dimensione di reciprocità tra Dio e

³⁹ Ivi, pp. 84, 81-82.

⁴⁰ Così L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., p. 77; e, ivi, per la critica di Randall a Cassirer.

gli uomini, tra il superiore e l'inferiore. L'Eros crea un legame che non è mai di contrapposizione, sopprime «le differenze *sostanziali* tra gli elementi dell'essere», considerando «soggetti e centri di una *funzione dinamica*, una ed identica». Per tali presupposti non è più accettabile il dualismo sostanzialistico del tomismo né la sua metafisica, considerata una «finzione» non sostenuta da alcun «dato di fatto» o «criterio o segno "naturale"»⁴¹. Prima di Bruno il contributo della scuola fiorentina dal punto di vista della «psicologia speculativa» è la base della teologia ficiniana con modernissimi cenni alla «scienza del tempo» sia a proposito del progresso infinito che delle 'misurazioni fisse'. Elevando lo spirito umano anche al di sopra del tempo, si rompe lo schema classico della filosofia cristiana, per teorizzare una nuova idea di sviluppo. Non a caso il rivolgimento che cattura l'attenzione di Ficino è l'unità della rivelazione nella totalità della storia e delle sue forme, nella «generalità concreta della *forma* della coscienza religiosa; generalità che ha, come necessario *correlato*, i diversi simboli in cui tale coscienza si esprime»⁴².

Le riflessioni sull'*individuo* e la religione permettono di chiarire il rapporto tra la speculazione di Cusano e le principali forze spirituali dell'epoca con una problematica nuova e assai sensibile ai dati storici che nell'*Erkenntnisproblem* apparivano privi di un'intenzionalità critica. In *Individuo e cosmo* la religione è presente come esperienza storica concreta, vissuta nella sua funzione pratica e politico-culturale (la critica del dogma, innanzitutto), nei suoi rapporti con l'individualismo etico e la dimensione artistica che nell'Accademia fiorentina conoscono un emblematico luogo di coagulo di forze antiche e impulsi nuovi⁴³. In questa prospettiva non irrilevanti

⁴¹ *IK*, pp. 206, 207, 211, 212, 217-220, 221.

⁴² *Ivi*, pp. 224-226, 115, 118.

⁴³ Cfr. L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., pp. 71, 82.

risultano le connessioni tra le attività di questa Accademia e Cusano a proposito delle relazioni tra speculazione filosofica e interessi estetici. Intuizioni significative sono l'affermazione della libertà umana come forma di esercizio estetico; la *funzione* del bello nel mondo quale *medio* in cui si esercita la libertà umana; l'influenza dell'ideale di *humanitas* dei platonici fiorentini sui grandi artisti del Rinascimento a testimonianza di una tematica complessa, irriducibile alla dicotomia fede-scienza. Da questo punto di vista, Petrarca è un «precursore» della lotta contro l'averroismo e la collocazione della forma del pensiero al di sopra di «ogni forma di individuazione»⁴⁴. E in tale direzione ritorna la lezione di Agostino, confluita nella caratteristica «mistica» dell'autore del *Canzoniere* che è psicologica e non cosmologica come quella averroistica.

Anche per questi 'ritorni' le relazioni tra *individuo* e *cosmo* si riformulano in base ai temi della *libertà* e della *necessità*, centrali in uno dei capitoli finali dell'opera cassireriana che abbandona la dimensione monografica (accolta significativamente solo per Cusano) e quella cronologica, privilegiando la selezione per argomenti e mostrando i fili conduttori dell'intera struttura del pensiero rinascimentale⁴⁵, senza mai rinunciare alla dinamica relazione particolare-universale propria della storia della filosofia. In essa l'universalità è da considerare come un «sistematico orientamento» non coincidente con la «generalità empirica», raggiunta nell'esame delle «particolarità concrete, nelle più tenui sfumature del dettaglio storico», nell'«ambito della *storia filosofica dei problemi*», al fine di cercare una «risposta alla domanda: se ed in che misura il corso del pensiero nei secoli 15° e 16°, nonostante la molteplicità degli spunti ed a malgrado di tutte le divergenze nelle soluzioni dei problemi, costituisca un tutto unitario, chiuso in se

⁴⁴ *IK*, pp. 110, 205, 202.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 119-195.

stesso»⁴⁶. *Unità e chiusura* non sono mai indici di monolitica conformazione culturale, giacché presuppongono il continuo svolgersi di forze spirituali eterogenee che concorrono a un obiettivo comune:

Non v'è forse corrente nella filosofia del rinascimento, che non abbia contribuito a tale lavoro, al quale parteciparono, non solo la metafisica, ma anche la filosofia della natura e la conoscenza empirica di questa; non solo la psicologia, ma pure l'etica e l'estetica. Persino le differenze fra le diverse scuole trovano qui la loro compensazione [...]»⁴⁷.

In particolare, Cassirer analizza il rapporto *libertà-necessità* sin dalle più significative pagine di Cusano e Bovillus, Machiavelli e Bruno, Valla e Pomponazzi. Interessante è l'esame, in parallelo, della prospettiva morale per il moderno uso della «ragione critica» che accentua il termine *ad quem* (Kant) della ricostruzione proposta, interrogando Pomponazzi e il Pico del discorso sulla «dignità dell'uomo», tradotto in quello sulla *libertas*. Del Rinascimento questo valore attesta l'indipendenza dalla teologia tradizionale (scolastica) e, nello stesso tempo, promuove il riconoscimento di nuove possibilità di vita teoretica ed etica, testimoniate dalle *posizioni* della moderna

⁴⁶ Ivi, pp. 15, 16. Il tema ritorna nel saggio su *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance* (1943, in *UI*), dove si precisa che *Medioevo* e *Rinascimento* non sono strumenti per una rigida determinazione di età storiche, perché i fatti reali tra le due epoche si sovrappongono e si confondono tra tradizione e innovazione. Quello che conta per lo storico è documentare che «l'*equilibrio* tra alcune forze particolari [...] incomincia lentamente a modificarsi. [...] Lo storico delle idee non chiede innanzitutto quale sia la *sostanza* di alcune idee. Chiede quale sia la loro *funzione*. Ciò che va indagando [...] è meno il *contenuto* delle idee che la loro *dinamica*» (ivi, p. 8). Cfr. M. Martirano, *Scienze della cultura e storiografia filosofica*, cit., p. 424 e nota.

⁴⁷ *IK*, p. 198.

concezione della *natura*⁴⁸. La ricerca di un nuovo equilibrio tra necessità e libertà si approfondisce dando alla *natura* una sua unità rigorosa, per poterla mettere in relazione all'individuo moderno. Per tutto ciò, la Rinascenza è, per Cassirer, un'età di transizione e di elaborazione di un'originale forma di vita che con la ridefinizione della *natura* segna i nuovi contorni dell'*azione* in un centro sistematico che raccoglie tutte le voci degli autori e le fondamentali forze spirituali del loro tempo nelle assonanze come nelle divergenti posizioni. Il Rinascimento è alle origini della «filosofia delle forme simboliche»; non è solo una rinascita dell'antico ma dà avvio al moderno con il concetto cusano di *Vermittlung*, il motivo ficiniano della *Kultur des Sinnlichen* e la caratterizzazione con Patrizi della conoscenza come *funzione*.

In Bovillus, allievo di Cusano, la trama di analogie nell'intero cosmo fisico e spirituale spiega l'ordine del microcosmo e del macrocosmo in un'esposizione allegorica che presenta uno specifico contenuto speculativo, trattando dell'essere e della coscienza con al centro la natura quale «potenza dello spirito». Particolare attenzione desta il mito di Prometeo nella trasposizione cristiana di quello di Adamo e nella trasfigurazione umanistica dell'attività formatrice dell'individuo che conduce fino al «concetto di sé», passando per le fasi dell'«esse, vivere, sentire, intelligere»⁴⁹. Questa tesi anticipa, osserva Cassirer, la formula hegeliana secondo cui senso e scopo del processo consistono nella «sostanza» che diventa «soggetto». E, tuttavia, seguendo la spiegazione teoretica data da Cusano dell'unità trina (intesa in modo dinamico) si raggiunge il vero scopo del sapiente: la realizzazione della *humanitas*, del valore etico della conoscenza del mondo intrecciato alla conoscenza

⁴⁸ «Era necessario, che avvenisse, prima, una modificazione del *modo stesso di pensare*; che si fosse formata una nuova logica per concepire la natura» (ivi, p. 163).

⁴⁹ Ivi, pp. 149, 154, 155.

di sé, al destino dell'individuo e al ruolo rilevante del pensiero astrologico⁵⁰.

Valla conduce al «tribunale della ragione» gli ideali della libera critica: l'alleanza del cristianesimo con l'«intelletto naturale» per il piacere della *religio*, la «rappresentazione *concreta* del concetto» senza il possesso dogmatico della verità, le radici allegoriche e letterarie dell'immagine della *Fortuna*, esaminata nelle sue espressioni 'sistematiche'. Sul tema il Bruno interrogato è quello dello *Spaccio della bestia trionfante*, in cui la lotta della *fortuna* con la *forza* si esprime d'intesa con le ricerche di Dorn e la categoria warburghiana di «formula passionale» (*Pathosformel*), riproposta in forme intellettuali e filosofiche ricche di spirito moderno e nuova vita; è una condizione di pensiero in divenire, un «nuovo stato di equilibrio energetico», secondo l'immagine mobile che si afferma nelle belle arti come in filosofia⁵¹.

⁵⁰ Ivi, pp. 144, 145, 146. Al mito di Prometeo dedica selezionate e acute riflessioni L. Bianchi (*Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., pp. 79-80) che mette in luce i temi di netto superamento dell'*Erkenntnisprobleme*, prestando particolare attenzione al fenomeno religioso, «cartina di tornasole del mutamento cassireriano» (ivi, p. 82), giacché impegna non solo la dimensione 'particolare' del fenomeno (la critica al dogma) ma anche la sua funzione storica nella pratica, nella vita etica degli individui e nella «prospettiva artistica» (*ibidem*). Sull'orientamento filosofico non professionale nella riflessione storiografica cassireriana sono utili le pagine di E.W. Orth, *Storia e letteratura come dimensioni dell'orientamento nella filosofia di Ernst Cassirer. La filosofia delle forme simboliche come filosofia della cultura* (trad. it. di R. Lazzari), in «Rivista di Storia della Filosofia», L (1995), 4, pp. 736 e sgg.

⁵¹ *IK*, pp. 127, 129, 130, 122, 123. Cfr. L. Bianchi, *Warburg, Cassirer et Bruno. Quelques remarques sur Individu et cosmos*, Atti del seminario su «Warburg, Cassirer et Giordano Bruno "Thinkers thought images"» (Dipartimento di Filosofia e Politica, Università degli Studi di Napoli, "L'Orientale", 6 dicembre 2006), in «Cassirer Studies», I (2008), pp. 150-152. Ma per l'epistolario Warburg-Cassirer e i rispettivi interessi iconologici si veda, anche per la relativa letteratura, l'intero fascicolo della rivista

Da questo osservatorio le influenze tra Cassirer e la scuola di Warburg non furono unidirezionali, nel senso che gli esponenti della Biblioteca amburghese si giovarono dell'impegno del pensatore di Breslavia nel campo della critica testuale e nello studio dei rapporti tra teoria e storia. Il concetto stesso di «forma simbolica» si fondava sulla ricostruzione di una vasta documentazione storico-iconografica, avvalendosi direttamente e no della concezione trascendentale nella considerazione *prospettica* dello spazio, già a suo modo coltivata da Panofsky in *La perspective comme forme symbolique* (1924-1925)⁵². Del resto, le testimonianze epistolari documentano anche le autonome ricerche di Warburg sulla «concezione visiva», sul «tentativo di rendere visibile il simbolo nella mimica e nell'arte»⁵³, favorendo il passaggio dall'«animale acquisitivo» all'«uomo capace di comprendere»⁵⁴. Lo stesso storico amburghese, che annotò il volume II della *Filosofia delle forme simboliche* incentrato sul pensiero mitico (l'esemplare è conservato presso il Warburg Institute di Londra)⁵⁵, lesse l'opera cassireriana del 1927 a lui dedicata. Concentrava l'attenzione sull'analisi della filosofia di Bruno che collegava il tema dell'infinità dello spazio alla questione dell'«immagine» dell'universo, così come appariva nello *Spaccio*⁵⁶.

Dalle ricostruzioni offerte soprattutto nel capitolo IV di *Individuum und Kosmos* si delineava una nuova *immagine*

dedicato a «Philosophy and Iconology»; cfr., in particolare, i contributi di M. Ghelardi e G. Targia (ivi, pp. 59-74).

⁵² Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., pp. 114-116.

⁵³ Lettera di F. Saxl ad A. Warburg, 28 novembre 1920, cit. da M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XIII.

⁵⁴ A. Warburg, *Zum Vortrag von Karl Reinhardt über Ovids Metamorphosen in der Bibliothek Warburg am 24. Oktober 1924*; trad. it. in *Id., Opere*, II, cit., p. 262, cit. da M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XIV.

⁵⁵ Cfr. M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XXXI.

⁵⁶ A. Warburg, *Giordano Bruno*, a cura di M. Ghelardi e G. Targia, in «Cassirer Studies», I (2008), pp. 15-58.

del mondo che metteva in crisi ogni antica e rinnovata armonia e poneva questioni moderne: la «distanza tra l'Io e il mondo», «l'atto fondamentale della civilizzazione umana», il «substrato della creazione artistica», quel coacervo di antichi simboli astrali che testimoniano l'oscura esistenza primitiva. Un motivo, quest'ultimo, fondamentale da cui sviluppare lo studio dell'espressione umana e dello «stile» alla luce di quelle premesse grazie alle quali la consapevolezza di questa distanza può diventare una funzione sociale durevole che, attraverso l'alternarsi ritmico della identificazione con l'oggetto e del ritorno alla *sophrosyne*, indica il tipo di relazione tra la cosmologia delle immagini e quella dei segni. Si tratta di un andamento circolare, il cui funzionamento più o meno preciso, in quanto strumento spirituale di orientamento, finisce per determinare il destino della cultura umana. L'artista, che oscilla tra una concezione del mondo religiosa e una matematica, è assistito dalla *memoria* sia collettiva che individuale. Essa non solo crea spazio al pensiero, ma rafforza i due poli-limite dell'atteggiamento psichico: la serena contemplazione e l'abbandono orgiastico. Anzi, essa utilizza l'eredità indistruttibile delle espressioni fobiche in modo mnemonico. Così la memoria non cerca un orientamento protettivo, ma tenta invece di accogliere la forza piena della personalità passionale-fobica, scossa nei misteri religiosi, al fine di creare uno stile artistico⁵⁷.

Ma nella lettura di Cassirer, più che in quella di Warburg, le *immagini*, tipiche di Bruno e della filosofia del Rinascimento, risultano espresse in «forma etico-allegorica», per spiegare le relazioni del mondo interiore con le «forme del cosmo visibile, spaziale»⁵⁸. Nel tutto infinito, luogo pluricentrico di vitale espansione, l'individuo dev'essere riconosciuto nel suo valore

⁵⁷ Id., *Der Bilderatlas Mnemosyne*, hrsg. von M. Warnke und C. Brink, Akademie Verlag, Berlin 2000, p. 3; trad. it. a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2002, p. 3.

⁵⁸ *IK*, pp. 120, 121-122.

di finitezza, unica via di accesso all'infinito: è l'uomo della Rinascenza in grado di esprimere il suo eroismo, ricorrendo al linguaggio immaginato, all'allegoria e alla poesia. Il *furioso* cerca l'infinito con tutte le sue forze, attenendosi al ciclo ordinario della «vicissitudine» in cui è resa visibile all'immaginazione tutta l'intensità affettiva di questa «dinamica ascensionale» dell'intelletto e del cuore, espressa da Icaro e dai sonetti a lui dedicati in cui è la forza della poesia-filosofia del Nolano. Motivo dominante la sua speculazione è l'«autoaffermazione dell'io portata fino all'eroismo ed al titanico», coniugando l'ideale di autonomia con quello di *humanitas* fuori del cerchio religioso in cui essa era stata confinata da Cusano e dall'Accademia fiorentina⁵⁹. Entra in gioco un'«allegoria etica» in cui la forza si identifica con la volontà umana dominante la fortuna. Dalle costellazioni celesti si passa alla relazione uomo-natura, tipica, secondo Cassirer, del Bruno 'filosofo morale':

Così, anche in questo filosofo, che si è soliti considerare come il rappresentante tipico delle tendenze «naturali» della rinascenza, la filosofia della natura e la cosmologia hanno un'impronta decisamente etica: solo mediante l'affetto eroico, che s'accende in lui, l'uomo può essere degno della natura e capace di intuirne l'infinità e l'incommensurabilità⁶⁰.

L'interprete osserva come al «pensiero dell'infinito» si accordino gli altri aspetti logici, metodologici e metafisici del filosofo meridionale che non lo propone in una «forma astratta e teorica» ma in un «sentimento del mondo che l'abita»⁶¹, tale da rendere l'uomo consapevole della propria funzione

⁵⁹ Ivi, pp. 291-294, 156, 157. Cfr. J. Seidengart, *Cassirer lecteur et interprète de Giordano Bruno*, in «Cassirer Studies», I (2008), pp. 197-200.

⁶⁰ *IK*, pp. 121-122, 120, 194, 195.

⁶¹ Così nell'elogio funebre di Warburg cit. da J. Seidengart, *Cassirer lecteur et interprète de Giordano Bruno*, cit., pp. 187-188.

spirituale e di libertà. Riflettendo sullo spazio, l'autore dello *Spaccio* resta tra antico e moderno, lontano dalla costruzione logica dell'infinito matematico di Sei-Settecento e contesta la definizione aristotelica dello spazio come includente, privilegiando il senso interno e il «principio della coscienza»⁶².

A Warburg, invece, il pensiero del Nolano appariva carico di motivi da ricondurre all'«io materiale figurativo di tipo psicologico», come si legge nella fondamentale lettera del dicembre del 1928, riportata da Ghelardi accanto alla risposta di Cassirer, emblematica della condivisione degli interessi per la «storia delle immagini e la «storia dell'astrologia», per l'impostazione dei problemi teorici in storia della filosofia non strettamente dipendenti dalle strutture disciplinari né dagli specialismi:

Personalmente mi sono limitato a cogliere il nodo problematico che sarà Lei a sciogliere. Lo *Spaccio della bestia trionfante* richiede un commento che la filosofia in senso stretto non potrà fornire da sola, ma assieme alla storia delle immagini e alla storia dell'astrologia. Il fatto che ci incontriamo su questa strada mi dà una gioia particolare e dimostra ancora una volta in quale misura i veri problemi si prendono gioco di tutti i tradizionali e convenzionali specialismi. Purtroppo ancora oggi continuiamo a soffrire di tali delimitazioni⁶³.

⁶² IK, p. 295. Cfr. M. Ghelardi, *Das Klopfen auf der andern seite des Tunnels*, in «Cassirer Studies», I (2008), p. 161. Sul tema dell'infinito con riferimento alle presenze di Cusano e Bruno cfr. M. de Gandillac, *L'image de la Renaissance chez Ernst Cassirer*, in *Ernst Cassirer. De Marburg à New York: l'itinéraire philosophique*, sous la direction de J. Seidengart, Cerf, Paris 1990, pp. 27-28.

⁶³ E. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, in ECN 18 (2009), pp. 112, 113-114; trad. it., pp. 87-88, 92, cit. da M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XXXV. A questo autore si debbono puntuali ricostruzioni del carteggio Warburg-Cassirer della fine degli anni Venti, in cui lo storico amburghese parla di «estetica energetica come funzione logica

La cultura medievale ha imparato a convivere con i dati e le rappresentazioni astrologiche, offrendo un correttivo attraverso la fede, come documenta l'esemplare posizione di Dante. Il *Convivio* accetta e regola l'astrologia come accade negli umanisti e in Ficino stesso che l'aveva negata sul piano teorico, pur ammettendone l'esigenza e governandola, secondo quanto si legge nel *De vita coelitus comparanda*⁶⁴. Dalle relazioni epistolari con Warburg e Saxl tra il 1921 e il 1923 apprendiamo dell'interesse cassireriano per «il problema della struttura spirituale dell'astrologia» a proposito delle sue analisi sul «carattere teoretico-conoscitivo del concetto di simbolo», così da poter riconoscere una vera e propria «armonia prestabilita» tra sé e Warburg⁶⁵. Confrontandosi con le indagini e gli scritti della Biblioteca amburghese, Cassirer distingue la rifondazione metodologica dell'astronomia in Pomponazzi quale esplicazione 'immanente' alla natura dalla sua negazione per ragioni etiche in Pico, impegnato in una «separazione netta e cosciente tra i due momenti fondamentali, che, fino ad ora, questa [l'astrologia] aveva contenuti inestricabilmente congiunti»⁶⁶. L'incrocio di astrologia scolastica e di 'scolastica astrologica' trova espressione nell'averroismo e continuità di rappresentazione nell'opera dei pensatori della Rinascenza,

del proceso di *orientamento* in Giordano Bruno» in occasione del titolo da scegliere per la relazione al Congresso di Estetica (cfr. A. Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl*, hrsg. von K. Micherls und Ch. Schoell-Glass, Akademie Verlag, Berlin 2001, p. 550 ma anche, ivi, p. 500, cit. da M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., pp. XXXV-XXXVI).

⁶⁴ *IK*, pp. 163, 159, 160, 162.

⁶⁵ Si vedano le lettere del 26 giugno 1921 e del febbraio-marzo 1923 in E. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, cit., pp. 53-54; trad. it. in A. Warburg ed E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino 2003, p. 41, cit. ora in M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., pp. XV-XVI

⁶⁶ *IK*, pp. 168, 169. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., p. 123 e note.

precisando che a rivelarsi è una nuova *logica*, tesa a «dedurre a priori la forma dell'astrologia, come l'unica adeguata della nostra conoscenza della natura». Per tale conoscenza la causalità astrologica in Pomponazzi diventa non solo principio di spiegazione della natura ma anche della storia, testimone di ogni fede e concezione naturale. Il *De incantationibus* mostra da un lato il «trionfo del modo proprio all'astrologia d'intendere il mondo» e, dall'altro, attesta che questo mondo ha già subito una «corruzione tutta particolare». La posizione del suo autore è esemplare della tendenza a perseguire l'unità delle molteplici forze e forme spirituali accanto alla consapevolezza, giustamente enfatizzata da Cassirer, del passaggio da una concezione *essenzialistica* dei luoghi del cosmo a una considerazione dei suoi *gradi*. Prevale una riorganizzazione degli enti non più sotto forma di *subordinazione* ma di *correlazione*. E qui l'interprete si sofferma sulle relazioni tra astrologia e medicina, sulla concezione causale della natura che tende a farsi teleologica già nelle ricerche mediche di Paracelso, la cui metafora dello «specchio» è *funzionale* alla moderna definizione dell'uomo⁶⁷. Al suo agire sono da riferire anche le celebri espressioni di *dignitas hominis* di Pico, sottratto alle influenze dell'astrologia e pervaso da interessi cabalistici⁶⁸. A proposito delle 'forze occulte' si tratta di comprenderne il significato e i limiti a vantaggio dell'esperienza e dell'intuizione empirica nella conoscenza moderna, nata con il conte della Mirandola, teorico del concetto di «causa prima» e dell'implicito significato simbolico (non ontologico delle immagini astrologiche) che induce all'affermazione del concetto cardine di *libertà*: libertà dalla dogmatica teologica e in dialogo critico con l'au-

⁶⁷ *IK*, pp. 167, 168, 169, 177, 179. Sulla modernità e i «frammenti dello specchio» si veda la dotta monografia di A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica dell'immagine*, Donzelli, Roma 2013, su Paracelso pp. 323-324.

⁶⁸ *IK*, pp. 206, 183.

torità filosofico-religiosa di Agostino, ricordato e discusso da Petrarca⁶⁹. Il mondo umano si oppone all'astrologia, perché destinato a formare il «genio», il migliore «umano ingegno» che non risale alla materia o alla causa materiale ma a Dio quale sorgente e origine di tutto l'essere spirituale: «Il vero impulso alla liberazione pervenne, non da un nuovo modo di concepire la natura, ma da un nuovo modo di concepire il valore dell'uomo»⁷⁰.

Al centro della ricostruzione sono i temi del rapporto tra individuo e natura, dell'immortalità dell'anima individuale alla luce delle soluzioni offerte dagli scienziati moderni all'indagine sul cosmo fisico in polemica con il significato tradizionale di magia. Anche quest'ultima assume una dimensione affatto originale, non limitata ai caratteri demoniaci ma rappresentativa del *naturale*, parte della conoscenza ed espressione stessa dell'autentica filosofia. Il magismo e la sua tentata conciliazione con il piano epistemologico sono questioni aperte dagli studi che legano la storia delle arti e delle scienze religiose all'iconologia delle civiltà, argomento di interesse centrale in Cassirer e meditato autonomamente da Warburg, per documentare «les archives encore inexplorées qui témoignent de l'histoire tragique de la liberté de pensée de l'Européen moderne»⁷¹. Con il maestro amburghese il filosofo di Breslavia giunge a riconoscere la compresenza del timore dei demoni e della causalità matematica, la distinzione

⁶⁹ Ivi, pp. 65, 160, 206, 228-229.

⁷⁰ Ivi, pp. 187-190, 191.

⁷¹ A. Warburg, *La divinazione païenne et antique dans les écrits et l'images à l'époque de Luther*, in *Essais florentins*, trad. de S. Müller, présentation par E. Pinto, Klincksieck, Paris 1990, p. 285, cit. da L. Bianchi, *Warburg, Cassirer et Bruno...*, cit., p. 154. In proposito Ghelardi ha opportunamente richiamato il *Tagebuch* (A. Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* ..., cit., partic. p. 434), laddove si osserva: «Individuo e Cosmo: si tratta di un tema che è anche mio» (ivi, p. 436; cfr. M. Ghelardi, *Introduzione*, cit., p. XXXIII).

tra due generi di astrologia teorica e pratica, teorizzata nello studio su *La divination païenne et antique dans les écrits et les images à l'époque de Luther* (1919), testo ripreso nel capitolo IV di *Individuo e cosmo* sulla relazione tra *soggetto* e *oggetto* a proposito della moderna concezione della natura che include la riconquista del pensiero e della ragione dei classici anche attraverso la pratica magica:

La magia non fa che esprimere sotto l'aspetto pratico lo stesso rapporto, che nella conoscenza s'esprime *teoreticamente*: essa mostra come, sulla base dell'identità di soggetto ed oggetto, il soggetto non solo può conoscere l'oggetto, ma può anche dominarlo; com'egli sottomette la materia, non solo al suo intelletto, ma anche alla sua volontà. Così la magia – intesa come magia «naturale» e non solo come «demoniaca» – diviene la parte più nobile della conoscenza della natura ed il «compimento della filosofia»⁷².

Autonomamente Warburg, nella conferenza tenuta in clinica su *Il rituale del serpente* (1923), aveva sostenuto l'originaria consistenza rituale degli originari processi di conoscenza, enfatizzando la costitutiva coesistenza di magia e ragione, di magia fantastica e di utilitarismo razionale in culture diversissime e distanti tra loro come la greca, la veterotestamentaria e l'indiana. In Cassirer prevale, invece, l'interesse, già coltivato nell'*Erkenntnisproblem*, per le questioni di gnoseologia moderna ma assistite da un risvolto teorico che include i valori dell'agire umano. La dimensione magica, correlata all'animismo, è in Pico della Mirandola aspetto vivo della ricerca sulla natura: da Patrizi a Della Porta è considerata un atto interno, un'«energia naturale» che in Campanella agisce per soddisfare il bisogno di un principio unico di conoscenza. Tutte le forze spirituali concorrono a un lavoro di dissodamento del terreno

⁷² *IK*, pp. 266-267.

tradizionale per un modo nuovo di concepire le relazioni tra *libertà e necessità, soggetto e oggetto*. Così nascerà la concezione specificamente moderna che all'*essere* sostituisce il senso del *fare* umano in base alla «totalità delle sue forze creative» secondo il disegno autetico di una 'morfologia' dell'attività spirituale:

Non è l'essere che prescrive, una volta per tutte, la direzione al modo di formarsi, ma è invece il senso in cui questo è originariamente diretto, che solo determina e pone l'essere. L'essere dell'uomo nasce dal suo fare e questo fare non si limita alla sola energia della volontà, ma abbraccia la totalità delle sue forze creative. Infatti ogni vero attivo creare è più di un semplice agire sul mondo; presuppone che l'agente si differenzi dall'oggetto su cui l'azione si esercita, che il soggetto si differenzi dal suo oggetto e gli si contrapponga coscientemente. [...] Non v'è forse corrente nella filosofia del rinascimento, che non abbia contribuito a tale lavoro (di dissodamento del terreno sul quale germoglierà la moderna concezione del rapporto soggetto-oggetto), al quale parteciparono, non solo la metafisica, ma anche la filosofia della natura e la conoscenza empirica di questa; non solo la psicologia, ma pure l'etica e l'estetica⁷³.

In tale contesto non era assente la consapevolezza, raggiunta con Panofsky, della teoria dell'arte in alleanza con la matematica per la scoperta del concetto moderno di «necessità naturale». La sintonia con l'autore dell'*Idea* del 1924 (pubblicata negli «Studien der Bibliothek Warburg») maturava intorno alla rivalutazione dell'opera di Platone a proposito della creazione artistica e al superamento dell'alternativa di metafisica ed empirismo, della mera imitazione di una realtà data e dell'altrettanto dogmatica supposizione di un mondo

⁷³ Ivi, pp. 235-238, 136-137, 198.

ideale contrapposto al sensibile secondo una banale lettura del filosofo del *Fedro*⁷⁴.

Questioni di metodo, ragione teoretica, significato e scopo della conoscenza diventano i nuclei del pensiero moderno e della sua esigenza di *misurazione* che induce a un superamento della magia grazie all'avvento della logica matematica e del concetto di «necessità naturale» attivo anche in campo artistico. La svolta sta nel «riconduurre la massa incerta dei fenomeni ad una misura determinata e ad una regola fissa», nel «trasformare il casuale empirico in un necessario regolato da leggi»⁷⁵. La «legge necessaria» rompe definitivamente con il 'sentimento' della natura, considerato che al desiderio di identificarsi con l'unità naturale-universale subentra l'urgenza della «particolarizzazione, della specificazione»⁷⁶. Il che introduce la distanza modernissima tra *soggetto-oggetto*, destata dalla «forza fantastica» di Leonardo e già da Cusano che aveva riabilitato la sensibilità, dichiarandosi in sintonia con l'autore della *Repubblica*, il più vicino alle «particolari cose»⁷⁷.

Centrale in uno dei capitoli finali dell'opera del 1927, il tema è esaminato partendo dalle condizioni umane, dalla riscoperta accanto alla teologia negativa di una 'dottrina' positiva, regolata dell'esperienza. Dopo la netta distinzione (platonica) tra dialettica e matematica, si dà sotto nuova luce il rapporto tra teoria e prassi che ha origini platoniche ma esiti assai distanti, considerata l'autonomia conquistata dall'esperienza nella filosofia del Rinascimento. All'enunciato criterio metodologico fondamentale in Cusano Cassirer fa seguire l'esposizione del principio di *relatività* del movimento e la dottrina del *moto* della terra che il dotto tedesco teorizzò in

⁷⁴ Ivi, pp. 241 e sgg., 266 e sgg. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la «Bibliothek Warburg»*, cit., p. 114 e nota.

⁷⁵ *IK*, p. 245.

⁷⁶ Ivi, p. 267.

⁷⁷ Ivi, pp. 238-241, 268, 269.

opposizione alla cosmologia aristotelica del 'luogo naturale', alla fisica delle forme sostanziali, ripresa nel Medioevo e in crisi da quando la *ignorantia* si scoprì *docta*. Contrassegno del concetto moderno di prassi è il moto degli enti secondo rapporti e relazioni di tipo matematico applicate alla meccanica, come in Leonardo, a quella 'massa' materiale che in Galileo condurrà a leggi indifferenti al dato immediato, perché riferite a casi ideali. Cassirer acutamente considera la moderna definizione di movimento quella in grado di rappresentare una concezione del mondo non più legata alla stabile forma essenziale-sostanziale, ma definita da grandezze matematiche. Cusano è il primo a ricercare e individuare un principio che avvicini *mens* e *misura* in una dimensione «ipotetica». La sua logica è nettamente distinta da quella aristotelico-scolastica, perché è la «*logica della matematica*» che eleva dal sentimento mistico all'intuizione intellettuale. Nasce, così, l'esigenza di un metodo scientifico in cui l'esperienza, depurata da tutti i motivi sensualistici ed empirici, è analizzata per via matematica, come attesta in Leonardo la ricerca di una «fantasia sensibile esatta», sottolineata da Cassirer contro i giudizi sull'idealismo speculativo (Croce) e sul presunto positivismo (Olschki)⁷⁸.

Non senza qualche forzatura, la lettura cassireriana tende a vedere nello scienziato-artista toscano l'anticipatore della linea Galileo-Kant che giungerà alla teoria dei giudizi «sintetici a priori»⁷⁹. Eppure, è da osservare che anche queste pagine, lungi dallo scadere in mera ricerca esteriore di precedenti o di 'precursori', mirano a stabilire una genealogia del moderno, individuato nel processo di matematizzazione della natura che già nello scienziato di Vinci perde i contrassegni mistici

⁷⁸ Ivi, pp. 270, 271, 264, 272, 89, 243, 244, 249.

⁷⁹ Cfr., in proposito, E. Franzini (*Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Unicopli, Milano 2007, con ampia, selezionata bibliografia alle pp. 423-425) che ha trattato di «Leonardo neocriticista» (pp. 17-20, 22-23).

tradizionali e apre esplicitamente all'invettiva contro gli scolastici e gli umanisti eruditi del suo tempo. Il senso logico della natura da Cusano penetra in Leonardo e giunge a Galileo che porta a compimento il metodo di osservazione con una nuova forma di conoscenza:

Così, per Leonardo, la matematica diviene il limite tra scienza e sofistica. Chi biasima la sua certezza, che è la più grande di tutte, pasce il proprio spirito di confusione [...]. Il *Galilei* porta fino in fondo questo metodo d'osservazione [...]. Il significato nasce invece solo allorché lo spirito umano mette in relazione il contenuto della percezione con una forma fondamentale del conoscere, di cui porta il modello in sé stesso. Il libro della natura diviene per noi leggibile e comprensibile solo grazie a questo rapporto ed a questo nesso⁸⁰.

Sono, allora, stabilite le regole che permettono di distinguere il vero dal falso e di riconoscere la *necessità* come madre della natura, per giungere alla «definizione della legge naturalistica stessa» con Leonardo, studioso, dapprima come pittore, della dilatazione della pupilla in relazione alla quantità di luce disponibile⁸¹. Se Galileo collocava l'arte nel regno della finzione, fuori dalla verità oggettiva della natura, «per Leonardo invece l'arte non è mai soltanto una creazione della fantasia soggettiva, ma è, e rimane, un vero ed indispensabile organo per l'apprensione dello stesso reale»⁸². Non espressione del caso, il fare dell'arte ha radici nell'essere delle cose, nelle forme visibili e concepibili da ordinare all'interno della totalità del sapere. La scienza ha lo stesso grado di necessità dell'arte e concorre con essa alla penetrazione dei segreti della natura: «Percorrere fino in fondo la sfera delle forme visibili,

⁸⁰ *IK*, p. 67 e note.

⁸¹ *Ivi*, pp. 254, 250 e sgg., 246, 247, 250.

⁸² *Ivi*, p. 248.

concepire chiaramente e sicuramente i contorni di ognuna di queste forme, tenerle con la massima determinazione davanti all'occhio, sia esterno sia interno: questa è la meta più alta, che la scienza di Leonardo conosca»⁸³. L'antitesi tra arte e scienza di Alberti è superata dal filosofo-artista-scienziato di Vinci per il quale il valore della *fantasia*, veicolo vivente della percezione, coincide con l'«immagine», con la *proportio*, termine medio tra natura e libertà. Leonardo ha eclissato l'opposizione di Pico: la natura, regno della forma, non è nemica dell'uomo⁸⁴. L'intreccio di teoria dell'arte e teoria delle scienze spiega la modernità di Leonardo, negata da Croce e sostenuta da Cassirer (qui concorde con Gentile), perché quell'intreccio è teorizzato non solo a livello di esperienza personale, trattandosi di «una unità veramente essenziale, grazie alla quale egli perviene ad una nuova concezione del rapporto “libertà-necessità”, “soggetto-oggetto”, “genio-natura”»⁸⁵. È nell'arte che si mostra «una nuova forma di *gnoseologia*», irriducibile a mera riproduzione della realtà, «indice di una determinata direzione dell'attività spirituale», per cui è la stessa «necessità scientifica, e specialmente quella matematica, proviene da questa libera attività»⁸⁶. Si apre, così, la strada alla «metaforica generale dello spirito», all'individuazione del carattere di 'opera' delle forme artistiche e tecniche, alla centralità (cusaniana e leonardesca) della matematica come forma interna della configurazione creatrice. Nasce un'idea della natura sintesi di spirito teoretico e artistico. Non a caso, in un momento del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* l'autore si richiama a Raffaello e a Michelangelo. Con le matematiche lo scienziato legge indirettamente il reale attraverso le ipotesi che anticipano l'esperienza e, perciò, si serve della «produttività

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, pp. 254, 250, 251, 254, 255.

⁸⁵ Ivi, pp. 255, 254.

⁸⁶ Ivi, p. 50.

degli artisti»⁸⁷. Operando ancora sinergicamente, matematica e arte segnano un allargamento e un potenziamento delle attività umane, richiedendo una nuova forma ordinante e immanente alla vita degli uomini. Attraverso l'arte la natura non è più il regno della sola materia ma quello dei principi:

Attraverso l'intima misura ed armonia, la natura è ora, per così dire, redenta e nobilitata. Non si contrappone più all'uomo come una forza nemica o straniera, perché sebbene essa sia, per noi, inesauribile, sebbene essa sia infinita, noi siamo certi, che questa infinità non è altro che quella delle «infinite ragioni» della matematica, delle quali, se anche noi non riusciamo ad abbracciar, nel suo complesso l'estensione, possiamo però capire le ultime ragioni, *i principi*⁸⁸.

Furono gli interessi per la storia dell'arte del Rinascimento a porre l'innovativo nesso tra *soggetto* e *oggetto* alla luce del concetto di 'produzione' spirituale quale motivo unificatore della teoria della scienza naturale e dell'arte: l'oggetto è il punto di riconoscimento dell'attività produttiva del soggetto per la progressiva liberazione dalla schiavitù del *dato* e dell'*oggetto*, considerata la loro mutata *funzione*:

La conoscenza del soggetto e quella dell'oggetto sono (qui) inestricabilmente legate l'una all'altra. Chi non trova in sé l'affetto eroico dell'autoaffermazione e dell'esplicazione infinita di sé, non ha occhi neppure per il cosmo e la sua infinità. [...] L'uomo ritrova il suo vero io solo accogliendo in sé il tutto infinito e, al tempo stesso, espandendosi in lui. [...] Poiché qui il problema dello spazio va a sfociare di nuovo nel problema filosofico fondamentale della rinascenza, nella questione del rapporto tra «soggetto» ed

⁸⁷ Ivi, pp. 257, 261.

⁸⁸ Ivi, pp. 255-256.

«oggetto», con questo certo torna alla luce anche quella dialettica contro la quale la filosofia del rinascimento deve incessantemente combattere. [...] L'uomo, rispetto all'universo, l'io, rispetto al mondo, è, al tempo stesso, incluso ed includente. Entrambe le determinazioni sono inevitabili onde poter esprimere il rapporto in cui sta nel cosmo. Così tra i due ha luogo una continuazione reciproca ed un continuo trapassare dell'uno nell'altro⁸⁹.

L'oggetto non è il puro *obiectum* contro il soggetto, perché è immanente all'attività produttiva del soggetto secondo quella complicata unità della psicologia della Rinascenza che, in forma filosofico-scientifica, mostra il terreno delle ricerche esatte ed empiriche da cui nascerà il nuovo concetto di soggettività, il rapporto *funzionale* tra corpo e anima, liberato dalla «forma scolastica»⁹⁰. Lo scienziato non ricerca più l'*essere* delle cose, perché convinto dall'«omogeneità dello spazio geometrico» a costruire la *legge* dell'azione, la *lex* di misura valida per tutte le esperienze della fisica in quanto determinazioni esatte delle grandezze. Da *oggetto a funzione* della conoscenza lo spazio assume «carattere dell'infinità», necessario veicolo della forza, a sua volta espressione della vita infinita dell'universo. In uno spazio ancora confuso con l'etere e con l'*anima del mondo* si afferma un nuovo divenire, non nella forma della moderna dinamica come in Keplero e in Galileo.

Leonardo considera le leggi della natura dotate di oggettività, rivolte come sono non al dato immediato ma a casi ideali, così rappresentando la conclusione del Rinascimento che non sa offrire soluzioni definitive alle questioni proposte. Consapevole che la soggettività non è astrazione, ma posizione di energia vitale, l'uomo rinascimentale coinvolge la divinità e l'universo infinito, senza riuscire a vincere l'antinomia che que-

⁸⁹ Ivi, pp. 295, 296, 297.

⁹⁰ Ivi, p. 226.

sta condizione comporta: «Ma rimane – ed è questa una delle acute e originali diagnosi di Cassirer – un merito indiscusso di tale filosofia l'averlo, per la prima, additato il problema e l'averlo trasmesso in una nuova forma ai secoli posteriori, ai secoli delle scienze esatte e della filosofia sistematica»⁹¹. Lontano dai contorni della vecchia metafisica sarà lo «spirito nuovo» di Galileo a portare alle estreme conseguenze il superato dualismo medievale tra natura e spirito, teorizzando, prima di Goethe e di Kant, l'incontro tra genio e natura, sottratto alle influenze teologiche. L'ingresso nella modernità non fu semplicemente segnato da contenuti ed esiti nuovi ma da un orientamento di pensiero estraneo alla tradizione, alimentato da un «nuovo *fondamento* metodologico». Questo nasce dal continuo e lento processo spirituale di differenziazione delle sfere del mito e della scienza che inducono Cassirer a ritornare sul significato dei termini di *progresso* e *sviluppo* nella ricerca storica:

Non si può mai parlare di un «progresso» temporale continuo [...]. Il vecchio ed il nuovo non proseguono solo, ancora per un pezzo, il loro cammino l'uno di fianco all'altro, ma sconfinano continuamente l'uno nell'altro. Qui si può dunque parlare d'uno «sviluppo» solo nel senso, che, proprio in questo incerto fluttuare, i singoli motivi essenziali giungono, a poco a poco, a distinguersi sempre più nettamente l'uno dall'altro e ad assumere determinate forme *tipiche*. Questa tipicità ci mostra chiaro il progresso immanente del pensiero, che non occorre affatto corrisponda al decorso temporale empirico⁹².

⁹¹ Ivi, p. 298.

⁹² Ivi, p. 164.

II.

DALL'UMANESIMO ALL'ILLUMINISMO

Per Cassirer e la *sua* storia della filosofia non poco rilievo conoscono gli scritti raccolti da Paul Oskar Kristeller e dedicati alla storia del pensiero occidentale *dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Si tratta di testi composti tra il 1930 e il 1945, anno della morte dell'autore, per varie occasioni e finalità (recensioni, interventi a convegni, lezioni trascritte), ma tutti appartenenti al periodo dell'esilio e al soggiorno angloamericano, impegnati a mostrare che «il significato *storico* di una data *idea* non è tanto facilmente deteriorabile quanto il significato filologico di un vocabolo»¹, per cui occorre studiarne il processo e coglierne lo sviluppo. Prevalente anche rispetto alla ricostruzione monografica su *Individuo e cosmo* è l'interesse teorico per la *forma* dei problemi indagati, risultando necessaria una storia delle idee che rifiuti ogni eclettismo e mostri un «ordine serrato» di temi dal punto di vista storico. Per la comprensione dell'oggetto del mondo della cultura occorre, infatti, risalire alla *forma* della concezione spirituale, a ciò che è prodotto nel concreto sviluppo storico, riconoscendo la relazione reciproca tra prodotto e attività, tra filosofia e cultura, giacché non si seguono «le connessioni intellettuali

¹ *UI*, p. 2 [1]: tra parentesi quadre sono le pagine della nuova edizione in italiano (2018).

tra i principi, ma le idee filosofiche in quanto storicamente attive e autosviluppantisi»².

Perciò, Cassirer, in queste sue mature prove storiografiche, amplia il quadro dei temi e dei problemi confluiti nella monografia del 1927, prendendo posizione ancora più nettamente contro la tradizionale immagine dell'umanesimo storico che «per il suo scopo principale [...] non può dirsi un movimento filosofico», considerato che l'interesse degli umanisti «era l'erudizione e la letteratura, non la filosofia»³. Laddove appare immaturo e ancora condizionato da un interesse per il passato e avulso da un moderno concetto di *Kultur*, l'umanesimo partecipa alla fondazione 'naturalistica' della vita umana. Ad essa si oppongono i valori di libertà e di dignità dell'individuo, aperti alla possibile dinamica dell'azione, secondo l'ammirata e celebre definizione leibniziana del «presente gravido dell'avvenire»⁴, avvicinata al kantiano «concetto cosmico» di filosofia e al rapporto tra «libertà e forma»⁵. È questa la posizione ostile alla fondazione essenzialistica del concetto di *Kultur* e a un certo determinismo positivisticò, psicologicò o metafisicò che rende necessaria l'esigenza metodica di ricercare non la *sostanza* delle idee ma la loro dinamica, la *funzione* che esse assolvono, la forma-forza e l'«equilibrio» attraverso cui si esplicano⁶.

Pertanto, il Rinascimento è una 'categoria' centrale nella periodizzazione di Cassirer, attento a non considerare i pe-

² Così D.Ph. Verene, *Introduzione* a *SMC*, p. 22.

³ *UI*, p. 36 [106].

⁴ G., W. Leibniz, *Monadologia*, in Id., *Monadologia e Discorso di Metafisica*, intr. di M. Mugnai, trad. it. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1986, rist., Mondadori, Milano 2008, p. 33.

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. III (1904), A 839, B 867, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, nuova ed. riveduta e corretta, Bompiani, Milano 2004, p. 1177. Cfr. E. Cassirer, *FF*.

⁶ «Il carattere di ogni cultura risiede nell'equilibrio delle forze che le danno forma» (*UI*, p. 10 [8]).

riodi storici rigidamente staccati tra loro, quasi che si potesse delimitare il momento in cui cessò il Medioevo e nacque il Rinascimento, eludendo che «i fatti reali storici s'intersecano e sovrappongono in complicatissimi modi». L'Autore li intende (Medioevo e Rinascimento) come «tipi ideali» nel senso di Max Weber, lontano da rigide definizioni. Contenendo in sé il Quattrocento e tutto il Cinquecento, l'età della Rinascenza è una complicata e potente «corrente di idee», alimentata da un nuovo equilibrio di forze sociali, politiche, religiose e artistiche. In esso contano le energie dinamiche delle vecchie e delle nuove idee che liberano dalle tradizionali tesi sulla continuità, per riconoscere l'«originalità» dell'età nuova, «molto meno nel nuovo *contenuto* creato [...] che nelle nuove *energie* ridestate e nella intensità con la quale agirono queste energie»⁷. La Rinascenza non è l'epoca per «eccellenza individualistica» come nel giudizio di Burckhardt, contestato da Huizinga e interpretato da Cassirer che in parte integra le tesi di *Individuo e cosmo*, identificando l'istanza principale dell'autore di *Civiltà del Rinascimento* (1860) con l'approfondimento del 'particolare'.

Lontano dall'antica tipologia dei *caratteri* di Teofrasto, lo studioso di Breslavia si sofferma sulla ricerca del valore universale dell'«autoritratto» individuale in Montaigne, il cui contenuto di pensiero è, non a caso, affidato anche stilisticamente ai *Saggi*. L'individualismo storiografico si propone come «un innalzamento e potenziamento dell'Io, mediante i quali sia possibile diventare partecipi e capaci della contemplazione del cosmo»⁸ nell'età della tensione verso una *funzione* attiva della libertà. Lo attestano le riflessioni sul problema dell'anima intesa quale libera indagatrice della verità. Partendo dall'esperienza interiore, teorizzata negli studi di Ficino e Pico, si giunge all'oggettivazione dell'attività razionale in Spinoza e

⁷ Ivi, pp. 10, 12 [8, 9].

⁸ Ivi, pp. 8, 9, 148 [6-7, 191, 192].

all'unificazione delle sfere del sapere in Cartesio e Galileo. L'«originalità» del Rinascimento sta in una nuova dinamica delle idee in virtù della quale *scientia* e *sapientia* si separano per poi conoscere, in età moderna, il progressivo formarsi di un'idea unitaria del sapere, fondata sulla corrispondenza di regole della mente umana e mondo della natura⁹. La mediazione è offerta dalla matematica i cui procedimenti sono espressione della ragione umana coerenti con il comportamento della natura. Matura una vera e propria rivoluzione metodologica nell'Accademia platonica di Firenze che, se a volte trattiene il modello classico in formule convenzionali, attesta un'autentica novità per la «tendenza intellettuale», per il «nuovo spirito di libera indagine» che giova al vecchio platonismo, estendendone il significato alla rivelazione religiosa da evento particolare a esperienza continua della storia umana. Nell'estesa recensione a Kristeller Cassirer riconosce nell'opera dello studioso americano un metodo d'indagine molto simile al suo, per lo scopo di fare emergere dall'analisi di tutti i temi della filosofia ficiniana, il «nuovo contenuto intellettuale» e il motivo interiore di tutti i suoi scritti¹⁰. L'importanza dello studio recensito sta nell'aver messo in rilievo la possibile convergenza di immanenza e trascendenza nell'uomo rinascimentale, opera meritoria, perché ha bandito ogni classificazione astratta ed enfatizzato proprio l'esperienza interiore in termini di originalità rispetto alla tradizione medievale. Più nettamente sostenibile sembra essere la distanza teorica dei moderni da questa tradizione rispetto a quanto avvertito nel 1927. Ficino pose questioni nuove, non fu un semplice prosecutore di Platone, facendo dell'esperienza interiore e della coscienza umana i centri vitali

⁹ Ivi, p. 5 [4].

¹⁰ «Il Kristeller non tenta di conciliare le contraddizioni interne della dottrina di Ficino. Ma ci mostra, con argomenti convincenti, come, nonostante tutte le discrepanze, l'opera del Ficino conservi un'unità sistemica; si accentri intorno a pochi problemi fondamentali che si completano e illuminano reciprocamente» (ivi, p. 19 [94]).

dell'anima che non può mai trascendere se stessa; è netto, infatti, il riconoscimento che il «limite della contemplazione non è superato, neppure nel supremo atto di coscienza»¹¹. La formazione di un'anima religiosa universale è il modello di riferimento del suo impegno, fondato non sulla religione naturale o razionale. Il primato è la «rivelazione continua» secondo la sua teoria della 'contemplazione' e la sua ontologia, centrate sull'uso della metafora e sul rapporto tra immagine e idea non senza irrinunciabili matrici medievali.

Il dato generale di tendenza che deriva dall'analisi casireriana è il significativo mutamento di accenti intervenuto nell'attività e spontaneità dell'intelligenza umana. È da una nuova *forma* che ha ricevuto impulso la nuova teoria della bellezza, influenzando i platonici di Cambridge e Shafstesbury fino a Schelling e Hegel: è la «forma interiore» di Plotino, cristianizzata da Agostino, a svolgere un ruolo fondante la moderna concezione artistica, tale da essere espressione dell'originaria capacità formatrice dell'uomo¹². In Ficino è assolutamente assente un'idea della natura come sarà teorizzata da Cartesio a Vico, giacché il suo interesse è tutto estetico, dipendente dalla bellezza, mai fisico e scientifico. Il presunto 'sincretismo' rinascimentale si ridimensiona rispetto anche al modo originale e personale degli argomenti tradizionali, riorganizzati intorno al motivo dell'immortalità dell'anima. L'accademico fiorentino ha saputo enucleare l'essenziale atto contemplativo 'dialettico' comune a Cusano e a Pico, anticipando gli sviluppi del pensiero occidentale, innanzitutto con Goethe. In proposito si rinnova la lettura casireriana degli antecedenti di Kant, mettendo l'anelito ficiniano alla

¹¹ Ivi, pp. 13-15, 19 [89-91, 93].

¹² Ivi, pp. 24-26, 30-31, 39-41, 98-99, 95 [98-99, 101-102, 108-109, 153-154, 152].

vita futura in indiretta relazione con uno dei noti postulati della *Critica della ragion pratica*¹³.

Il contributo dell'umanesimo al pensiero moderno sta nell'aver valorizzato l'uomo in quanto immagine di Dio. Nasce così una nuova antropologia filosofica che ha i suoi massimi esponenti in Ficino, Cusano e Pico:

La vera dignità dell'uomo consiste nella sua facoltà creativa, ossia nella capacità di produrre immagini con carattere specificatamente umano. Questo è il nuovo motivo che ricorre con le dovute variazioni, nella filosofia di Nicolò Cusano, nel Ficino, e nell'*Oratio* di Pico della Mirandola sulla dignità dell'uomo. Secondo Cusano soltanto Dio possiede una *virtus entificativa*; ma l'intelligenza umana è dotata di un altro potere non inferiore a quello, della *virtus assimilativa*. Dio è il creatore dell'universo; ma l'uomo deve in un certo senso ricrearlo. Possiede nella propria intelligenza i semi e gli elementi di tutte le cose. Non gli resta che sviluppare questi semi dal loro stato implicito in uno esplicito, onde conoscere e capire il mondo¹⁴.

Nel denso saggio su Pico del 1942 la crisi della cultura tradizionale è prospettata alla luce di un'inedita dinamica culturale che imprime una tensione unitaria a tutte le precedenti correnti della storia della filosofia e della Chiesa. C'è una «filosofia» nuova che appartiene alla «storia universale delle idee» e che nello specifico documenta le intersezioni tra sapere astronomico e dottrine morali. L'attacco alla causalità astrologica non deriva dall'osservazione empirica della natura, giacché riposa su due fondamentali motivi speculativi: la dignità e la libertà dell'uomo creato da Dio, «luce della

¹³ Ivi, pp. 23, 41, 42 [97-98, 110, 111].

¹⁴ Ivi, pp. 35-36 [106].

libertà dell'uomo, che sovrasta a ogni necessità della natura e le è superiore»¹⁵.

L'analisi del Rinascimento tocca l'oggetto e il metodo della «storia delle idee». In proposito Cassirer acutamente distingue tra il significato storico di un'idea e quello filologico; insiste sul valore del linguaggio e la scoperta della «mutazione semantica», indice delle principali novità teoriche di un'opera. Il problema della libertà non ha certo un contenuto nuovo, originale fu solo il modo in cui l'umanista lo pose al centro di tutta la propria riflessione. Pico è pensatore emblematico di quella speculazione che tra Umanesimo e Rinascimento si sottrae al moderno individualismo, giacché il carattere singolare-individuale avrebbe contraddetto il suo concetto di *verità*. Questa non designa una posizione storica, perché apre, secondo Cassirer, a una nuova idea di storia della filosofia che scopre il senso del *vero* filosofico contrastante ogni unilateralità del conoscere, come attesta la celebre difesa delle novecento tesi. Lontano dalle unilateralità tipiche dell'Umanesimo, l'armonia del vero si ottiene con una «polifonia» di temi e l'estensione dei relativi ambiti culturali, dal cristianesimo all'Islam e alla filosofia araba¹⁶. Per il suo vero ideale – la «*pax philosophica*» – Pico non può accettare il predominio di una scuola, fosse pure il platonismo ficiniano. Si tratta, quindi, non di un sistema, ma di un'«alchimia di pensiero» che deve, però, indurre a costatare le contraddizioni e i limiti di una lettura eclettica (Renan) del suo pensiero. Rivalutandone la posizione nell'«evoluzione spirituale della filosofia» e precisando con Garin il significato dell'appellativo «sincretismo», Cassirer ricostruisce i rapporti con la scolastica, con l'Accademia fiorentina e la filosofia ebraica medievale in un'originale sintesi spirituale. Lo documentano le pagine sulla relazione tra unità e molteplicità, sui richiami all'eleatismo e al platonismo

¹⁵ Ivi, p. 77 [139].

¹⁶ Ivi, pp. 44-46, 47 [114-115, 116].

simo neoplatonico fino al cristianesimo, acutamente indagati, ragionando, in particolare, sulla dottrina averroistica in Pico. Quest'ultima è *exemplum* assai indicativo di autonomia razionale e dell'orientamento di filosofia naturale che confluisce nel fondamentale concetto di «eternità dell'universo», lontano dalla categoria teologica della *creazione* e da quella metafisica di *emanazione*¹⁷. Contro il razionalismo averroistico e il relativo criterio di conoscenza il conte della Mirandola si confronta con il concetto tradizionale di trascendenza; constata la distanza dalla misura del creatore e, insieme, la vicinanza per la volontà di creare una verità unitaria in opposizione alla teoria della «doppia verità», secondo una linea di pensiero che da Bruno giunge a Leibniz. Dell'autore del *De dignitate hominis* non debbono sfuggire la capacità e l'impegno per un nuovo criterio gnoseologico: la conoscenza per *simboli*. La sua stessa visione mistica non coincide con il 'sentimento', perché egli è un pensatore teoretico che non rinuncia mai alla forza del puro pensiero. Il che contribuisce, secondo Cassirer, a una spiritualizzazione del dogma, a un prodotto in termini simbolici ancor più decisi rispetto a Cusano. Se in Ficino la «vera rivelazione» non avviene per un singolo momento ma nel complesso dell'esperienza storica, riconoscendo che «tutte le religioni sono rivelate», ambiti privilegiati da Pico sono la fede e la sua storia tra «sacramentale e simbolico»¹⁸. Sul piano religioso tutto ciò comporta il rifiuto della grazia e delle pene eterne, nonché il richiamo alla responsabilità e al divenire dell'essere libero dell'uomo distinto dalla natura, perenne formatore di sé, attore di quella bellezza, definita *simbolo* della moralità dal Kant della terza *Critica*¹⁹. La ricerca di Dio nella coscienza interiore preclude all'interesse per la conoscenza della natura. Comune a Cusano è il tema della *docta*

¹⁷ Ivi, pp. 48-59, 61-62 [117-125, 126-127].

¹⁸ Ivi, pp. 101, 102, 104-105, 64-66, 67 [156, 157, 159-160, 128-130, 131].

¹⁹ Ivi, pp. 89, 90-92, 94 [147, 148-150, 151-152].

ignorantia contro la logica e la fisica aristoteliche, appiattite sul finito, senza riuscire a cogliere l'interpretazione speculativa dell'universo. Questi aspetti, pur condivisi, si traducono in conseguenze del tutto differenziate e in Pico non vi è traccia che conduca alla «matematica scientifica e alla «conoscenza esatta della natura». Nasce da qui il senso della distinzione tra due mondi, quello della *necessità* e della *libertà*:

Questa struttura [della dottrina di Pico] si basa sulla separazione netta che egli fa tra il regno della necessità e quello della libertà. Per ciascuno dei quali vigono leggi diverse, e, corrispondentemente, quindi, modi di conoscenza diversi. [...] Non deduzioni puramente razionali, basate su argomenti scientifici, potevano rompere l'incantesimo; ma occorre a tal fine un nuovo modo di pensare e un nuovo modo di sentire l'universo²⁰.

Qui si introducono l'immagine antichissima del microcosmo e il gran tema dei rapporti del mondo dell'uomo con l'universo, fatto di somiglianze e di differenze caratteristiche, perché in gioco non è un dato fisso, ma un divenire estraneo a ogni innatismo. Pico applica il criterio del non assoluto e scopre la libertà di trasmissione del sapere e di ricerca del *verum*, anticipando Lessing. Dalla lotta contro ogni unilateralità, dal voler «abbracciare l'opera spirituale del passato nella sua totalità [...] prima di giudicarla» si può comprendere il vero significato del sincretismo pichiano e considerarne l'influenza esercitata sul moderno, «nonostante fosse legata al suo tempo e debitrice verso il passato»²¹.

Definitivamente superato è il dualismo medievale e teologico tra verità di ragione e di fede, quello metafisico-platonico tra scienze naturali e matematiche, nonché l'aristotelico tra

²⁰ Ivi, pp. 72, 73, 79, 73, 111, 113 [134, 135, 140, 135, 164, 166].

²¹ Ivi, pp. 76-77, 80, 81, 88, 116 [137-138, 141, 142, 147, 168].

le due fisiche. Esemplare in sede pratica è l'opera di Vesalio che Cassirer lega intimamente agli sviluppi del pensiero scientifico contemporaneo e delle relative forze culturali. Fondata sull'importanza dell'anatomia, la *Fabrica* rese possibile l'eliminazione della gerarchia medievale che prevedeva la subordinazione delle scienze del corpo a quelle spirituali, subordinazione molto diffusa anche in età umanistica (Salutati). Lo scienziato fiammingo non indulge mai in speculazioni metafisiche né in astratte teorie, preoccupato, com'è, di procedere con osservazioni ed esperimenti; segue il grande modello leonardesco, cercando di garantire un grado di certezza all'anatomia²². Qui sta la modernità di Vesalio, letto e ammirato da Cartesio, il teorico del «dubbio universale» di valore metodologico condiviso dall'anatomista, *exemplum* della scelta teorico-storiografica di Cassirer di vedere nel piccolo tratto le tendenze fondamentali di lungo periodo. Uno «stretto legame intellettuale» è, infatti, riconosciuto tra il *De humani corporis fabrica* (1543), i *Discorsi e dimostrazioni intorno a due nuove scienze* (1636) di Galileo e la *Geometria* (1637) di Cartesio, «tre pietre miliari poste sulla strada che conduce alla nostra concezione moderna della scienza». Questa fase nasce dalla crisi delle tradizionali certezze, dall'esigenza di un nuovo metodo nello studio della natura che parta dall'analisi sperimentale e proceda, poi, per sintesi, entrando così nelle «vie somme della scienza», osserva Cassirer, citando il Kant della prima *Critica*, termine *ad quem* della sua ricostruzione storiografica²³.

²² Ivi, pp. 117, 122, 126-127 [169, 172-173, 176-177].

²³ Ivi, pp. 130, 131 [179]. Nel 1906 era fortemente accentuata la filiazione della rivoluzione trascendentale da quella scientifica anche alla luce del nuovo significato che in Galileo assumono le ricerche sul moto, fondate sul moderno concetto di *esperienza*; essa, «costituisce tanto l'inizio quanto la mèta del suo movimento [...]». La mèta [...] è quel concetto critico di esperienza formulato da Kant nel principio in base al quale l'esperienza è possibile soltanto attraverso la rappresentazione di una relazione neces-

Al bisogno di certezza corrisponde l'esigenza di «esattezza» che sarà la novità metodologica dell'*Astronomia nova* di Keplero, corrispondente a un più rigoroso «ideale del vero» in cui quell'esigenza è alle origini della critica scientifica fatta di «idee figurative e simboliche». Contro la storiografia tradizionale, decisa a mettere in rilievo solo i tratti mistici di Keplero, per Cassirer egli diventa il prototipo della filosofia moderna che traghetta dal calcolo alla teoria; scopre la forma dell'orbita dei pianeti e con ciò passando dalla «unità di figura» all'«unità di legge», dall'antica uniformità all'unità dei principi. Con lui nasce l'esigenza di risalire alla causa dei fenomeni, di approdare alla «fantasia sensibile esatta» in coerenza con la sensibilità per «la più grande varietà di forme e figure»²⁴. La determinazione del pensiero non è più legata ai limiti dell'intuizione e della rappresentazione intuitiva. L'analisi è la modalità privilegiata dalla nuova concezione della scienza in una direzione dal significato filosofico originale, per cui «la vera unità essenziale [...] non deve venir cercata nei moti stessi, nella loro continuità spaziale o uniformità temporale, ma piuttosto nei *principi* stessi del moto»²⁵. Tuttavia, se in Keplero come in Cartesio il termine moto non è ancora introdotto in campo matematico, gran merito dell'astronomo moderno sta nel formulare la teoria dell'*ipotesi* che anticipa il Galileo logico dell'esperimento ed esalta il giudizio sulla concezione copernicana quale atto del pensiero e atto morale, preannunciando le conquiste della piena modernità: dall'idealismo platonico di Keplero al realismo della scienza moderna e all'idealismo trascendentale di Kant²⁶.

saria delle percezioni. Possiamo raggiungere questo carattere di necessità riferendo le osservazioni a schemi geometrici ideali e imprimendo ad esse la loro forma logica» (ER, p. 440).

²⁴ UI, pp. 7, 133-135, 136, 139 [6, 181-182, 183, 185].

²⁵ Ivi, pp. 134, 136 [182, 183].

²⁶ Ivi, pp. 331, 139, 141, 142-143 [333, 185, 187, 188-189]. Già nel 1906 si tratta di riconoscere al copernicanesimo la capacità di aver introdotto

Quando Cassirer insiste sul valore della «mutazione semantica per comprendere lo spirito del moderno, richiama, tra l'altro, l'espressione «movimento» che nel secolo XVII testimonia i limiti della teoria aristotelica e, già prima della «dinamica» galileiana, vede l'affermarsi di una teoria dell'*impetus* e della differenza tra *metodo compositivo* e metodo *risolutivo*, segno dell'originalità della posizione galileiana identificata nella dimostrazione della legge della caduta dei gravi. Il che serve a ribadire la novità di significato del metodo matematico che diventa, per lo scienziato pisano, non un ramo della conoscenza ma il suo unico criterio valido. Se il mondo medievale ha conosciuto il «divorzio» tra le cose naturali e quelle soprannaturali, tra *natura* e *grazia* secondo la ben nota lezione agostiniana, occorre insistere sui motivi di 'anticipazione' del moderno in Ruggero Bacone e costatare, altresì, l'intervento della matematica quale «forza nuova» in Leonardo e Galilei²⁷. È con quest'ultimo che la moderna fisica matematica diventa condizione necessaria alla conoscenza della vita e della natura. Contro l'ermeneutica teologica, fondata sulla semplice comparazione dei testi sacri, nasce una nuova 'lettura' che estromette dalla conoscenza ogni realtà soprannaturale e si fa mondana senza disconoscere l'autorità degli antichi.

una rivoluzionaria concezione del *mondo* e del *valore*: «Il pensiero copernicano entra ora in questa forma concreta nella coscienza generale dell'epoca. Non si tratta più di una vera trasformazione nel contenuto del concetto di natura, ma il mutamento compiutosi nella concezione della realtà oggettiva determina direttamente anche il contenuto e la forma delle *scienze dello spirito*. In ogni campo arriva ad esprimersi una nuova visione etica, una concezione del mondo e del valore. La fusione di questi due motivi fondamentali, non appare solo nella filosofia ma nella scienza esatta» (ER, pp. 310-311).

²⁷ UI, pp. 1-2, 4 [2, 3]. Su Galileo e Keplero, fondatori del *Gedankenstil* della rivoluzione scientifica moderna, si veda anche il saggio cassireriano su *Mathematische Mystik un mathematische Naturwissenschaft. Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte der exakten Wissenschaft* (1940) in ECW 22 (2006), pp. 284-303, trad. it., La Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2018.

I tre saggi dedicati a Galileo apparvero su riviste diverse tra il 1937 e il 1946. La loro rilevanza filosofica è fortemente diversificata e, tuttavia, incentrata su un motivo cardine: l'ideale di 'investigazione' universale propria del secolo XVII secondo la nuova esigenza di verità applicata a particolari problemi specifici e tesa a realizzare «una riforma dell'*ideale* teoretico della conoscenza della natura, il quale a sua volta finisce col fondare e determinare una ricostruzione delle "scienze dello spirito", la conoscenza del mondo storico spirituale»²⁸. Il valore della filosofia sta nel conquistare una nuova *forma* di pensiero che segna l'avvio di una concezione scientifica dell'universo, momento conclusivo di un complicato processo di conoscenza, partito dall'infinito senza limiti dell'universo in Cusano e proseguito con la «morfologia universale» artistica di Leonardo fino alle leggi del fenomeno naturale con lo scienziato pisano. Questi è l'uomo nuovo realizzatore degli ideali del Rinascimento che estende fino all'Illuminismo il timbro teoretico di tutto il dibattito culturale europeo intorno alla scienza, alla filosofia e all'arte. Lo testimoniano bene i suoi interessi per la storia della lingua e la letteratura, privilegiando Dante e Ariosto. Cassirer lo considera il pensatore che esprime tutta «la portata spirituale del movimento del Rinascimento» dentro la traiettoria che da Huyghens, Newton ed Eulero giunge a Leibniz e a Kant il quale a lui risalì, quando nella prima *Critica* fece riferimento alle fonti dell'empirismo e del razionalismo. La rivoluzione galileiana in campo scientifico e filosofico consiste nell'introduzione di un nuovo concetto di *verità* in base al quale si teorizza l'autonomia del dominio della natura, fondato su principi e regole matematiche di assoluta certezza:

Natura e ragione sono una cosa sola; l'una può venir riconosciuta nell'altra e l'una dedotta dall'altra o mediante l'altra dimostrata. In questa loro unità e in questo loro reciproco

²⁸ *UI*, p. 153 [195].

rapporto esse non sono già contrarie alla divinità, sibbene rappresentano l'unica espressione adeguata, e alla portata degli uomini. Quando parla la natura – e non parla altro linguaggio all'infuori del matematico – non può più esservi interdetto o contraddizione: il suo giudizio è irrevocabile e incontestabile²⁹.

Su tale impianto logico-epistemologico si concentra la lettura di Cassirer che anche in questo contesto non attira l'attenzione dei lettori su un contenuto particolare, ma si richiama al senso complessivo di un'esperienza: «L'elemento principale dell'opera di Galileo non è stata già la difesa di una particolare dottrina fisica o astronomica (per quanto importante questa dottrina potesse essere), ma la difesa di una nuova concezione, di una nuova idea sistematica della verità»³⁰. La lezione cassireriana di 'storia della filosofia' sottolinea l'originale contributo metodologico che offrono l'autorità dell'esperimento e la deduzione matematica. Alla conoscenza è negata ogni forma di trascendenza, perché riferimento privilegiato è la moderna funzione gnoseologica universale della matematica che ha lo stesso grado di perfezione del divino. Se le verità matematiche sono necessarie ed eterne, nessuna contraddizione può darsi tra la volontà di Dio e le regole logiche, tra la scienza naturale e le matematiche. Il sapere «intensivo» dell'uomo è in queste ultime che detengono una funzione davvero universale, tale da indurre a preservare l'autonomia della natura, in quanto ragione incarnata di Dio. L'ideale galileiano di conoscenza appare paradigmatico di tutto il periodo storico, di una riflessione sul concetto di natura e il suo *verum*, distinto, questo, dalla rivelazione che è prima nelle opere e poi nella parola. Il concetto di *verità* nella scienza matematica coincide nel *Traité* (1624) di Herbert of Cherbury con l'autonomia della rivelazione universale dalla Scrittura e nel *De iure belli ac pacis* (1625) di Grozio con la *ratio iuris*, valida per la ragione umana

²⁹ Ivi, pp. 151, 152, 153, 176, 159-160 [194, 195, 196, 211-212, 200].

³⁰ Ivi, p. 177 [212].

*etiamsi daremus non esse Deum*³¹. La ricerca di questi autori è comune nella misura in cui tende a definire l'oggettivo nell'universale della scienza della natura, nella religione e nel diritto:

La filosofia moderna delle religioni e quella del diritto continuano ciò che ha iniziato la scienza matematica della natura; dobbiamo considerarle tutte insieme se vogliamo apprendere il senso pieno del nuovo concetto di natura e osservarlo da tutti i lati. [...] Così come Galileo afferma e difende il puro concetto della natura quale unità di misura per tutta la scienza fisica, Herbert of Cherbury usa di questa medesima unità di misura nel campo della conoscenza religiosa. [...] A prima vista sembra impossibile il minimo confronto. [...] Mentre è proprio questa discrepanza oggettiva a rendere evidente la coincidenza metodologica tra l'*argomentazione* di Galileo e quella di Herbert³².

Dalla ragione teoretica a quella pratica secondo un illuminante disegno portato da Kant a compimento che già con Grozio e Galilei serve a indicare il disegno teorico e storiografico di Cassirer, a confermare il significato della sua *Kulturphilosophie* quale 'sistema' di conoscenze sempre aperto. Le sue *forme*, in questo caso *matematica* e *diritto*, esaminate in pensatori apparentemente tanto distanti, contribuiscono a comprendere la totalità della condizione umana che sa essere razionale senza astrarre, umanizzandosi nel comprendere il particolare nell'universale:

In sede matematica viene negata qualsiasi «trascendenza»: sono aboliti i confini tra l'intelletto finito e infinito. Grotius arriva alla medesima conclusione nella sfera del diritto.

³¹ Ivi, pp. 176-180, 157, 171, 166-169 [213-215, 198, 208-209, 204-207].

³² Ivi, pp. 162, 163, 164 [202, 203]. E nel *Saggio sull'uomo* osserverà che «la ragione matematizzante è la chiave per la vera comprensione dell'ordine cosmico e di quello morale» (EM, p. 36).

Per lui non esiste un «doppio diritto», come non esiste per Galileo una «doppia verità». [...] Anche lo studio del diritto non occorre si fermi alla contemplazione del caso empirico e singolo; può e deve elevarsi ai veri assiomi, alla visione dei rapporti assolutamente universali e necessari, nello stesso senso in cui il matematico libera le figure che prende a considerare da ogni materia particolare, per contemplarne la pura forma. E con questo si chiude il ciclo al quale appartengono il Grotius e il Galilei nonostante la diversità della loro problematica³³.

La valorizzazione del Galileo filosofo precede quella dello scienziato e nasce una nuova *forma* di sapere. Non si combatte per un singolo fatto ma per le ultime *unità di misura* del sapere con un nuovo criterio espresso in formule matematiche al punto che il moto non è più tra i fenomeni transitori comprensibile per valori qualitativi, perché risulta regolato da leggi della costanza della natura: «Secondo Galileo non esiste soltanto una “logica” di quantità astratte, di numeri e figure. Esiste una logica fisica, una logica di moto. Anche in fisica dobbiamo superare le opinioni probabili; dobbiamo giungere a conclusioni “naturali, necessarie ed eterne”»³⁴. Superando gli ostacoli tra la matematica pura e quella applicata, la moderna legge del moto e il principio di inerzia contribuiscono a teorizzare l’«uniformità» dei moti nel mondo sensibile, negando la differenza tra i fenomeni del mondo inferiore e

³³ *UI*, p. 168 [206]. «Cassirer [...] tiene conto, in questa osservazione [sull’uomo che si dovrebbe definire un *animal symbolicum*], non soltanto dei principi della sua filosofia, ma anche dei progressi delle scienze umane. [...] La razionalità non appare più l’applicazione di un congegno logico naturalmente predisposto per consentire il funzionamento del meccanismo del conoscere; è, invece, la funzione stessa del suo farsi: non essenza, ma attività. L’uomo è tale in quanto si umanizza» (P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale* [1972], poi in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010, p. 727).

³⁴ *UI*, p. 197 [228].

quelli del superiore. Fisica e matematica, aritmetica, geometria e meccanica sono unite per formare «un unico e coerente sistema della verità»: dalla logica della fisica alla logica della scienza. La riforma dell'ideale teoretico della conoscenza della natura si attua con l'uso del metodo induttivo e delle leggi dell'oscillazione pendolare, con la rifondazione filosofica dei principi della dinamica. Cassirer considera quest'ultima su base teoretica, perché essa incrementa l'autonomia della verità della natura, ne distrugge l'eterogeneità, confermandola come scritta in caratteri simbolici in polemica con gli scienziati padovani contemporanei di Galileo e i «precursori» parigini. Sensibile alla dialettica «nel senso platonico e non hegeliano del termine», la «parte teoretica e deduttiva della sua scienza» rompe con la concezione teologica medievale dell'onnipotenza divina che obbedisce solo alla propria *volontà* senza sottostare alle regole della *ragione* e senza che l'uomo possa ritrovare i principi oggettivi della creazione.

La verità della natura coincide, invece, con quella matematica per quell'unità di natura e ragione che richiede l'abolizione del peccato originale³⁵. Contro l'invadenza dei dettami della sacra Scrittura nella concezione della natura si tratta di impostrare una nuova logica e una nuova metodologia. Lo scienziato pisano ha posto fine alla supina acquiescenza della filosofia e della teologia medievali all'autorità del 'Verbo ispirato', opponendo una concezione razionale della natura la cui struttura matematica offre una nuova forma del sapere di «impareggiabile valore filosofico», il solo che permetta di risalire al divino con una legittima mediazione 'naturale'. Per Galileo «la natura è la ragione incarnata di Dio, e all'uomo è dato di penetrare in questa ragione e di parteciparvi, perché nella conoscenza matematica possiede una vera e innata

³⁵ Ivi, pp. 212, 215, 153-155, 181-184, 215, 217, 219, 159 [239, 242, 196-197, 215-218, 242, 243, 244, 200].

simiglianza con Dio»³⁶. Preparato dall'immanenza dell'atto contemplativo in Ficino e in Pico, dall'unificazione dei regni mondano e celeste del sapere in Pico e Vesalio, dall'applicazione della matematica al simbolismo naturale in Cusano, dalla ricerca delle «pure forme stabili» della natura in Leonardo, il contrasto tra Medioevo e Rinascimento risulta insuperabile nello scienziato pisano³⁷.

La ricostruzione cassirerriana si fa interessante e originalissima anche quando procura motivi di approfondimento della notevole intuizione leonardesca, laddove all'alleanza di arte e natura corrisponde la caduta del classico principio di «luogo» che cede al metodo di «risoluzione» e «composizione». Il che avvicina Galilei alle concezioni tratte dalle matematiche moderne: dalla teoria delle *flussioni* di Newton al calcolo differenziale e alle leggi di «inerzia», ricavate dall'esperienza sensibile eppure non finalizzate alla sua descrizione. Il tutto è sostenuto da un ideale unitario che si trova in Goethe, studioso di Bacone e Galileo, attento all'unificazione e non alla disintegrazione dei valori coinvolti. Pensatore non sistematico ma con il senso dell'unità, l'autore de *Il Saggiatore* fu geniale per la scoperta delle leggi di fisica e di meccanica, al punto da essere ammirato da Kant anche nella conclusione della *Critica della ragion pratica*³⁸. Prigioniero dell'Inquisizione, non abiurò,

³⁶ Ivi, pp. 173, 171 [210, 209].

³⁷ Ivi, pp. 164, 165 [203, 204].

³⁸ Ivi, pp. 181, 187-190 [215-216, 220-222]. In *Sostanza e funzione* era già netta l'indicazione: «La scoperta e la prima formulazione del principio di inerzia confermano perfettamente questa concezione. Galilei, almeno, non lascia sussistere alcun dubbio sul fatto che tale principio, nel senso in cui egli lo prende, non è derivato dalla considerazione di una particolare classe di movimenti empiricamente reali. [...] In quel *mente concipio* con cui Galileo inizia le sue generali discussioni non interviene mai l'esistenza delle stelle fisse» (*SF*, p. 236). Anche il richiamo a Platone si distingue dal platonismo dualistico e, con riferimento a dialoghi come il *Filebo*, è meno accentuata la distanza tra sensibile e intelligibile grazie al compito assegnato alla matematica di principio ordinatore tra idee e cose sensibili,

incarnò le novità del proprio tempo, identificando lo spirito scientifico con «l'etica della scienza»³⁹.

A sostegno di tutto ciò, Cassirer fa intervenire anche il *platonismo* che contrasta la tesi della predominante influenza dell'aristotelismo padovano, sostenuta da Duhem a proposito delle origini della meccanica moderna. Galileo perfezionò il cosiddetto metodo del *regressus* («anello di una lunga catena») ⁴⁰, teorizzato da Zabarella, introducendovi due innovazioni: l'esperimento, modellato sull'analisi praticata dai matematici greci, e la misurazione, tesa a renderne possibile l'applicazione. Distante da Randall, il filosofo di Breslavia è più vicino alle tesi di Koyré nel sostenere il decisivo contributo del platonismo alla nuova logica della scienza senza identificare nel riferimento al filosofo classico ogni scienza della natura come accade invece nell'autore degli *Études Galiléennes* (1939)⁴¹. Quello galileiano non fu il platonismo del Rinascimento o dell'Accademia fiorentina, fu «una cosa inaudita», un platonismo «non metafisico, ma fisico», conciliato con il metodo ipotetico del filosofo greco. L'analisi metodologica del *Menone* è preferita alle costruzioni del *Timeo* che, pur sensibile alla struttura matematica del mondo, rende ancora insuperabile la separazione tra fenomeni e idee, favorendo una concezione statica dell'universo fisico. È proprio il *Menone* a offrire un modello alla geometria e, più in generale, all'etica, perché il quesito primario è se la condotta di vita possa essere insegnata. Per la sua «teoria deduttiva» il *platonismo* galileiano non si riduce a una forma di immediato matematicismo, perché si misura con l'idea platonica della scienza rigorosa

perché quel principio è «la condizione e il primo fondamento della realtà la determinatezza numerica dello universo è la sicura garanzia del suo conservarsi» (ivi, p. 184).

³⁹ *UI*, p. 192 [224].

⁴⁰ Ivi, p. 3 [2].

⁴¹ Cfr. L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, cit., p. 84, nota.

e universale, con la sfida di trasferire l'ideale nel mondo dei fatti della natura che Platone ha sempre collocato su un piano qualitativamente diverso da quello del sapere. Galileo può definirsi platonico per il metodo di argomentare un'ipotesi, per il procedimento definito poi «analisi problematica», coerente con l'aspirazione all'unità e all'indipendenza della scienza⁴².

Analoghi ideali appartengono al pensiero cartesiano che Cassirer richiama nei due saggi dedicati al filosofo francese sia pure da due prospettive assai differenziate. Descartes come Galilei appare il filosofo che conclude l'idealismo platonico del Rinascimento con una nuova scienza che nel dubbio ha trovato una fondazione insieme metodologica e sistematica. Tolta la *maschera* alle scienze tradizionali, occorre passare dall'*oggetto* del conoscere alla sua *funzione*, dal *conosciuto* al *significato* della conoscenza. Utilizzando la metafora della «serie dei numeri», è preso in considerazione non il semplice aggregato ma un ordine proprio di tutta la scienza. Si afferma la legge interiore dell'intelletto stesso nella sua autonoma logica che non «più appartata dalle altre scienze come fosse una tecnica particolare [...], penetra la totalità delle scienze e ne diviene il principio fecondatore [...] quella che Leibniz chiama *logica inventionis* [...] vero e proprio strumento, l'*organon* della scienza». Lo spirito umano non è modificato dalla tradizione né dalle variabili condizioni esterne; conserva la propria natura specifica:

Mèta prima del «metodo» cartesiano è [...] emancipare lo spirito umano da questa dipendenza. Deve conoscere se stesso; non nella luce riflessa che gli rimandano gli oggetti, ma nella luce di cui è esso medesimo la vera e primitiva fonte. La prima cosa che si deve conoscere è l'intelletto stesso; dipendendo da esso la conoscenza di tutte le altre cose e non viceversa. [...] La nuova metodologia cartesiana non

⁴² *UI*, pp. 195-196, 203-205, 211-212 [227, 233-234, 239].

ammette che una sola luce diretta e, per così dire, incolore, che, nata dalla conoscenza che la ragione ha di se stessa, irradia su tutti gli altri oggetti accessibili alla conoscenza⁴³.

Non ammiriamo il concetto di verità come spettatori esterni, perché essa ci appartiene; dobbiamo, perciò, svelarne un contenuto con un metodo razionale. Alla concezione tradizionale (medievale) del *verum* come *adequatio* dell'intelletto alla cosa, Cartesio oppone il suo innovativo metodo che, applicato alla logica, mette fine al sillogismo. Se le regole scolastiche servono a spiegare agli altri un sapere che già possediamo, la nuova *ratio* ha maggiori ambizioni; deve partire dagli elementi più semplici per giungere a sintesi sempre più universali in accordo con il concetto di ordine graduale, termine a partire dal quale si ha progresso nella conoscenza senza arrestarsi al particolare. Già nelle *Regulae* alle astrazioni della scolastica è opposto un ideale produttivo e costruttivo. La verità non è un singolo presupposto, un'ipotesi particolare ma è quel senso della natura semplice e assoluto della conoscenza, compreso e spiegato solo da chi sostituisce al sillogizzare il *vedere*. È questo il passo deciso verso la secolarizzazione, osserva Cassirer, ricordando l'«idiota» di Cusano diventato l'*honnête homme* di Cartesio da cui nasce quella tendenza all'individualismo moderno che non è mai particolarizzazione, ma *posizione* del soggetto nel mondo per conoscerlo e dominarlo nella conoscenza. Centrale è l'opzione *unità* al punto che la sapienza moderna è identificata con la totalità della scienza, escludendo ogni classificazione combinatoria alla Lullo⁴⁴. Non esiste una definizione dialettica e logico-formale della verità ma una sua determinazione strettamente metodica in direzione dell'unità. Per giungere alla ricostruzione della totalità del

⁴³ Ivi, pp. 254-256, 225, 229, 226, 223, 224 [272-273, 250, 253, 251, 248, 249].

⁴⁴ Ivi, pp. 250-252, 264, 221, 228 [269-270, 279-280, 247, 252].

sapere non possiamo saltare i passaggi, i gradi intermedi su cui è fondata la catena di deduzioni che portano a definire con chiarezza un concetto. Il filosofo francese rappresenta la sintesi di matematica e natura, pur non essendosi posto esplicitamente il problema del «come sia possibile “applicare” la matematica alla natura»; essa è «un'unica e medesima forma di pensiero e di deduzione» che si può adattare a tutte le scienze⁴⁵. È una precisazione molto importante, perché rivela il carattere innovatore della filosofia di Descartes che rompe con lo schema classico di indagine della verità, evita di sostenere un concetto puramente contemplativo del *verum* che risulterebbe intuito ma indefinito. Intuizione e deduzione, invece, lavorano insieme nella sistemazione metodica di Cartesio, segnando il passaggio da una considerazione sterile del concetto di verità alla definizione della sua dimensione universale. Riconosciuta la «“natura semplice” del numero», si giunge alla rappresentazione spaziale della materia, unificata non solo di fatto come in Galileo e Keplero ma nel suo principio cardine in quanto costituita da «pure determinazioni di grandezza» e di moto. Dietro l'apparente divenire del mondo sensibile c'è un'unità conoscibile solo nell'ambito scientifico, come attesta la teorizzata identità di materia e di moto nel *Traité du monde*. L'opzione unitaria ricavata dalla serie dei numeri è riproposta nel mondo fisico con la rappresentazione delle forme geometriche e nel mondo delle «forme viventi» con la teoria della circolazione del sangue⁴⁶.

Per tutto ciò, la filosofia cartesiana si colloca nell'universo spirituale della modernità, rappresentando un «nuovo umanesimo», criticamente distante dal Rinascimento in cui introduce la stimolante interrogazione sul destino dell'uomo sia dal punto di vista della *filosofia della natura* che da quello dell'*etica*. Il *colito*, infatti, a Cassirer non sembra soltanto

⁴⁵ Ivi, pp. 256, 259 [274, 276].

⁴⁶ Ivi, pp. 232, 234, 237, 236 [255, 256, 259, 258].

«un postulato metodologico astratto ma anche un imperativo morale»; una «autoesaminazione radicale [...], un dovere dell'Io pensante»⁴⁷ nella ricerca dei fondamenti del conoscere. E questi sono motivi corrispondenti alle dinamiche del rapporto *vita-spirito* (al centro del noto saggio del 1930 su «*Geist und «Leben»*») che trasforma, a giudizio dell'autore, l'antico problema del rapporto anima-corpo, a costo di abbandonare anche il cartesianesimo per i rischiosi esiti 'dualistici' di tipo sostanzialistico. Superare la distinzione tra le due *res* significa privilegiare quell'«attività funzionale» che impegna *vita* e *spirito* come complessa rete di relazioni e di espressioni di *forme*⁴⁸.

Il vero significato della filosofia cartesiana è nella «storia della scienza», considerato che «il suo ideale della *mathesis universalis* [...] ha dato sempre ottime prove e contenuti sempre più ricchi l'hanno riempito. Oggigiorno non domina soltanto la logica simbolica, non penetra soltanto l'analisi matematica, ma orienta anche la fisica matematica verso i suoi obbiettivi e i suoi metodi»⁴⁹. Con il filosofo francese nasce la prima idea di una teoria fisica fondata su quell'ideale che oggi, secondo Cassirer, è il presupposto della meccanica dei *quanti*. Rimane, tuttavia, un punto fondamentale che rischia di rendere sterile e irrealizzabile il «monismo metodico» di Cartesio ed è, secondo l'interprete, il passaggio dalla *mathesis universalis* all'ontologia. Se la *res cogitans* e l'idea di Dio sono tali da condurre alla certezza dell'esistenza delle cose reali, poiché non vi è omogeneità tra i predicati di Dio, dei corpi e dell'io, occorre che l'unità di fisica e gnoseologia sia confermata dalla garanzia metafisica. Il filosofo ha bisogno, cioè, di un Dio garante della verità delle proprie conoscenze. Questa dicotomia tra una metafisica imperniata sulla distinzione delle

⁴⁷ Ivi, pp. 271, 267 [285, 282].

⁴⁸ E. Cassirer, «*Geist und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart* (1930), in *ECW* 17 (2004), partic. pp. 198-203.

⁴⁹ *UI*, pp. 244, 245 [265].

sostanze e l'ideale del metodo rivela una contraddizione e ne limita il carattere 'criticistico': «L'ideale di unità universale di conoscenza è irrealizzabile per la metafisica cartesiana; la dottrina del dualismo delle sostanze gli oppone un ostacolo insormontabile»⁵⁰. In campo metafisico non possiamo avere fiducia nei nostri giudizi senza ancorarli alla *veracitas Dei*. Ma non è più la certezza in sé dell'intelletto a dar sostegno a ogni altra forma di sapere. L'intelletto adesso è direttamente influenzato da un principio esterno che lo trascende. Fedele al presupposto del suo sistema, alla definizione e alla determinazione del concetto di verità, Cartesio non lo sacrifica, anzi lo vuole fondare e garantire definitivamente. A tal fine ritiene di dover compiere il passo dall'*intellectus ectypus* a quello *archetypus*: se il primo non è in grado di garantire l'assoluta verità, egli sceglie il secondo per dare solidità al suo *sistema*. Qui siamo di fronte a un problema irrisolvibile: da un lato non abbiamo altra conoscenza di Dio che a partire dalle nostre idee; al tempo stesso non ne abbiamo la certezza, perché questa può essere data solo dalla sua costituzione. Per il filosofo francese «non si trattava di uscire dal cerchio di ferro del metodo anche là dove si rivolgeva all'Essere assoluto e trascendente: poiché affermando questo Essere come distintamente conoscibile e rigorosamente dimostrabile, lo ha sottomesso alle condizioni del suo concetto di verità»⁵¹. Questo «cerchio di ferro» rappresenta, invece, per l'acuto interprete, una prigione che non consente alla filosofia cartesiana di compiere un passo in avanti, per fondare il progresso scientifico.

In parte ancora influenzato dallo studio di Natorp (*Descartes' Erkenntnistheorie* del 1882), criticamente discusso e in parte condiviso, Cassirer fa dell'autore del *Discours de la*

⁵⁰ Ivi, pp. 245, 243 [265, 264].

⁵¹ Ivi, pp. 275, 276 [288, 289]. Sulla contrapposizione tra *archetypus* ed *ectypus*, «punto culminante della *Critica del giudizio*», si veda PSF, vol. I, p. 58.

méthode un Kant *ante litteram* che insiste sull'autosufficienza della ragione, per riconoscerne i limiti, tuttavia considerando che la componente metafisica del suo pensiero rende insostenibile finanche l'anticipazione della dottrina kantiana dell'«appercezione trascendentale», sostenuta da Natorp nei riguardi dell'intelletto puro di Descartes. Questi non può passare al 'criticismo', perché non rinuncia alla distinzione *reale* contenuta nella nozione di *sostanza* presente nella *Meditazione II*. L'ideale di unità è irrealizzabile per la metafisica; il che spiega la distinzione tra metodo e metafisica: dall'unità metodologica al dualismo metafisico, sviluppato in senso realistico da Spinoza e in quello idealistico da Malebranche.

L'autore dell'*Ethica* è molto più influenzato dalle «tendenze generali» dello «sviluppo spirituale» del Seicento di quanto «egli stesso ne abbia avuto coscienza o sia apparso immediatamente dall'esposizione del sistema»⁵². Da storico della filosofia Cassirer avverte la difficoltà di considerare un pensiero che si è sottratto alla forma della conoscenza temporale e che pure per suo stesso «destino» dev'essere considerato dal punto di vista storico. Spinoza rimase il «grande solitario» nonostante i forti legami filosofici e politici con i protagonisti del suo tempo ai quali la sua filosofia risultò ostica. Solo nel Settecento Lessing in dialogo con Jacobi gli diede pieno riconoscimento e avviò un'«impareggiabile azione storica» che eserciterà grande influenza su Schelling e Hegel per tutto l'Ottocento europeo. Questa opportuna indicazione teorico-storiografica non carica l'olandese delle ragioni della sua fortuna critica; occorre ricostruirne il pensiero senza lo spinozismo, per vedere in lui l'ideale unitario della conoscenza intellettuale avviato dal Rinascimento⁵³.

Il concetto di unità della verità, affermatosi con Galilei e radicato nell'autoriconoscimento della ragione e delle

⁵² *UI*, pp. 242-244, 281 [262-264, 294].

⁵³ *Ivi*, pp. 279-280 [292-293].

sue possibilità, trova un'esplicita affermazione nel *cogito ergo sum* di Cartesio, riproponendosi, in forma ancora più rigorosa, nell'idea di *conoscenza intellettuale* di Spinoza. Il suo integrale 'naturalismo' poggia sulla teorizzata «uniformità» dell'essere, presupposto di una gnoseologia platonica nella sua esigenza ma antiplatonica nelle conseguenze monistiche. L'ordinamento assoluto della natura è spirituale in sé senza limitazioni o contingenze che presuppongono il divenire. È fuorviante «considerare la "natura" come la pura "somma" delle cose»⁵⁴, perché essa è da intendere come un sistema universale che assicura ordine e unità ai molteplici fatti particolari. Per quanto avversata (da Bayle) e condannata per la messa fuori gioco della trascendenza, la filosofia di Spinoza attribuisce determinazione e coscienza sistematica all'intero universo fisico ed etico, portando a compimento un orientamento di pensiero che, nella ricostruzione cassireriana, parte dal *De mente* di Cusano e si approfondisce con Cartesio, Galilei e Grozio, passando per Bruno e Keplero, tutti impegnati a liberare lo studio della conoscenza della natura e le «scienze dello spirito» dalla subordinazione alla teologia e da istanze esteriori. Questo impegno è riconoscibile in Spinoza anche in religione, laddove il 'naturale' contrasta con il deismo che non ne muta il contenuto, riferendola al potere della ragione. L'olandese ha offerto il compimento metafisico dell'uniformità delle leggi di natura, estendendola in modo rigoroso al campo dell'etica e della religione, della psicologia e del diritto. È da reimpostare, pertanto, il discorso sul 'panteismo' non più fondato sul 'sentimento' della natura, intesa dinamicamente come in Bruno e in Shaftesbury:

Se è vero [...] che il carattere fondamentale di una dottrina filosofica non viene dato dal puro contenuto, ma solo dalla forma, dal modo con cui viene condotta la dimostrazione e

⁵⁴ Ivi, pp. 282-283, 284-285 [294-296, 297].

dal metodo, dal suo schema fondamentale logico-intellettuale, tra la dottrina spinoziana dell'uno universo e tutti gli altri sistemi ai quali si vuole accomunarla sotto il concetto generico di panteismo, corre una linea di demarcazione ben definita⁵⁵.

Spinoza supera il panteismo perché, anziché esaltarsi «nella contemplazione dell'abbondanza e del moto intimo dell'esistenza», se ne allontana come da un'apparenza e da un inganno, cercando la stabilità e l'universalità del concetto. Il tema è studiato criticamente anche nel confronto con la lezione di Schleiermacher, la cui «religione dell'infinito», pure ispirata al pensatore olandese, è assai diversa dall'*amor Dei intellectualis*. Quest'ultimo trascura tutto ciò che è affetto e privilegia il riferimento a un ordinamento e a una legge universale, essendo quest'ultima la garanzia della vera libertà di coscienza: «La dottrina di Dio dello Spinoza forma quindi – nonostante tutti i tentativi di assimilarla e amalgamarla – una rara, anzi unica manifestazione della coscienza religiosa: ma proprio in questa sua originalità va capita e giustificata storicamente»⁵⁶. Nel *Trattato teologico-politico* è la religione stessa nel suo contenuto a essere liberata da ogni antropomorfismo grazie alla *lex naturae* che, nella sua assolutezza, è pensare Dio, pensare una legge universale dell'essere e dell'accadere, lontano dai *miracoli* in quanto sospensione dell'ordine naturale fondamentale. Al rigetto della religione come sentimento corrisponde la messa in mora di ogni rappresentazione di Dio come un essere che patisce e che nel patire è antropomorfizzato, privo di consistenza dal punto di vista etico. Anche la critica biblica muove da questi presupposti e investe la profezia che non si fonda su

⁵⁵ Ivi, pp. 289-290, 297 [300-302, 306]. Sul tema si veda l'acuta recensione di M. Dal Pra a *UI*, in «Rivista critica di storia della filosofia» (1970), poi in <http://about.jstor.org/terms>, p. 461.

⁵⁶ *UI*, pp. 307, 308 [314, 315].

un libero pensare e agire al di sopra delle limitazioni particolari, dei sensi e della fantasia. A essi è opposto l'«amore intellettuale di Dio» che trattiene il linguaggio di Spinoza nella cultura mistica del proprio tempo, pur teorizzando in piena autonomia l'unità di Dio e dell'uomo con quel carattere intellettuale dell'amore assoluto e disinteressato che Cassirer richiama, citando il commento di Goethe in *Poesia e Verità*. Per tutto ciò, il fine essenziale della religione coincide con la vera filosofia, e la liberazione dell'io si attua «nel suo abbandono all'universale e all'invio ordinamento del tutto»⁵⁷.

Alla «collisione di due metodi filosofici fondamentali»⁵⁸ è dedicato lo studio su *Leibniz e Newton* del 1943, impostato sul significato per la scienza moderna della loro disputa, articolata su punti specifici: natura e proprietà di Dio, struttura dell'universo materiale, concetti di spazio e tempo. Newton rompe la rigidità platonica che nega il movimento e con i concetti di moto e velocità libera la meccanica dalla sudditanza alla geometria. Con l'ideale dell'induzione scientifica egli muove dallo studio dei fenomeni, mentre Leibniz, interessato all'analisi logica della verità, considera il campo dell'empiria solo un frammento dell'universale. In entrambe le direzioni matura una visione unitaria del sapere scientifico, ma se Newton pensa di poterla trarre dall'esperienza, l'autore della *Monadologia* giudica di trovarla partendo dalle verità logico-matematiche: «Newton, in quanto fisico, partì

⁵⁷ Ivi, pp. 294-295, 299-303, 304, 306 [304-305, 308-311, 312, 313]. «La quiete dello Spinoza che tutto livella – scrive Goethe – contrastava con il mio anelito esaltante, il suo metodo matematico faceva da contropartita al mio modo poetico di intendere e descrivere e, proprio il suo modo regolare di condurre la trattazione, che secondo alcuni non era adeguata ad argomenti etici fece di me un appassionato scolaro, un ammiratore deciso. Spirito e cuore, intelletto e sensi andavano cercandosi con necessaria affinità, e per essa si realizzava l'unione degli esseri più diversi» (ivi, p. 304 [311-312]).

⁵⁸ Ivi, p. 310 [317].

dallo studio dei *fatti*, mentre Leibniz, in quanto logico, dallo studio delle *forme*⁵⁹. I due filosofi-scienziati diedero vita a orientamenti diversi: il primo con la *fisica*, il secondo con la *logica*. Del pensatore tedesco Cassirer enfatizza l'ideale di ricerca fondato sul criterio della verità razionale, concepita come il limite posto alla verità empirica; un ideale non immediatamente dato, la cui ricerca costituisce il compito primario del filosofo-scienziato. Il dissidio non riguarda il valore e la necessità della matematica, perché entrambi, pur se da diversi punti teorici di avvio, fecero di essa uno strumento universale di conoscenza scientifica. Newton con il metodo delle *flussioni*, Leibniz con il calcolo differenziale e integrale, seguirono, infatti, lo stesso principio galileiano, teorizzando il nuovo tipo di matematica delle «quantità variabili». Al di là delle ragioni personali di contrasto i motivi di opposizione sono da ricercare nell'atteggiamento *realistico* di Newton e in quello *idealistico* di Leibniz. Alleati contro l'empirismo e il sensismo anglosassone, le diversità maturarono intorno alle concezioni dello spazio e del tempo. Lo spazio non è, a giudizio di Leibniz, una quantità che presuppone le singole parti; è, al contrario, un tutto 'sistematico' a base degli elementi particolari. Egli si pone, allora, il compito di delineare il nesso tra quantità, qualità e sensibilità, di identificare lo scopo del nuovo calcolo nella riduzione della geometria alla logica. Se per Newton spazio e tempo sono la cornice del mondo, gli attributi assoluti, il sostrato sostanziale della teoria, una *realtà* e non un puro concetto, per l'idealista Leibniz sono *forme* relative a rapporti e a ordini universali, non cose o entità assolute⁶⁰.

Con acuta interpretazione Cassirer interviene anche sui principi regolativi delle *verità di ragione* e *verità di fatto* che in Leibniz non riguardano esclusivamente l'essenza l'uno,

⁵⁹ Ivi, pp. 330-331, 329 [331-334, 332].

⁶⁰ Ivi, pp. 332-333, 312, 335, 336-338 [334-335, 319, 336, 337, 339].

l'esistenza l'altro. A gettare un ponte tra le due verità, tra matematica e natura è il noto principio di *raison suffisante* che vivifica la metafisica e apre la questione del progressivo avvicinamento al vero⁶¹. Infatti, tutto quanto non ha necessità matematica dev'essere riportato a tale principio, per essere certi che la nostra conoscenza dei fatti particolari sia riferibile all'universale. Quel principio consente, infatti, di enunciare la teoria delle cause in ambito fisico e metafisico, segnando, a giudizio dell'interprete, il notevole passo in avanti dell'autore dei *Nouveaux Essais* rispetto a Cartesio. «Nulla accade senza una ragione» è l'assioma principale della filosofia del pensatore tedesco in base a cui questa *raison*, per quanto sia forte e costituisca certezza in chi è dotato di prescienza, non produce necessità nella cosa né toglie la contingenza, giacché il contrario rimane in sé possibile e non implica contraddizione. Su quell'assioma, il più importante e fecondo di tutta la conoscenza umana, si fonda gran parte della metafisica, della fisica e della scienza morale; senza di esso, infatti, non potrebbe essere dimostrata l'esistenza di Dio a partire dalle creature né istituirsi alcun passaggio dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause. Perciò sull'accordo tra le due verità si fonda il progetto di una scienza generale di *mathesis universalis*, identificata con la teoria generale delle grandezze in quanto presupposto non solo della matematica, ma anche della conoscenza della natura; una scienza che Cassirer considera impresa paradossale nel proporsi di trovare i mezzi per trasformare i fatti in concetti e teorie, per risolvere le condizioni del pensiero concreto ed empirico in pensiero astratto e razionale. Leibniz risolve il paradosso, affidandosi alla conoscenza *simbolica* che fa da intermediaria tra le due verità, essendo presente sia nel mondo matematico che in quello empirico. Il compito del filosofo moderno è di scomporre tutte le idee nei loro elementi semplici, di esprimerle con *simboli* adeguati, studiando

⁶¹ Ivi, pp. 321-322, 325 [326-327, 329].

il loro possibile collegamento e ottenendo una guida affidabile nel «labirinto del pensiero umano»⁶². Applicata alla politica e alla storia fino alle tematiche teologiche, l'argomentazione è, secondo Cassirer, in sintonia con un razionalismo integrale, giacché prima e più di Hegel per Leibniz c'è unità di ragione e realtà. L'obiettivo è di trasformare ogni verità in verità razionale secondo il modello simbolico ed enciclopedico in senso sistematico, coerente l'incrollabile fede nell'ideale logico, nel potere della ragione di governare tutte le cose. Ma l'assonanza hegeliana è subito trasfigurata, laddove il filosofo di Breslavia, prendendo in considerazione la sostanza individuale, osserva che essa si manifesta dal punto di vista logico nell'inseparabile nesso tra soggetto e predicato. E non può valere il principio universale, occorrono gli accidenti in cui cadono le diversità. Se per Aristotele, l'antecedente classico dell'idealismo assoluto, essi non modificano la sostanza che resta eterna, per Leibniz l'individuale si dà solo a partire dalla distinzione per accidenti che non sono inessenziali, distinguendo una sostanza dall'altra secondo la teoria dell'«inerenza»⁶³.

Pertanto, sarebbe un grave errore, a giudizio di Cassirer, interpretare la polemica Newton-Leibniz come la disputa tra pensiero scientifico e metafisica, così come risulterebbe fuorviante pensare alla semplicistica definizione del primo come empirista e del secondo come metafisico. L'autore della *Monadologia* non avrebbe potuto sviluppare le teorie di spazio

⁶² Ivi, p. 325 [329]. «Il fatto che la matematica sia un linguaggio simbolico universale, che non voglia descrivere cose ma scoprire e descrivere relazioni in termini generali, è stato riconosciuto abbastanza tardi nella storia della filosofia. Nessuna teoria della matematica basata su una tale concezione è apparsa prima del XVII secolo. Leibniz fu il primo grande pensatore moderno che ebbe un'idea chiara del vero carattere simbolico della matematica e che ne trasse subito conseguenze feconde di ampia portata. Sotto questo aspetto, la storia della matematica non differisce dalla storia di tutte le altre forme simboliche» (*EM*, p. 285).

⁶³ *UI*, pp. 325-327 [329-331].

e tempo senza riferimenti alle sue concezioni metafisiche, alla *monadologia*, al principio dell'identità degli *indiscernibili*, al sistema dell'*armonia prestabilita*. Analogamente Newton non avrebbe potuto formulare una matematica delle «quantità variabili» senza analizzare il tempo nella sua metafisicità. Egli aveva, inoltre, una concezione ben definita della divinità, della struttura generale del mondo spirituale e del suo rapporto con quello materiale, al punto che, quando apparvero per la prima volta i *Principia*, furono riconosciuti non solo come l'opera di un grande scienziato ma di un grande teologo e studioso di scienze religiose. Newton non è l'anticipatore di Comte, non è un positivista *ante litteram* ma un originale studioso, convinto del legame tra la filosofia naturale e la teologia naturale. Dal 'metafisico' Leibniz la nuova fisica teoretica trarrà gli strumenti concettuali più adeguati, rompendo «lo schema newtoniano», come Cassirer commenta, riportando il giudizio di Einstein. Il che non significa mortificare il valore di Newton, considerato che non fu il suo «metodo [...], ma la fede dogmatica nei suoi risultati e l'uso senza critica dei suoi principi, che vennero superati nell'ulteriore progresso della scienza»⁶⁴. Certo se il pensiero monistico spinoziano riuscì a esprimere il significato stabile delle leggi di natura, se il metodo di Leibniz superò per il suo 'simbolismo' quello delle 'flussioni' di Newton, si deve osservare, precisa Cassirer, che solo la legittimazione newtoniana dell'ingresso del moto nella matematica rese possibile il dinamico tendere verso una *forma* che riuscisse a esprimere la legge con la sua stabile unità e, insieme, il movimento delle forze della natura. Così, dai conflitti in sede di teoria scientifica il contrasto che ne segue non è di maniera, non induce alla vittoria dell'uno o dell'altro, bensì «porta a una nuova sintesi del pensiero scientifico e filosofico»⁶⁵.

⁶⁴ Ivi, pp. 339-340, 342 [339-341, 342].

⁶⁵ Ivi, p. 342 [342].

III.

CARTESIO, IL POETA E LA REGINA

I due saggi di Cassirer dedicati a *Descartes und Corneille* e a *Descartes und Königin Christina von Schweden* apparvero in una raccolta di studi del 1939 contenente altri scritti ben noti ai lettori italiani, dedicati ai temi dell'unità della scienza e della verità¹. Da questi due saggi l'originalità di stile e di pensiero teorico-storiografico del filosofo di Breslavia vien fuori, innanzitutto, dall'esame del rapporto di Descartes e della regina Cristina di Svezia con il classicismo francese, irriducibile – è la prima lezione di metodo storico – a un'esteriore comparazione, a una convenzionale e scolastica ricognizione di esperienze in comune. L'attenzione poggia subito su una «*realtà etico-spirituale*» accomunante la tragedia corneliana e il *Traité des passions de*

¹ UI, pp. 247-289 e E. Cassirer, *Il dialogo "La ricerca della verità" di Cartesio*, a cura e con saggio introduttivo di A. D'Atri, Rubbettino, Sovieria Mannelli 1998. Cfr. *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung* (1939), in *ECW* 20 (2005), trad. it. (ScriptaWeb, Napoli 2009) condotta sull'edizione E. Cassirer, *Descartes und Corneille*, in Id., *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, mit einer Einleitung herausgegeben sowie mit Anmerkungen und Registern versehen von R. A. Bast, Meiner Verlag, Hamburg 1995, pp. 71-117; *Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des siebzehnten Jahrhunderts*, ivi, pp. 177-278. Dei due saggi è stata pubblicata una versione in francese nel 1942, dal titolo E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, traduit par M. Francès et P. Schrecker, Vrin, Paris 1942, ripubblicata poi senza modifiche nel 1997 e nel 2000.

l'âme, per approfondire i motivi di influenza del poeta francese su Cartesio e non viceversa, come si sarebbe tentati di fare. E ciò per sottolineare l'attenzione critica del filosofo alla poesia che pur si muove in un piano mediano tra apparenza e realtà ma che diventa subito punto di riferimento spirituale e non semplice pratica o disciplina codificata. Si tratta di riconoscere, infatti, una forma espressiva che dal Rinascimento in poi presuppone un «nuovo rapporto [...] tra soggetto e oggetto, io e mondo»². Quello che conta in questo Cassirer è il senso di «doppia direzione» assunto da tale rapporto in prospettiva psicologica ed etica. Il privilegiato campo etico non risponde semplicemente a una scelta di carattere disciplinare o accademico, ma è l'intenzione di riflettere sulla realtà dell'uomo in termini universalizzanti. Per un neokantiano è una scelta coerente con l'esigenza di attribuire un senso alla *humanitas* sul piano del *Noi* che è trasposizione dell'avvertita esigenza kantiana di dare una *forma* all'agire, forma cui subordinare tutti i contenuti possibili. E Cartesio – in queste pagine come in quelle più estese e ben note di *Dall'Umanesimo all'Illuminismo* – è alle origini di tale tendenza, moderno per aver separato contro la tradizione (Aristotele) con «un taglio netto il legame che unisce l'uomo alla natura organica»³. I diversi tipi di *anima* sono tutti da ridurre a una, costituita dal predicato dell'autocoscienza. Così lo spirituale ha perso ogni contraddittoria molteplicità, guadagnando un solido centro, come attesta la «psicologia» di Corneille la cui forza essenziale è quella dell'«unificazione, della condensazione intellettuale»⁴. Lo provano, in particolare, lo stile e il tono della tragedia che, anche nell'impianto espressivo, raggiunge la necessaria astrazione di «un'autonoma essenzialità», per cui delle passioni non si dà una spiegazione

² E. Cassirer, *Descartes, Corneille e la Regina Cristina di Svezia*, Scripta Web, Napoli 2009, p. 32.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 33.

dinamica (come in Racine) ma *statica*. Eppure, tale apparente contrasto con una prospettiva a direzione etica viene dissolto se si riconosce il prevalere dell'interesse teatrale su quello drammatico. Questo primato – sfuggito all'acume di Lessing, critico del *Rodoguna* – coinvolge direttamente lo spettatore, tenendo alta l'attenzione sulla natura unitaria e uniforme di ogni singola passione, rappresentata nella forma dell'interiorità, dell'«autointrospezione» che dà senso e contenuto al passaggio dal «dramma patetico» del secolo XVI a quello «psicologico» dell'età successiva. Riportati alle loro passioni, gli uomini di Corneille esprimono il potere dell'autoriflessione e del giudizio. Sul punto insiste efficacemente Cassirer, identificando il campo di affinità tra il poeta e il metafisico nella riflessione teoretica e morale alla luce di un motivo di fondo dell'esistenza umana che assicura un'impronta individuale all'intera epoca: il conflitto tra *libertà* e *necessità*. Nel suo *Edipo* Corneille non dà spazio alla violenza del destino, dominante, invece, la visione di Sofocle, perché a ogni forma di trascendenza sa opporre la forza dell'io, al punto che anche la sua rovina diventa autentica autoaffermazione di libertà, spontanea espressione della volontà. E qui il poeta può incontrare ancora Descartes che, con l'introduzione del suo dubbio universale, ha distrutto ogni certezza tradizionale, per giungere al punto 'archimedeo' dell'autocoscienza che non è astrazione ma principio di vita libera che avrà voce in vari ambiti della vita come quello religioso, se solo si pensi alla grande fortuna della religione della pura interiorità in Fénelon. Essenziale nella lettura cassireriana resta il tema della libertà in Cartesio, visto agire in campo teoretico ed etico, espressione della sintesi di teoria e prassi. Con essa e solo con essa la morale «provvisoria» può tentare il passo definitivo e attestare il senso della svolta dall'intellettualismo al volontarismo, conforme, per Cassirer, allo spirito del «sistema» cartesiano⁵. Qui, a mio giudizio, occorre molto riflettere per comprendere il senso di

⁵ Ivi, pp. 42-43, 44, 47.

tale svolta che instaura certo una «nuova relazione significativa» con Corneille a vantaggio dell'etica, anche se all'interprete non sfugge la possibile obiezione (teoria e prassi restano distinte se si dà un «passaggio» al volontarismo) che lo induce a insistere sulla realtà dell'io come insieme pensante e volente. E più si sofferma su tale connessione, più è consapevole del senso del riferimento al 'realismo' del soggetto, 'fondamento' della moderna metafisica e, insieme, retaggio della scolastica, certo di quella più illuminata (penso, naturalmente, a Suárez e al suo volontarismo). Questo mi sembra un nucleo di rilevante densità teorica che certo illumina sulle scelte storiografiche e sui prevalenti interessi di etica in una certa stagione della riflessione cassireriana (coincidente con la fine degli anni Trenta del Novecento e la reazione culturale-politica alla tragica affermazione del nazismo) ma che non può indurre a distinguere il teorico della conoscenza e delle sue *forme simboliche* da quello di un'etica della storia della filosofia.

Ciò che conta in Cartesio (e in Corneille) è la forte caratterizzazione del discorso sulle passioni dell'anima che non possono essere solo descritte o classificate. Occorre, invece, analizzarle in tutti i profili costitutivi, per renderle utili alla vita umana sul fondamento della volontà di ragione. I due pensatori sono allora accomunati su tale versante non per analogie esteriori o interessi contingenti, bensì per quella propensione a individuare una «scala di valori» che presuppone l'analisi e la misurazione delle singole passioni. Su una di esse si sofferma l'acuta ricostruzione di Cassirer: la *générosité*. E lo fa per mettere in rilievo un altro tratto tipico dell'etica cartesiana: l'agire risoluto che non corrisponde sempre a una «volontà buona», ma è certo la premessa di ogni azione di valore, perché si coniuga con la «somma visione» ed è il «climax dell'etica» per Cartesio come per Corneille. Ma che cos'è questa *visione*? Riesce a conciliare teoria e prassi? Certo raggiunge, e non è poco, la consapevolezza della loro sintesi nella tonalità della «decisione energica per giudicare», scrive Cassirer,

riportando e trasformando il dettato originario di Descartes che parla di «risolutezza e di virtù»⁶. Qui si esprime, tuttavia, un altro motivo di possibile convergenza con Corneille che, come il filosofo francese, non è un moralista «unilaterale», ma il teorico di una poesia drammatica per formare senza istruire, indicando un «grande e universale scopo». È quanto testimoniano i protagonisti del *Cid*, offrendo un'immagine complessiva dell'esistenza umana, un'«intensità» del volere, indipendente, come in Descartes, dalla «qualità morale» del volere⁷. Ed è questo motivo che, nei due pensatori, ha garantito un significativo sviluppo al loro stoicismo, presente in Descartes grazie al confronto con du Vair e Lipsius e in Corneille per l'influenza di Seneca su *Medea*. Cassirer insiste molto e con finezza di analisi sulla travolgente influenza stoica, subito avvertendo la capacità, tanto nel filosofo quanto nel poeta tragico, di trasformare la teoria ereditata, per giungere a una «valutazione» delle passioni.

Dedicando particolare e opportuna attenzione all'«arte tragica», l'interprete insiste anche sulla distanza da Descartes per aspetti specifici, quali l'assenza di un'«estetica autonoma» nel filosofo e il ricorso del poeta alla lezione di Aristotele. Anche in proposito l'analisi del dettaglio e delle scelte argomentative consente di cogliere il significato della trasformazione dell'antico modello. Ancora utilizzando Lessing, è possibile comprendere che finanche l'assunzione critica della «compassione» come mezzo della catarsi dell'animo è posizione di netto antiaristotelismo, perché il vero drammatico è ciò che eleva la potenza dell'anima nello spettatore, conquistato non dallo spavento del dolore, ma dall'intima e spirituale opposizione al dolore, dal rapimento della *meraviglia* che non comporta l'eccitazione di impulsi irrazionali quanto l'azione di una passione razionale, secondo l'autentico «spirito del-

⁶ Ivi, pp. 54, 55.

⁷ Ivi, p. 58.

la filosofia cartesiana»⁸. A suo modo Descartes abbandona, contrastandolo apertamente, l'ideale stoico della *tranquillitas animi* che distrugge il rapporto di anima e corpo, offrendo dell'etica antica la nota immagine di un palazzo superbo e lussuoso ma costruito sulla sabbia, senza corpo. Il rifiuto dello stoicismo, allora, è il rifiuto dell'«apatia», è il riconoscimento delle passioni e della loro organizzazione psicofisica da analizzare e ordinare per l'azione. Questa è la tesi che regge anche il confronto con la cultura del secolo XVI, sottolineando la ricercata compatibilità tra l'etica stoica e quella cristiana. Si riaffermano, così, i tratti ascetici della morale (stoica) e la lotta contro il disordine e l'anarchia delle passioni, causa della ribellione interiore dell'anima e del disconoscimento delle leggi di natura. Il che spiega la fortuna, in Du Vair e in Lipsio, della virtuosa «costanza» che insegna a sopportare la vita, superandola. Una lezione che Descartes non può condividere, incrementando, invece, le ragioni di una filosofia per l'azione e per la vita alla ricerca della necessaria «capacità formativa». Così commenta il filosofo delle *forme simboliche*, prestando attenzione anche al Cartesio 'fisico', consapevole dell'incidenza sullo spirituale del profilo sensibile della natura umana e, in particolare, delle sue passioni da utilizzare bene per la «dolcezza e la beatitudine della vita», come documentano testi epistolari con toni e motivi spesso indeboliti o oscurati dal primo editore, Clerselier⁹.

Quello che conta anche in relazione a Corneille è, invece, il tono della valutazione della vita che si afferma in una nuova etica attiva sotto la forma dell'*eroismo*, della formazione di un uomo e di un mondo che vincono ogni indifferentismo etico. Su questo argomento e sugli altri emergenti in relazione al poeta (l'ideale di Sommo Bene, l'etica stoica, la *potenza* delle passioni contrapposta al *sentimento*, il valore del libero arbi-

⁸ Ivi, pp. 68, 72.

⁹ Ivi, pp. 61-63, 65.

trio e del volere «pronto e risoluto») confluiscono le pagine dell'altro saggio dedicato ai rapporti tra *Descartes e la regina Cristina di Svezia*. Il primo tema discusso è quello del contributo offerto dal filosofo alla conversione della regina che gli pone la questione del Sommo Bene e attende da lui una «teoria filosofica dei costumi»¹⁰. Per Cassirer – esperto della letteratura tradizionale e accreditata (Arkenholtz, Baillet e Brucker, Weibull) – bisogna uscire dallo sterile approccio biografico, inadeguato quando rischia addirittura di presentare Descartes maestro di dogma religioso. Come già per le relazioni con il poeta si tratta di puntare sull'«oggettività storica» e per farlo debbono essere illuminate la «motivazione» e le «connessioni spirituali». A tal fine è da adottare il «metodo della pura storia delle idee e dell'analisi storico-spirituale universale» che presenta l'incontro tra i due come qualcosa di più di un semplice vissuto personale, una relazione spirituale comprensibile solo alla luce dell'«universale costellazione spirituale» dominante il secolo XVII¹¹. Questa è la finalità del lavoro storiografico di Cassirer, di tutta l'acutissima analisi degli interessi speculativi della regina: dall'«enciclopedismo spirituale» alla questione del «Sommo Bene» in cui confluiscono i suoi due punti di vista fondamentali, quello etico e quello religioso. Per quest'ultimo l'interprete non esita con acutezza e magistrale sintesi a tratteggiare un panorama della cultura occidentale, privilegiando la riconosciuta incidenza della *religio* cusaniana, contrastante ogni forma di antropomorfismo e di dogmatica, avversi alla nuova esigenza pratica: *pax fidei*. Essa conosce fortuna nell'importante opera di Bodin, il *Compendium heptaplomeres* che, nell'epoca della lotta contro gli ugonotti, segna una fase nuova del teismo universale. Conosciuta e diffusa in manoscritto, l'opera esercita una particolare influenza sulla cultura di Cristina, formatasi alla scuola dell'antidogmatico

¹⁰ Ivi, p. 75.

¹¹ Ivi, p. 80.

Johannes Matthiae e orientata verso una «religione naturale». Per queste posizioni teoriche, nessun consenso poteva attendersi dall'autore del *Discorso sul metodo*, deciso, persino nella relazione diretta con Herbert of Cherbury, a difendere la necessaria distinzione tra scienza e fede, riferendo le questioni di religione all'ambito pratico e politico. Né qui si tratta di estendere il discorso a progetti rivoluzionari, estranei ai temi e ai problemi della sua *mens*. È quanto il lettore può avvertire se si sofferma sull'insoddisfazione di Cristina per le «differenze dogmatiche delle singole chiese» contrastanti il suo obiettivo politico principale: assicurare il potere imperiale attraverso il governo dei ceti nobiliari e la successione al trono di Carlo Gustavo. Per Cristina il problema è, infatti, quello di una politicizzazione esplicita delle questioni religiose. L'influenza di Descartes è, quindi, decisamente inefficace; anzi la sua filosofia le avrebbe sbarrato la strada. Non argomenti particolari, ma motivi universali (*sommo bene e verità*) potevano essere ricavati dalla lezione cartesiana, scettica nel metodo ma tesa, nella sua parte costruttiva e rigorosamente razionalistica, a cogliere nell'unità del filosofare il «criterio autentico della verità», della trasformazione del *verum* di fede in pure verità di ragione. Qui Cassirer introduce un intermezzo circa l'educazione gesuitica di Cristina e l'aspirazione a una religione 'superiore', ma non contraria alla ragione, secondo la «rigorosa e corretta versione *tomista*», conciliabile con la lezione del suo maestro Cartesio che non ha contestato la scolastica quando ha sottratto le verità religiose al dubbio metodico e ne ha trasferito l'esame dalla sfera dell'intelletto a quella della volontà. Alla filosofia di Tommaso si richiama, in fondo, l'autentica personalità della regina, la cui sensibilità religiosa non nasceva da un *pathos* interiore, da impulsi irrazionali o da sentimenti mistici (come nei grandi modelli a lei non ignoti, Agostino, Lutero e Pascal), bensì da una ricerca interiore personalissima, come testimonia la sua fuoriuscita dalla religione luterana. Non mancano, su tale modello di religiosità, considerazioni

acutissime di Cassirer a proposito della polemica pascaliana contro l'intellettualismo cartesiano e le dimostrazioni metafisiche delle verità della religione.

La denuncia dell'impotenza della ragione anche attraverso il pirronismo e l'irrazionalismo non può non iscriversi in quell'atmosfera culturale che ha scoperto l'«autonomia del pensiero» e si esprime nella filosofia e nella religione, nella scienza e nella poesia come nella nuova morale, proposta da Cartesio e perseguita dalla sua allieva. L'immagine romantica di una Cristina, «pungolo vivente», «volubile e bizzarra», acquista sempre meno interesse rispetto alla psicologia e alla logica della sua personalità, testimonianza del modo di pensare e di sentire di tutta la sua epoca. Più che puntare sulla costruzione di un'immagine stereotipata di donna, l'invito dell'interprete è a individuare il senso di una determinata «connessione interna» in grado di coltivare l'«idealismo della libertà», fondamento dell'etica cartesiana¹². In proposito, Cassirer offre indicazioni illuminanti sulla filosofia di Descartes che, seguendo le osservazioni di Dilthey, incarna l'autonomia dello spirito e conosce la coscienza morale in quanto ragione pratica posta nel mondo, libera dai beni convenzionali e dai valori apparenti. Da qui la vera grandezza d'animo, già identificata con l'*homme généreux* che ha una disposizione originaria e una ferma volontà di fare il giusto, come si legge nel *Traité des passions de l'âme*, spedito in forma di manoscritto alla regina. Ancora una volta l'incontro con il maestro di etica è quello che Cassirer fa rivivere trattando di Cristina e della sua educazione già adeguatamente approfondita con lo studio della filosofia morale. Attendeva sin dalla giovinezza allo studio dei testi dell'etica stoica, di Epitteto, Seneca e, soprattutto, di Marc'Aurelio, richiedendo ai dotti olandesi del tempo (Vossius, N. Heinsius, Gronovius e Casaubon) nuove edizioni di testi e commenti.

¹² Ivi, pp. 115, 116.

Ma quello che preme all'interprete rilevare è il senso della vicinanza di Cristina a Cartesio, la motivazione principale vista nella certezza di poter trovare, nella sua filosofia, non tanto il contenuto quanto un nuovo principio della morale. Il che serve a Cassirer per tracciare un sintetico sguardo d'insieme sulla cultura del Rinascimento e sullo stoicismo che prende quota, rappresentando il sostrato di una nuova antropologia. A incarnarla è il Montaigne degli *Essais* che l'interprete presenta come pensatore autenticamente antidogmatico, molto distante dai moduli dell'*imitatio* umanistica e impegnato a incrementare un'interpretazione puramente umana della Stoa in ragione di una scelta etica fondamentale, destinata a evolvere con il suo allievo Charron. Nel *De la sagesse* forma espressiva e contenuto si trasformano per dare una teoria del bene e delle affezioni, connessa a un «nuovo spirito teoretico» che è alle origini delle tesi cartesiane sui rapporti tra intelletto e volontà, discussi nelle *Passions de l'âme*. Pur se vincolato all'antica saggezza scettica della sospensione del giudizio, Charron intraprende quella via che dal pirronismo di Montaigne giunge al razionalismo di Cartesio. Anche l'esito di tale ricostruzione è spia di una significativa riformulazione dei grandi motivi spirituali di un'intera epoca, segnata dalla ricezione dello stoicismo tra Cinquecento e Seicento. Priva in apparenza di ragioni di vistoso dissidio, essa implica la crisi della dottrina tradizionale della fede che non poteva assimilare il contenuto dell'etica stoica senza sconvolgere dalle fondamenta il suo sistema dogmatico di origine medievale, affidato alla dottrina agostiniana della grazia e contrapposto all'ideale stoico dell'autarchia del volere. Lo documenta la riflessione di Charron che, quando tenta di verificare il proprio ideale di vita, imbatte nell'ineludibile contrasto tra l'eteronomia della religione e l'autonomia dell'etica: il grande tema dell'età di Cartesio che lo affronta, entrando in contatto con le correnti giansenistiche e i loro sostenitori, Arnauld e Nicole, memori

della lezione di Giansenio che, nella sua grande opera su Agostino del 1640, aveva riproposto la teoria della grazia, tuttavia separando definitivamente la filosofia dalla teologia.

Sull'incondizionata autonomia della volontà potevano incontrarsi Descartes e la regina, refrattaria alla dottrina calvinista della predestinazione e convinta di poter considerare compatibili il modello dell'etica stoica (Marc'Aurelio) con il cristianesimo. Di implicito c'è anche molto negli sviluppi della filosofia cartesiana, al punto che Cassirer sottolinea con acutezza in Bayle il punto di autentica svolta alla fine del secolo. È il *Dictionnaire historique et critique* e non il *Discours de la méthode* ad aver separato nettamente fede e sapere secondo una forma spirituale che manca in Cartesio, perché non c'è e non ci può essere nel suo tempo (il voto e il pellegrinaggio a Loreto sono una delle più emblematiche manifestazioni di tale 'impotenza'), ma certo sviluppatasi a partire dalla sua filosofia. Questa è un'altra originale lezione di metodo storico-storiografico per l'invito a distinguere tra *dottrina* e *personalità*, a osservare Descartes nella sua epoca, senza guardare al di là dei suoi contrassegni e dei suoi limiti sui quali solo può esercitarsi un «giudizio storicamente obiettivo»¹³.

E da tale *lectio* riceve vigore critico anche la ricostruzione della «teoria cartesiana delle affezioni e il suo significato storico-spirituale»¹⁴ che è riconoscimento dell'etica cartesiana e della sua novità non dal punto di vista dei contenuti ma da quello della sua fondazione, affidata ai principi di metafisica e di filosofia naturale, sconosciuti anche allo stoicismo moderno, rinnovato dalla grande scuola filologica olandese di Lipsius e Vossius, Scippius e Heinsius, Gronovius e Casaubon che Cassirer considera, prendendo spunto dalle note ricostruzioni di Dilthey. Lo scopo è di delineare il contesto storico-culturale degli anni di formazione della regina Cristina, studiosa della

¹³ Ivi, pp. 117-119, 124-126, 127-130, 136-137.

¹⁴ Ivi, p. 138.

Politica del Lipsio e della retorica, rinnovata dalla lettura di Vossius che il suo maestro Matthiae le aveva fatto conoscere.

In un'epoca dilaniata, nella politica come nella religione, da contrasti insanabili, l'idealismo cassireriano appare davvero un po' troppo spinto sul piano teoretico, fino al punto di parlare, in una delle pagine più disomogenee del suo lavoro, dell'incarnarsi del «puro etere del pensiero». Senza limitazioni nazionali, di condizione o di confessione religiosa, agiscono uomini che posseggono un'autentica *humanitas* e ne fanno il fondamento di tutto il loro comportamento etico-spirituale¹⁵. La scena è tutta pronta per l'introduzione alla riflessione sulla vita etica della regina che può incontrare nella teoria cartesiana degli *affetti* il vero antidoto all'«apatia» stoica e concepire positivamente le passioni nel loro uso come fenomeni della vita, costituiti da atti corporei e mentali. L'esuberanza di Cristina si identificava con la forza di un'unitaria volontà razionale, fondamento di un nuovo idealismo, ispirato a quella «libertà interiore» che di Descartes aveva formato la vita e la stessa filosofia. Sul tema Cassirer, dopo la problematica parentesi teoretica, si sofferma, riprendendo quel suo gusto storiografico, teso a indicare i tratti specifici di un movimento spirituale universale. Quello inaugurato dal pensatore francese è un ideale di vita e di filosofia della natura alquanto contrastante con il Rinascimento per quel senso del vitale che dalla natura si ritira tutto nell'uomo e non può più accontentarsi dell'entusiastica immersione bruniana nella natura, pur condividendo dell'uomo rinascimentale l'esigenza di liberazione dal peccato su cui aveva poggiato, invece, l'interpretazione teologica medievale. Perciò, da Rabelais come da Montaigne Descartes può maturare la critica contro ogni artificio e convenzione ma senza accogliere il limite imposto all'uso della ragione dal senso (rinascimentale) di piacere della vita.

¹⁵ Ivi, pp. 140-141.

Resta, invece, da sostenere il primato della ragione e della sua azione anche nella sfera delle *affezioni* che la morale deve intendere come necessarie e libere, orientandone l'uso. Non quindi l'impeto *Degli eroici furori* di Bruno senza norma ma l'«ideale eroico» dell'uomo moderno che esorta all'autoriflessione e non soggiace alle passioni, perché le vuole comprendere e governare. E a tale *ideale* si conformano proprio la vita e l'opera di Cristina tra «piacere» e «pace dell'anima». Per questi contrassegni che Cassirer, coerentemente al suo stile storiografico, riferisce allo sfondo storico-spirituale del tempo, non possono essere trascurate le «tendenze estetiche» del tempo ed è opportuno riflettere sulla «connessione ideale» tra la regina e Corneille. Anche in questo caso la questione non si risolve nella semplice e più o meno erudita ricognizione dei testi del poeta francese letti da Cristina. Quello che conta è, invece, l'emblematico titolo assegnato dalla studiosa alle sue riflessioni, *Les sentiments héroïques*, espressione di un vero e proprio ideale eroico che allontana da ogni sfarzo e pomposo stile barocco, alimentando il vero segno della teatralità che oltrepassa il gusto del particolare. Ed è ciò che accade anche nell'opera di Corneille, segnata da un vincolo universale e universalmente umano con tratti fortemente eroicizzanti. Eppure, tale «eroismo» del carattere tragico appare al Cassirer – condizionato ancora dal giudizio di Lessing – non esente da artificiosità e ingenuità nella descrizione dei costumi e nelle stesse modalità espressive, riferite ai comportamenti esteriori e ai particolari modi di sentire di una certa classe sociale. Qui forse l'interprete sente venir meno la possibile caratterizzazione universale della poesia tragica di Corneille e tende a sottolinearne la «significatività storica»¹⁶, illuminando alcuni tratti caratteriali ed espressivi della regina. Ma è una scelta storiografica che tradisce il problema teorico – acutamente

¹⁶ Ivi, pp. 142-144, 148, 152, 153-155, 157, 158.

posto e, a suo modo, risolto da Cassirer – di tenere insieme senso dell'universale e significato della storia.

Volontà forte e autocoscienza, consequenzialità e coerenza si manifestano nelle attività politiche e diplomatiche di Cristina (l'obiettivo della pace e l'elogio della politica estranea alle banali ambizioni di trono) che compie scelte intonate a una «natura maschile», riconoscibile essenzialmente nel valore positivo attribuito alla propria indipendenza. Dal punto di vista culturale è sempre opportuno riferire il significato di queste posizioni alla «fonte luminosa» che è la drammaturgia di Corneille. In essa dominante non è il sentimento amoroso ma il tema politico, indispensabile alla tensione drammatica, per quel senso forte dell'azione che contraddice il giudizio stesso di Voltaire sul letterato-filosofo francese, poeta dell'amore, quest'ultimo funzionale alla vita etica. Lo documentano Camilla, protagonista dell'*Orazio* e l'eroina della *Pulcheria* in cui la scena della rinuncia all'amore in nome dell'ineludibile valore della gloria e del potere corrisponde alla stessa reazione di Cristina che sciolse il fidanzamento con Carlo Gustavo di Svezia, per perseguire la propria vocazione alla politica. Se anche in questo caso non si tratta di stabilire connessioni esteriori (anche per la distanza temporale tra l'opera di Corneille e il dialogo di Cristina con Carlo Gustavo), è interessante, però, il valore *simbolico* della scena, utile alla caratterizzazione della «sostanza storica dell'epoca»¹⁷. In essa è caratterizzante il dominio della riflessione sulla passione, nonché il primato di un ideale eroico-etico presente soprattutto nel *Cid* e nel *Poliuto*. È, questo, ancora un modo 'virile' di sentire, commenta Cassirer che giudica coerente il comportamento di Cristina nelle decisioni politiche (la condanna di Monaldesco) e, soprattutto, nell'atto di abdicazione, incomprensibile e ambiguo all'apparenza, ma coerente con lo spirito del tempo, come attesta, anche in tale occasione, il dramma di Corneille, la sua

¹⁷ Ivi, p. 169.

perseverante attenzione alla psicologia sottostante agli intrighi e alle passioni politiche. Lo documenta, nel *Cinna*, la scelta di Augusto che, raggiunto il potere sovrano massimo, decide di rinunciarvi, per diventare veramente libero e dare senso alla sua umanità in grado di volere e non solo di piacere. È la stessa esaltazione di quel «cuore regale» cui fa riferimento Cristina, della decisione del cardinale Retz di lasciare il porporato, della volontà di Racine di abbandonare il teatro dopo l'*Ifigenia* e il *Fedro*. Si attesta, così, quell'eroismo che il secolo XVII ha coltivato in campo estetico con un ideale di *forma* e in quello etico con una nuova ideale *misura*, il tutto in riferimento all'umano che si realizza non nell'eccedenza assoluta della propria ambizione, ma nella moderazione, segno di riflessione attiva. La vita di Cristina si ispira a tale ideale di vita, energica e passionale, aspirando alla verità tra intenzione e attuazione, tra conoscenza e vita, in una duplicità di atteggiamenti spirituali che non le hanno mai garantito stabilità ma una «natura problematica». Così Cassirer la giudica, citando Goethe e riconoscendola, in conclusione, significativa personalità non solo in sé e per sé, ma interessante, soprattutto, perché capace di «rispecchiarsi, quand'anche spesso con un'insolita rifrazione, in tutti i più grandi ideali del secolo cui apparteneva»¹⁸.

¹⁸ Ivi, pp. 170-171, 176-179, 181.

IV.

LA CONQUISTA DELL'ILLUMINISMO

1. Nel 1970 Giulio Preti, presentando la traduzione italiana di *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, elogiava di Cassirer lo stile dello storico e, insieme, del filosofo per forme intrecciate «tanto intimamente da essere difficilmente separabili». In ogni sua opera teorica, osservava l'interprete, la «vasta parte storica» è «parte integrante nello svolgimento stesso delle idee», così come nelle pagine «più apparentemente erudite» c'è sempre «una tesi teoretica da sostenere»¹. La storia della filosofia non è mai la cronaca di un problema o di un concetto ma la storia delle forze spirituali immanenti che li producono nei diversi campi del sapere. Il significato stesso delle epoche dipende dal libero sviluppo delle corrispondenti energie spirituali con cui esprimono i loro più autentici profili culturali.

Considerato che nell'indagine storiografica non è l'interesse dottrinario a prevalere, ma la *forma* dei temi in gioco, occorre anche per l'«epoca illuministica» una «pura storia delle idee [...] desiderando non solo di esporre queste idee nella loro forma astrattamente teorica, ma di rivellarne anche

¹ G. Preti, *Presentazione* di E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modern Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (1937), in *ECW* 19 (2004), trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. V, VI.

l'immediata efficacia»². Nella nuova «mentalità» del secolo XVIII la filosofia non è più «sostanza dello spirito», separata dalla scienza della natura, dalla religione, dalla storia, dalla politica e dall'arte ma «costituisce per tutte queste [...] il respiro vivificante, l'atmosfera, nella quale soltanto possono sussistere ed agire [...], rappresenta lo spirito come un tratto della sua pura *funzione*, nel modo specifico delle sue ricerche e dei suoi postulati, del suo metodo, del suo puro procedimento conoscitivo»³. Il celebre motto del secolo (*Sapere aude!*) non ha solo un'importanza storica, perché diventa esercizio di critica. Lontano da banali attualizzazioni, esso può e deve orientare il nostro rapporto con l'Illuminismo, al punto da aprire «una via non solo di vederlo nelle sue vere forme, ma di liberare anche nuovamente le forze originarie che produssero e plasmarono quelle forme»⁴. Non si tratta, allora, di identificare rigide dottrine, astrattamente codificate, perché occorre ricostruire complessi tematici nei fili «non visti» o solo apparentemente slegati tra loro ma al centro di una ricostruzione articolata simile a quella dei «capolavori tessili, dove “un solo colpo di calcole muove mille fili, dove le spole scattano da una parte all'altra e i fili s'intessono non visti”»⁵.

Per tutto ciò, l'invito è allo studio dell'«azione drammatica» degli impulsi formativi e delle forze spirituali interne a quella filosofia con selezionati confronti critici tra apparenti esiti contraddittori e presunte soluzioni eclettiche di motivi eterogenei che invece assumono autentico «significato storico» se ricondotte a «un unico centro»:

² *PA*, p. 13.

³ *Ivi*, pp. 10-11. *Funzione e struttura* contrassegnano il concetto di conoscenza a partire dalla scoperta e dalla prima applicazione del principio di *inerzia*, come si sottolinea in *SF*, pp. 236 e sgg.

⁴ *PA*, p. 16.

⁵ *Ivi*, p. 13.

[...] Si trattò [...] di rendere palese il moto interno che vi si compie e, in certo qual modo, l'azione drammatica del suo pensiero. Il fascino più singolare e il vero valore sistematico della filosofia illuministica consistono in questo moto: nell'energia del pensiero che la fa precedere e nella posizione di pensiero che essa mette in tutti i suoi problemi singoli. Da questo punto di vista molte cose che devono apparire per chi ne consideri soltanto i risultati come contraddizioni inconciliabili o come misture puramente eclettiche di motivi di pensiero eterogenei, vengono a formare una unità. Le sue ansie e soluzioni, i suoi dubbi e le sue decisioni, la sua scepsti e la sua fede incrollabile vanno considerate e interpretate partendo da un unico centro, quando si voglia farne apparire il vero significato storico⁶.

Cassirer ha saputo tradurre in pratica storiografica l'esigenza di riportare i fatti alle corrispondenti energie creative, lontano dalla fissità delle loro determinazioni oggettive, ma senza rinunciare alla connessione unitaria di comprensione storica. Nel brano agisce una preoccupazione di tenuta di insieme del discorso storico-storiografico, un'esigenza sistematica («esprit systématique» che contrasta con l'«esprit de système»)⁷ delle forme dello spirito, necessaria per individuare un nucleo stabile e comune a tutti i fenomeni dello stesso ambito spirituale. Il momento analitico-ricostruttivo procede in sintonia con la ricomposizione dei nessi che legano le manifestazioni della storia culturale⁸.

⁶ Ivi, pp. 7-8.

⁷ Ivi, p. 10.

⁸ Perciò, non sembra del tutto condivisibile la pur stimolante considerazione di Foucault che, presentando ai lettori francesi la traduzione de *La filosofia dell'Illuminismo*, vedeva nell'«unità profonda del pensiero e del discorso» l'oggetto fondamentale di una storia ragionata, incapace, però, di oltrepassare i confini della riflessione e destinata, perciò, a restare, quindi, «muetta» (M. Foucault, *Une histoire restée muette*, in «La Quinzaine littéraire», n. 8 [1966], p. 3).

Compito dello storico è di accertare la «vera totalità» nell'«ordinata successione dei singoli elementi» e delle forze a loro immanenti, così definendo il suo stesso concetto «non già di un essere, ma di un *fare*»⁹. Per tale carattere «produttivo» l'Illuminismo non resta «impigliato nella cerchia del semplice pensiero», così da risultare inaccettabile la definizione di «filosofia della riflessione» di Hegel, più astratta e metafisica di quella emersa dalle pagine della *Fenomenologia dello spirito* in un quadro ricco di motivi che rafforzano le relazioni tra vita e «spontaneità del pensiero»¹⁰. Di un'epoca bisogna cogliere il continuo e mai dogmatico essere in divenire, la cui mèta è la costituzione di senso per un altro soggetto che elabora l'agire spirituale di ciò che ha ricevuto. Questo tema della continuità tra le età della storia moderna è già presente nella voce cassireriana «Enlightenment» dell'*Encyclopaedia of the Social Sciences* del 1931 (introdotta da Kristeller per sottolineare il termine *ad quem* della sua raccolta di saggi) in un contesto assai meno articolato, teso a privilegiare quel campo di «fatti sociali e storici»¹¹, a isolare temi e autori tra diritto, politica e religione che tende a emarginare il nesso filosofia-scienza della natura, dominante la monografia del 1932. In essa dell'Illuminismo l'Autore propone un'originale 'sistemazione' delle idee filosofiche a partire dalle documentate relazioni con le teorie e le dottrine della cultura storico-filosofica precedente. È una continuità che coinvolge l'Umanesimo e il Rinascimento, prospettando una conside-

⁹ PA, p. 32.

¹⁰ Ivi, p. 12.

¹¹ E. Cassirer, *Enlightenment* (1931), in *ECW* 17 (2004). Cfr. *UI*, pp. 343-359. In proposito, a giudizio di Piovani, Cassirer «soltanto in rari punti mostra l'unghia del leone, vogliamo dire la penna dell'autore di *Die Philosophie der Aufklärung*, pure degli stessi anni (1932), opera destinata a rimanere tra le massime testimonianze della storiografia filosofica del nostro tempo» (P. Piovani, *Scandagli critici*, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, presentazione di G. Galasso, Morano, Napoli 1986, p. 212).

razione storica ascensionale sia pure accidentata ma in fondo ottimistica, un processo migliorativo, proteso, nella sua linea principale (Cusano e Pico), verso Keplero e Newton, Galileo e Cartesio, i platonici di Cambridge e Newton fino all'apice teorico identificato con il criticismo kantiano. Ogni capitolo dell'opera, dopo aver documentato i motivi di continuità e di originalità della *filosofia* dell'Illuminismo, si conclude con una riflessione sul pensatore di Königsberg che ha assunto e rielaborato le posizioni del suo tempo, trasformandone, senza distruggerli, i centri di gravità. E l'ha fatto con il suo *idealismo trascendentale* che alla classificazione ontologica degli oggetti sostituisce la dinamica *funzionale*, il significato di unità dell'atto intellettuale di unificazione formatrice del molteplice empirico nella prospettiva di una filosofia della vita e dell'azione. In ciò sta il grande merito dell'autore delle tre *Critiche*, giacché «dopo [...] non può esistere più per noi un semplice ritorno ai quesiti e alle risposte della filosofia illuministica»¹². Ciò non confligge con la necessità storiografica di accertare i contributi specifici e originali che la filosofia illuministica ha offerto, contestando i sistemi metafisici di matrice cartesiana, fondati sulla dimostrazione e deduzione cui si oppone la *sistemazione* dell'esperienza, «l'ordine e la perfetta normalità di ciò che è effettivo»¹³.

La constatazione di questa fondamentale opposizione ispira la scelta cassireriana di avviare la ricostruzione della filosofia illuministica, trattando della «natura» e della sua «conoscenza»¹⁴ alla luce di riflessioni di metodo già presenti nell'*Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, eppure mutate dall'uso critico che il pensatore di Breslavia propone. La *natura* non significa più una determinata combinazione di oggetti, perché implica un mutato orizzonte

¹² PA, p. 15.

¹³ Ivi, pp. 25, 10, 24.

¹⁴ Ivi, pp. 63 e sgg.

spirituale che, citando D'Alembert, dilata gli orizzonti dei suoi interessi, «dai principi delle scienze profane ai fondamenti della rivelazione, dalla metafisica ai problemi fondamentali del gusto, dalla musica alla morale, dalle controversie scolastiche dei teologi alle questioni economiche, dal diritto naturale a quello positivo [...]»¹⁵.

Gli sviluppi della lezione kantiana dei maestri marburghesi¹⁶ maturavano in direzione di una maggiore integrazione tra scienze dello spirito e scienze della natura, sotto il segno di Dilthey e della sua eredità, in una fase storica che aveva oltrepassato il problema del riconoscimento delle *Geisteswissenschaften*, per porre il tema delle scienze della natura nell'età della loro massima affermazione soprattutto in ambito matematico e fisico. Il che ha motivato la scelta di Cassirer di trattare più di Illuminismo che di Settecento per intendere quanto la moderna storiografia sia debitrice del razionalismo illuministico che le ha sgombrato il terreno da pregiudizi antiscientifici.

Secolo della scienza della natura, quello dei Lumi si fa notare per il modo in cui rivive la cultura scientifica e filosofica precedente, dubitando e demolendo con la ragione, intesa non come «fisso *contenuto* di cognizioni, di principi, di verità, ma piuttosto come una *facoltà*, come una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione»¹⁷. Rifiutando ogni imposizione, la *raison* del secolo XVIII non è più, infatti, un insieme di idee innate originariamente possedute dall'uomo, perché mira ai

¹⁵ Ivi, p. 75. Sui motivi innovativi della monografia del 1932 che svincola l'Autore dalle precedenti esperienze dell'*Erkenntnisproblem* si veda P. Rossi, *La "rivalutazione" dell'Illuminismo e il problema del rapporto con lo storicismo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XII (1957), II, partic. pp. 158-159 e sgg.

¹⁶ Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 153, 155.

¹⁷ PA, p. 31.

fatti, ricomponendoli in unità. La moderna «logica dei fatti» sostituisce quella scolastica dei dogmi e quella cartesiana dei concetti, proponendo la nuova alleanza tra *spirito positivo* e *spirito razionale*¹⁸. La *ragione* diventa un punto di riferimento unitario, l'espressione di tutto ciò che il secolo XVIII vuole e realizza nei diversi campi del sapere con il metodo newtoniano che alla pura deduzione dei concetti¹⁹ preferisce l'analisi dei dati ricavati dall'osservazione e dall'esperienza, per mettere in rilievo la componente empiristica, negativamente valutata nell'*Erkenntnisproblem*. Qui la *filosofia* dell'Illuminismo, ridotta al suo aspetto gnoseologico, rischiava di essere presentata come la dissoluzione della problematica lockiana, secondo un modello interpretativo che rischiava di separare l'Illuminismo dal secolo XVII. È, invece, la stessa logica della modernità a rifiutare astratte periodizzazioni, favorendo la ricerca dei documentabili nessi tra razionalismo seicentesco e lumi della ragione. Se il motto *Hypotheses non fingo* è considerato il vessillo della battaglia antimetafisica, natura umana e natura del cosmo si incontrano: l'uomo non introduce ipotesi fantastiche ma ne segue il corso con il *calcolo* e la *misura*²⁰. Il metodo dell'«analisi», chiave di volta non solo delle scienze fisico-matematiche ma anche della psicologia e della sociologia, non è mai fine a se stesso ma mezzo per ricostruire razionalmente il molteplice dell'esperienza e ridurlo a unità. Così Newton può essere avvicinato all'astronomo e filosofo Keplero per aver tradotto l'osservazione in scoperta della legge della natura e a Galileo che con la dinamica aveva assicurato un fondamento universale alla fisica, ereditato, poi, dall'autore dei *Principi matematici della filosofia naturale*, coniugando il «metodo risolvente» con quello «componente», la legge del

¹⁸ Ivi, p. 25.

¹⁹ Ivi, pp. 29, 30; ma cfr. anche pp. 98, 99.

²⁰ Ivi, p. 73.

moto centrifugo con la libera caduta dei gravi sotto un punto di vista unico: la legge del moto planetario²¹.

Recettività del conoscere e metodo newtoniano di analisi dei fenomeni hanno fatto ripudiare ogni forma di trascendenza, per riconoscere il fondamento della conoscenza nella «natura delle cose» e teorizzare l'autonomia dello spirito. A quest'ultima corrisponde l'«autonomia della natura» che infrange l'antico vincolo tra religione e fisica, liberando l'indagine dell'origine del mondo dal racconto della *Genesis*, come documentano i pensatori del Seicento francese e anglosassone: Burnet con l'*Archeologia filosofica*, Buffon con una «storia fisica del mondo», nonché i successivi interventi di Voltaire contro la «fisica biblica», di Diderot, di Montesquieu e, soprattutto, di D'Alembert, il primo a teorizzare l'alleanza tra «sapienza della natura e scienze dello spirito»²². Seguace di Newton, il fondatore dell'*Enciclopedia* rinuncia a stabilire una formula metafisica e un ordine del mondo riferibile a Dio.

La nuova «tendenza ad assicurarsi della pienezza della realtà» non procede nella via dell'astratta razionalizzazione preconstituita ma nel riconoscibile ricongiungimento dell'uomo con la natura circostante attraverso lo strumento della ragione che è la sua *natura* costitutiva. Lo dimostrano le indagini di Condillac che spostano l'interesse dall'*essenza* delle cose alle relazioni tra universo naturale e mondo umano²³. Se il Seicento procede sulla via dell'astratta razionalità e della «verità eterna» assoluta, l'Illuminismo è, secondo la definizione di D'Alembert, l'epoca del filosofare inteso come ampliamento delle conoscenze. La sua sensibilità scientifica si traduce in ostilità verso il materialismo (di d'Holbach e Lamettrie, cultori della fisiologia, della chimica, della medicina e delle

²¹ Ivi, pp. 26-28.

²² Ivi, pp. 77, 78, 75.

²³ Ivi, pp. 151-153.

scienze della vita contro la ricerca dell'*essenza* della natura)²⁴ e il meccanicismo quali spiegazioni ultime del mondo naturale che dev'essere liberato dallo spiritualismo teologico e dal pericoloso dominio della superstizione.

Non solo, la *mentalità* autentica dell'Illuminismo provoca con Diderot un vero e proprio «mutamento del modo di pensare»²⁵. Al fatalismo, esito del materialismo, reagisce, giungendo ad avallare forme di panpsichismo *dinamico*. La sua *Interpretation de la nature* segna una svolta di metodo assai significativa: la caduta del primato della matematica, laddove tenti di trasformarsi in metafisica. È la crisi definitiva dell'analisi concettuale (con la relativa caduta delle classificazioni alla Linneo) nella moderna riflessione sulla natura attraverso il nesso tra effetti universali e particolari che prepara una «generale *teoria dell'evoluzione*»²⁶.

Il richiamo a Buffon è un punto di svolta di tutto il discorso, perché il moderno scienziato impegna la storia e la sua analogia con la natura per dare norma alla scienza naturale. Caduta definitivamente la conoscenza scolastica per *genere e differenza specifica*, si tratta di comprendere che la natura non è un grembo da cui ha origine lo spirito, perché essa è coinvolta nella comprensione dell'umano. In tutto ciò Cassirer ritrova le premesse del discorso che giunge al Kant dell'*Antropologia pragmatica* e della *Critica del Giudizio*, interrogantesi sul «posto dell'uomo nella natura», sull'«archeologia della natura» quale orizzonte teorico profondamente rinnovato, perché alla questione dell'*essere* privilegia l'individuazione del vitale in divenire²⁷.

²⁴ Ivi, pp. 101, 102.

²⁵ Ivi, p. 33.

²⁶ Ivi, p. 119, ma cfr. anche pp. 111-112, 115-117.

²⁷ Ivi, pp. 119, 120. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 85-110.

Irriducibile al dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, la vita non è pensiero, bensì manifestazione di «facoltà formative»²⁸. Qui cade il riferimento a Leibniz che continua e trasforma Cartesio e il suo dualismo metafisico, convinto di poter integrare la lettura meccanicistica dell'universo fisico con il nuovo pensiero monadico, puntando su un «universo [...] pluralistico» proprio attraverso la *monade*, «vivo centro dinamico [...]; la sua attività consiste nel passare sempre a nuovi stati e nello svilupparli da se stessa»²⁹. Se un dinamismo pervade tutta la realtà, il mondo che si genera dalle monadi non è compiuto una volta per tutte; la sua elevazione consiste nel perfezionamento costante grazie all'energia dell'attività spirituale. Nella lettura cassireriana il termine gioca un ruolo fondamentale nell'introduzione dei concetti di *individualità* e di *armonia*. Con nuovi principi logici si apriva la strada a intendere non solo meccanicamente ma organicamente l'universo in cui unità e molteplicità si condizionano e si presuppongono³⁰. L'individuo che per la logica analitica è un caso speciale dell'universale, in Leibniz conosce la sua ragion d'essere; è la totalità dell'universo colta nell'armonico vincolo di individualità e universalità. Il filosofo della *Monadologia* è l'auttore di Cassirer per quel principio di continuità «che significa unità *nella* pluralità, essere *nel* divenire, costanza *nel* mutamento»³¹. Lo scopo è di passare da una visione statica dell'universo alla concezione dinamica del mondo cui è destinata la filosofia successiva:

Leibniz tracciò la via a tutta la filosofia dell'illuminismo tedesco: egli vi determinò il vero concetto dell'essenza dell'illuminismo e ne delineò il programma teorico. Queste proposizioni rappresentano veramente un'«unità nella

²⁸ PA, pp. 121-122, 123.

²⁹ Ivi, pp. 52, 53.

³⁰ Ivi, pp. 56, 57.

³¹ Ivi, p. 53.

pluralità»: vi si racchiude infatti tutto ciò che l'illuminismo tedesco contiene in fatto di spunti originali nel campo della psicologia, della gnoseologia, dell'etica, dell'estetica, della filosofia della religione, e tutto ciò che esso doveva poi portare a piena maturazione³².

Non il principio di *verità* è condizione di *perfezione* ma il concetto di *sviluppo* armonico delle individualità. I nuovi interessi per i «fenomeni della vita» in Maupertuis, pur riducendo «spiritualismo» leibniziano a «un vago e indistinto ilozoismo», confermano la fine di ogni filosofia dell'*essere* e alimentano i moderni predicati della rappresentazione e della volontà nelle «determinazioni “psichiche” e “fisiche” del concetto di materia»³³. Il problema della realtà esterna si impone nello studio sull'origine del linguaggio quale segno e raccolta di impressioni sensibili che fanno esistenza con conclusioni di tono scetticeggiante, conseguenza dell'interpretazione nominalistica. Cassirer giudica rilevante in Maupertuis la presenza di Leibniz per la fondazione di una scienza naturale descrittiva, sposando il principio newtoniano della gravitazione universale con l'organicismo indotto dalla monadologia, da una ricerca delle ragioni interne ai fenomeni nel mondo unito dai plurimi centri di forza attivi, aperti costitutivamente al futuro³⁴. Se la fisica cartesiana si perde nell'analisi del concetto di *grandezza* in base ad una misura quantitativa, i caratteri del nuovo calcolo leibniziano sono *simbolici*. In proposito, non è da trascurare nella «pratica» storiografica cassireriana degli anni Venti e Trenta del Novecento l'influenza dello studio sulle «forme simboliche» interno al clima del dibattito sullo storicismo tedesco (*Der Historismus und seine Probleme* di Troeltsch è del

³² Ivi, p. 176.

³³ Ivi, pp. 131, 132.

³⁴ Ivi, pp. 56, 57.

1922) e sui temi dell'iconologia, sollecitati dalle relazioni con Warburg negli anni della cattedra ad Amburgo (1919-1933)³⁵.

Concependo un universo simbolico e non fisico in cui l'uomo conosce se stesso, Cassirer teorizzava un primato del *significato* e dell'*espressione*. Nel volume terzo della *Filosofia delle forme simboliche* aveva proposto un denso studio sulla percezione e i fenomeni espressivi, riconoscendo il ruolo attivo della «coscienza percettiva». Questa, per impulso di Dilthey, implicava un primato delle «forme di espressione attive» che riportava a Leibniz, per quel «concetto [...] dell'unità della coscienza come unità dell'appercezione»³⁶. La teoria dell'espressione risultava, allora, rilevante per il progetto di estensione della funzione simbolica della coscienza a tutti i prodotti della cultura spirituale. L'oggetto culturale non è il dato fisso delle scienze della natura ma la *forma (simbolica)* di esperienze cui contribuiscono tutte le energie creative dello spirito. La coscienza-monade attraverso il simbolo può in potenza contenere tutto, può legare i diversi contenuti in una forma sempre più libera dall'immediata costrizione sensibile. Con riferimento non già alle *res* ma alla loro rappresentazione si costituiscono le diverse formazioni simboliche. Non si tratta di un rapporto tra cose né tra un interno e un esterno ipostatizzati ma della correlazione tra l'unità della coscienza rappresentativa e i contenuti rappresentati. Non solo, la formulazione del concetto di

³⁵ Cfr. qui *supra*, cap. I.

³⁶ PSF, vol. III, t. 1, pp. 78 e sgg., 42. A integrazione di questo volume e, tuttavia, con autonome tesi («sul valore simbolico della percezione») si leggano le pagine manoscritte su «Presentazione e rappresentazione» (Gen. Mss. 98, Series I, Box 23, Folder 425 in Yale University Library), edite e tradotte da G. Raio (con trascrizione e traduzione italiana a fronte) in «Cassirer Studies», IV (2023). In questa rivista sono stati già pubblicati i testi manoscritti della metà degli anni Trenta su *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion / Sull'oggettività della funzione espressiva* (a cura di G. Raio e C. Metta, in «Cassirer Studies», IX-X [2016-2017], pp. 29-391) e *Vorarbeiten: Ausdrucksfunktion / Studi preparatori: Funzione espressiva* (a cura di G. Raio e C. Metta, ivi, XI-XII [2018-2019], pp. 29-281).

«pregnanza simbolica» riproduce un'espressione leibniziana («*praegnans futuri*») che privilegia l'avvenire, il suo essere *nel* presente come sua qualità irriducibile³⁷.

Nel moderno il valore della conoscenza non è tanto nei nuovi *contenuti* di coscienza quanto nella *funzione* da essi svolta in relazione alla coscienza che lo spirito umano ha di sé. Da qui l'invito a spostare il discorso sulla psicologia (che apre il capitolo III de *La filosofia dell'Illuminismo*) quale «critica gnoseologica» e moderna «scienza analitica dell'anima» che nel secolo XVIII abbandona ogni residuale riferimento al mondo extrasensibile (come in Malebranche) e avvia il processo di «secolarizzazione» del conoscere³⁸. Prima della crisi (con Hume) del valore universale del nesso causale e il passaggio dall'antica metafisica dell'anima alla sua *storia naturale*, cade nella psicologia francese la distanza tra esperienza interna ed esterna, tra sensazione e riflessione. Essa perde la sua tradizionale autonomia, giacché il suo uso non può prescindere dalla conoscenza delle cose fisiche, dal *corpo*³⁹. Queste argomentazioni di segno empiristico saranno accolte con rilevanti conseguenze non metafisiche, da Condillac e dal Diderot della *Lettera sui ciechi*, convinto del valore relativo di ogni senso e della corrispondenza di ogni momento di vita spirituale alla relativa costituzione organica del soggetto⁴⁰.

La psicologia di Condillac – che sviluppa Locke e il suo metodo di scomposizione, accentuandone i motivi di riferimento all'esperienza – assurge a esemplarità di applicazione del metodo analitico allo studio dei fenomeni interni. Si tratta di seguire il divenire degli atti psichici ricondotti alla realtà del corpo e alla sensazione, in particolare di ricostruire l'unità

³⁷ *PSF*, vol. III, t. 1, pp. 270-271.

³⁸ *PA*, pp. 141-142, 143.

³⁹ *Ivi*, pp. 144-145.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 169-171.

della persona come unità dell'essere senziente⁴¹. Abbandonata ogni diretta o indiretta mediazione ultrasensibile sulla quale il razionalismo seicentesco aveva fondato la propria certezza epistemologica, la *filosofia* dell'Illuminismo vuole spiegare la conoscenza nelle sue condizioni di possibilità, partendo dalle «impressioni dei sensi» che, tuttavia, non possono giustificare un processo autonomo e indipendente dalla sfera del nostro io. A garantire l'esistenza di cose esterne dev'essere introdotto lo spazio che è l'insieme delle rappresentazioni, l'espressione di un processo in cui si svolge la conoscenza sensibile, irriducibile alla singola percezione e risolta nella relazione dei diversi dati, comprensibili solo dall'analisi psicologica.

Con la *Nuova teoria della visione* di Berkeley la costruzione di un mondo ideale su semplici sensazioni ha avuto il merito, secondo Cassirer, di aver spostato il baricentro della conoscenza. Dalla prospettiva della sola *sensazione* (Condillac), ancora garantita dall'«idea» di spazio, si giunge a quella del *giudizio*, a un aggregato di percezioni che hanno un nuovo contenuto, irriducibile alla sensazione, perché diventano «attività della *rappresentazione*»⁴². Anche in tale contesto, non limitato alla gnoseologia, ritorna il contributo che Leibniz e la sua eredità hanno assicurato alla psicologia, diventando l'avvio di un «nuovo orientamento spirituale», fondato sui concetti di «armonia» e di «evoluzione»⁴³. Dal filosofo della monade prende le mosse la «psicologia funzionale» di Wolff che, sistematizza la propria fonte, per concepire le varie facoltà come manifestazioni diverse di una stessa attività spirituale e affermare in ogni campo del sapere la contrapposizione tra meccanicismo e organicismo, tra il principio di identità e quello di continuità nel divenire⁴⁴. Il compito della psicologia

⁴¹ Ivi, pp. 147-148.

⁴² Ivi, pp. 159-161, 162.

⁴³ Ivi, pp. 57, 59.

⁴⁴ Ivi, pp. 58-59.

e della teoria della conoscenza è di ricercare le forze formatrici dell'unità leibniziana, indicarle nella loro struttura specifica come una 'struttura' della percezione. Tramontato lo studio delle *essenze* e messa in crisi la teoria seicentesca degli *affetti*, il pensiero moderno si sofferma sulla concatenazione dei loro effetti, alla luce della teorizzata connessione e unità dei fenomeni corporali e psichici⁴⁵. L'Illuminismo oltrepassa ogni considerazione negativa, per puntare con Voltaire, Helvétius e Diderot al potenziamento delle *affezioni* con influssi decisivi non solo nel campo della conoscenza e della psicologia ma anche della politica, della religione, della storia e dell'estetica⁴⁶.

2. Con analisi particolareggiate Cassirer mostra quanto e come la nuova *filosofia* dell'Illuminismo abbia mutato l'orientamento intellettualistico dell'estetica seicentesca. Sintomatica l'efficacia di Hume che all'intelletto, soggetto all'errore, ha contrapposto il valore del *sentimento* e su di esso ha fondato il gusto senza dipendere da altra facoltà. Nel «secolo della critica» la riflessione sui contenuti spirituali si unisce a quella sul «chiaroscuro del "sentimento" e del "gusto"», dando con ciò tono alla polemica contro l'astratto universale del classicismo⁴⁷. Se il giudizio di valore estetico è funzionale solo all'attività del soggetto, non resta, tuttavia, inesplorata la questione della necessaria universalità, messa in crisi dalla riduzione della spiegazione del bello in senso empirico. Nasce, così, la «conquista» illuministica dell'autonomia del bello preclusa al classicismo e all'insufficiente empirismo moderno⁴⁸. In particolare, se con Diderot siamo alle soglie di una «svolta verso il soggettivismo» con la scoperta di una «normatività

⁴⁵ Ivi, p. 103.

⁴⁶ Ivi, pp. 153, 156-157.

⁴⁷ Ivi, pp. 379, 380; cfr. anche pp. 383, 384.

⁴⁸ Ivi, pp. 421-426.

della coscienza estetica», con Dubos che segue a Bouhours e alla sua contrapposizione tra spirito di giustezza (di Boileau) ed *esprit de finesse* di origine pascaliana⁴⁹, si giunge alla «prima estetica del sentimentalismo». Questa pone al centro il tema dell'«osservazione di sé» lontano dalle premesse razionali (cartesiane) e fa tesoro delle riserve dello scetticismo contemporaneo (Hume), per liberare da norme astratte e universali la sfera del sentimento e delle relazioni implicite in esso⁵⁰.

Il rappresentante più significativo dell'estetica illuministica è Shaftesbury che ha spostato il centro dell'interesse dall'opera d'arte all'artefice, partendo dalla sua interiorità. Egli ha sviluppato l'originale traccia neoplatonica della scuola di Cambridge di natura prevalentemente etico-religiosa, formulando una concezione generale della forma estetica e una teoria del genio creatore, lontano dagli ambiti tradizionali della pura sensazione. Il conte e filosofo inglese non si arresta all'esteriorità delle cose per *imitazione*; si allontana dalla dimensione psicologica per fare ricorso a un'intenzione estetica come *forza formatrice interiore* e privilegiare l'atto della produzione: la centralità del genio artistico nutrita di corposi riferimenti alla letteratura inglese da Milton a Young⁵¹. Il fine dell'arte è in sé, nell'atto del suo agire e del suo formare, lontano da ogni gerarchia astratta di valori che pure le «nature plastiche» implicano. In Shaftesbury il bello non è né un'idea innata né derivata dall'esperienza, perché implica «la risposta al quesito riguardante la vera costituzione della vita, la legge che governa l'edificio del nostro cosmo interiore, spirituale, personale»⁵². Il rifiuto delle regole rigide e astratte, condiviso con Dubos, sostiene le ragioni della creazione artistica sottratte alla dinamica della sofferenza e della commiserazione,

⁴⁹ Ivi, pp. 407, 409, 410-411.

⁵⁰ Ivi, pp. 414, 415, 417-420.

⁵¹ Ivi, pp. 429, 431-433, 437.

⁵² Ivi, p. 428.

per puntare a un'intuizione creatrice e libera, a un «piacere disinteressato», garanzia dell'autonomia del bello e dell'espressione dell'artista, esito di una normatività interiore che dà originalità all'opera d'arte⁵³. È quest'ultima a sintonizzarsi con la svolta del criticismo kantiano e con la centralità della «“soggettività” estetica», introdotta dal «sublime» a segnare il superamento definitivo dell'estetica classicistica e la partecipazione alla moderna teoria dell'individualità⁵⁴.

[...] Shaftesbury creò un centro filosofico fisso per la futura evoluzione della questione del genio: e le tracciò un certo indirizzo che fu seguito chiaramente da allora in poi dai veri fondatori dell'estetica *sistematica* [...]. Di qui parte una via diretta verso i problemi fondamentali della storia dello spirito tedesco nel secolo XVIII: verso la «Drammaturgia Amburghese» del Lessing, verso la «Critica del giudizio» del Kant⁵⁵.

Con questo mutamento di prospettiva che Cassirer, d'intesa con Dilthey, riconosce nel «nuovo sentimento della natura»⁵⁶ le ragioni dell'abbandono di ogni «meccanica capacità combinatoria» si identificano con la rinuncia alla fissità dello schema classicistico a favore della varietà dei fenomeni artistici nel passaggio dalla *formula* alla conoscenza della «vera *forma* del fatto artistico», del processo della creazione estetica⁵⁷. Tutto ciò comportava la messa in crisi di ogni prospettiva empiristica e il superamento dell'intellettualismo wolffiano con Baumgarten che elevò il sensibile a dignità del sapere,

⁵³ Ivi, pp. 440-442, 444, 445-446.

⁵⁴ Ivi, pp. 447, 451.

⁵⁵ Ivi, p. 435.

⁵⁶ Ivi, pp. 126, 127.

⁵⁷ Ivi, p. 407.

promuovendo «una nuova sintesi produttiva di “ragione” e “sensualità”»⁵⁸.

Il quadro affascinante dello spirito europeo e della sua circolazione, dapprima in Francia e in Germania, si alimentava dello studio sulla realtà sociale, oggetto di interesse nei pensatori eredi di Hobbes e della sua concezione dello Stato, fondata sul metodo causale e sulla *socialitas* quale corpo artificiale. Con Montesquieu quest'ultima conosce la significativa trasformazione che le assicura l'idea di *forza*, distintiva delle diverse forme di governo, riportate a un quadro universale tipico della «mentalità» illuministica. *L'esprit* delle leggi si raggiunge con l'analisi della molteplicità e in un'unità di caratteri costitutivi della vita di quell'*esprit* e della volontà comune. In tal senso il Montesquieu chiamò le leggi rapporti necessari, fondati sulla natura delle cose che è ricerca di un «equilibrio *statico*», tradotto, poi, da Voltaire in un «nuovo progetto metodico» di messa in relazione del razionale con lo storico⁵⁹.

Gli sviluppi di tali argomentazioni stanno nei temi e nei problemi che consolidano nell'Illuminismo «l'idea di contratto e il metodo delle scienze sociali»⁶⁰. Fedele al suo impianto interpretativo, Cassirer parte dai contributi della logica moderna, dalla definizione causale (Hobbes) e dalle leggi galileiane del moto, per riconoscerne le conseguenze sul piano della teoria politica. Questa è contrassegnata dal progressivo affermarsi dell'idea di comunità, creata dal «contratto» quale patto di subordinazione per passare dal naturale al civile, eliminando ogni pretesa di ricostruzione empirica della vita in società, prodotto artificiale ma necessario dello sviluppo razionale e morale dell'uomo. Al tema l'interprete dedica il capitolo VI della sua opera, sottolineando la nascita di una nuova 'logica', tesa a riconoscere la formazione del *pactum subjectionis* che

⁵⁸ Ivi, p. 483.

⁵⁹ Ivi, pp. 41, 281.

⁶⁰ Ivi, pp. 350 e sgg.

presuppone un potere sovrano assoluto. Occorre non arrestarsi al patto empirico, ma considerarlo razionale e morale, al punto che chi lo rispetta obbedisce a se stesso e inaugura l'intesa tra pensiero e vita etico-politica. Qui Cassirer riconosce l'interna coerenza delle riflessioni rousseauiane, concordando con quegli studiosi (Lanson, Hubert e Schinz) che l'avevano sostenuta contro le unilaterali ricostruzioni tese a privilegiare la prospettiva libertaria dei *Discorsi* o la dimensione antiliberal e statalistica del *Contratto* (Morley, Faguet, Ducros e Champion). Per il filosofo di Breslavia sono due i motivi di coerenza interna dell'opera del pensatore francese: da un lato, l'unità di vita e pensiero secondo un modello di chiara ispirazione diltheyana; dall'altro la critica ai concetti politico-filosofici contemporanei, affidata al primato del metodo sui fatti⁶¹.

L'ordine e la ragione non sono regole *a priori* dei fenomeni, anticipati nel concetto ma scoperti nei fatti stessi, nella forma del loro legame interiore, liberata da vincoli trascendenti. Solo così si concretizza l'autentico significato dell'esistenza umana, costitutivamente etica, come mostra l'impegno del ginevrino a spingere il problema stesso della teodicea oltre «la cerchia della metafisica e lo collocò al centro dell'etica e della politica»⁶². La complessità della tematica si risolve in una riformulazione del tradizionale problema in essa presente circa la natura della legge, se cioè essa debba essere intesa come *ratio* o come *voluntas*. Questi due motivi da Cassirer non sono collocati sullo stesso piano, perché la legalità è giudicata condizione dell'attuarsi stesso della volontà. Rousseau non è un anarchico, perché concepisce la forma più alta di libertà come libertà nella legge, come l'interprete aveva già avvertito in un'autonoma riflessione del 1910⁶³.

⁶¹ Ivi, pp. 358-362.

⁶² Ivi, p. 223.

⁶³ *FF* è rilevante anche per il denso quadro storico-filosofico che dedica all'Illuminismo. Cfr. G. Gigliotti, *Libertà e forma. Ernst Cassirer interprete*

Il trionfo della necessità razionale della *lex* fa dell'autore del *Contrat social* un kantiano *tout court*. Solo il filosofo di Königsberg lo ha veramente compreso: il nesso profondo che lega la filosofia politica di entrambi è dato dal primato della legge. La «volontà generale» realizza la libertà nello Stato, perché l'individuo ha anteriormente riconosciuto la *lex*⁶⁴. Il primato e l'autonomia della volontà morale si raggiungono solo con il vincolo della legge in quanto interiore necessità della *voluntas*, non coercizione esteriore ma obbligo contro quella mancanza di «energia morale» del proprio tempo⁶⁵.

Liquidato come residuo della psicologia illuministica il rapporto tra «volontà generale» e «volontà di tutti», Cassirer concentra l'attenzione anche sulla volontà morale che prelude all'etica di Kant. Scopo dell'interprete è sostenere, contro le critiche di matrice hegeliana, il fondamentale ruolo politico svolto dalla libertà intesa in senso trascendentale, quale espressione di una legge interna riconosciuta dagli individui come condizione del loro perfezionamento morale. Le idee di eguaglianza di fronte alla legge e della libertà garantita dal diritto sono il prodotto di una pedagogia il cui principio informatore coincide con l'imperativo che emana dalla necessità razionale della legge.

Il filosofo delle *Critiche* ha trasferito sul piano morale il principio (sostenuto per la prima volta dal filosofo ginevrino) secondo cui la legge è autodeterminazione razionale. La dimensione autonoma e universale della volontà impegna a interrogarsi sull'orientamento della cultura, a cercare una garanzia etica, per intenderla kantianamente come «compito infinito» che l'uomo deve asintoticamente realizzare: «È giocoforza affrontare la fondamentale questione etica contenuta nel concetto stesso di cultura. La filosofia della cultura può

di Kant, in «Cultura e Scuola», XVIII (1979), 72, pp. 88-109.

⁶⁴ *PA*, pp. 365-366

⁶⁵ *Ivi*, p. 373.

essere detta uno studio delle forme; ma queste forme non possono venir comprese se non connettendole ad una mèta comune»⁶⁶. E questa mèta è la libertà umana, non quella che coincide con la necessità del sistema hegeliano; è la libertà che prescinde da ogni deduzione logica dei diversi gradi della cultura per qualificarsi come suo inesauribile e vivente *telos*.

I problemi della cultura assumono una nuova configurazione nell'orizzonte trascendentalistico, giacché l'originalità della critica della ragione non consiste nell'aver trovato un nuovo principio fondamentale ma nell'aver indicato una diversa sfera di considerazioni sulla religione e la storia, sulla politica e l'arte che rendono il «clima d'opinione» dell'età dei Lumi, come Cassirer riconosce anche in mature ricerche dedicate a Rousseau, Kant e Goethe:

I due saggi in questo piccolo libro – si legge nella presentazione della monografia su *Rousseau, Kant, Goethe* – trattano differenti soggetti, ma hanno un tema in comune. Essi cercano di illustrare, da diverse prospettive, la cultura del XVIII secolo e il «clima di opinione», per usare il termine di Whitehead, dal quale sorse questa cultura. Io ho trattato questo argomento in modo più approfondito nel mio libro *La filosofia dell'illuminismo*⁶⁷.

⁶⁶ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 89. Cfr. K. Mark Wogan-E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. D'Atri, Unicopli, Milano 2001. Sul tema, dopo S. Ferretti (*Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg, Cassirer, Panofsky*, cit.) e M. Martirano (*Scienze della cultura e storiografia filosofica*, cit., pp. 418, 419), utili indagini si raccolgono nelle pagine su *Philosophy and Iconology* e *Theory of Figuration*, rispettivamente in «Cassirer Studies», I (2008), pp. 59 e sgg. e, ivi, II (2009), pp. 65 e sgg.

⁶⁷ RKG, p. XVII. Dopo G. Raio (*La colomba leggera e il segnavia. Nota sul problema dell'Illuminismo nel Cassirer postumo*, in «Studi filosofici», XXVIII [2005], partic. pp. 233 e sgg.), cfr. I. Randazzo, *Illuminismo e storia in Ernst Cassirer*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 118 e nota.

La critica kantiana e, in particolare, quella del giudizio rappresenta il primo ampliamento della *Kritik der reinen Vernunft*. Il principio fondamentale del criticismo (il primato della *funzione* rispetto all'*oggetto*) può essere esteso al nuovo campo di una «critica della civiltà»⁶⁸ che a ogni prodotto non applica l'analisi della pura forma conoscitiva ma in esso coglie l'azione spirituale. Favorisce, cioè, la comprensione del mondo umano quale realtà intersoggettiva, un connesso mondo di significati in cui i soggetti operano e si riconoscono, comprendendo la totalità delle forme in cui si realizzano le azioni. In ciò risiede la novità di Rousseau, avverso alla concezione illuministica di una *societas* storica elevata a categoria di comunità, fondata su un ottimismo (Diderot) e una fiducia in un'originaria socievoluzione, coerente con lo «spirito sociale» del tempo e l'ideale enciclopedico del «sapere come funzione sociale»⁶⁹. Dalla messa in questione di ogni automatica equiparazione di *societas* a *communitas* nasce la fondazione di uno Stato che prescrive l'eguaglianza giuridica e morale dei cittadini e la conformità dei fatti all'universale dominio della legge. Cassirer sviluppa queste considerazioni e le estende a tutto il pensiero del ginevrino cui è attribuito un ideale cosmopolitico di società simile a quello di Kant. Se la società ha un significato razionale solo in quanto realizza l'imperativo della legge, essa dovrà tendere a una forma universale in cui la particolarità degli Stati sia superata. In Rousseau non si dà la contrapposizione tra individuo e Stato né l'atomismo utilitaristico degli Illuministi né l'esaltazione della potenza statale, posizioni che implicano una profonda frattura tra soggetto *proprio* e *comune* della *summa potestas* (per dirla in termini groziani). Più che rinnegare la cultura, la scienza e la vita civile Rousseau tende a rinnovarle eticamente per mezzo dello Stato. Senza uscire dall'Illuminismo, egli ne ha spostato il centro di gravità verso l'elevazione

⁶⁸ *PSF*, vol. I, p. 12.

⁶⁹ *PA*, pp. 370-371, 372.

etica dell'umanità, aprendo, così, la via a Kant, alle soluzioni del rapporto tra natura e cultura nella riflessione filosofica⁷⁰. Anche il dissenso del ginevrino dagli Enciclopedisti nasce dalla rottura con il presunto primato della ragione teoretica a vantaggio del *sentimento* come esperienza morale. Il contrasto non è imputabile a ragioni o fattori logici esteriori ma a energie spirituali, irriducibili al dissidio tra ragione e volontà, vita intellettuale e moralità⁷¹.

La negazione che Cassirer fa delle componenti «romantiche» dell'autore dell'*Émile* è certo segnata dall'intenzione teorica e storiografica di togliere dal suo anti-Illuminismo i motivi che potrebbero astrarlo dal proprio tempo. In esso Rousseau non può non apparire come il preparatore di Kant che ha trasferito sul piano morale il principio secondo cui la legge è autodeterminazione razionale. Nella descrizione dello *stato naturale* come in quella del *contratto sociale* la categoria di evoluzione non viene intesa in senso storico quanto in senso metodico. Nella prefazione al *Discorso* si legge che la condizione naturale designa uno stato di cose che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà mai; resta, tuttavia, la necessità di elaborare il concetto di tale condizione per trarne il criterio adeguato alla comprensione del presente⁷².

Anche alla luce di questa pedagogia attiva nasce la consapevolezza teorica e storiografica della rilevante funzione da attribuire al pensiero religioso illuministico con dispute provocate non più da singoli dogmi ma dalla delicata questione della «certezza religiosa»⁷³. In proposito, Cassirer non esita a considerare l'Illuminismo erede dell'Umanesimo, richiamando note tesi della monografia su *Individuo e cosmo nella*

⁷⁰ Ivi, pp. 377-378. Ma si veda anche il saggio contemporaneo *PJJR* alla monografia del 1932.

⁷¹ *PA*, pp. 376-378.

⁷² Ivi, pp. 374-376.

⁷³ Ivi, pp. 191-193, 194.

filosofia del Rinascimento quale *renovatio* della religione da considerare nell'insieme delle espressioni di quell'ideale da preservare che è l'*humanitas* in Cusano come in Ficino e Pico della Mirandola.

Nel secolo XVIII anche alla luce degli sviluppi della critica biblica la *neologia* di Semler – tesa a irrigidire il confronto tra religione naturale e rivelazione a vantaggio della prima – è in polemica contro l'ortodossia. All'autonomia della ragione oppone la ricerca dei contenuti di fede, partendo dalle esperienze interiori:

La «neologia», così com'era insegnata dai Semler, Sack, Spalding, Jerusalem, ecc. [...] non ricorre più alla ragione come all'appoggio e alla prova formale di un contenuto di fede dato e accertato da altre fonti; ma vuole tracciare per suo mezzo precisamente la determinazione di questo contenuto. [...] Alla dimostrazione in senso ristretto, alla vera prova sillogistica si contrappone sempre più la pura prova empirica, la quale però a sua volta non cerca il fondamento nei singoli fatti storici, ma in certezze meramente interiori⁷⁴.

Ritorna, altresì, la questione del primato dell'ideale logico della 'chiarezza' sui misteri della fede nella forma complessa che investe la natura umana comprensibile solo attraverso la scoperta dell'impossibilità di essere sostenuta dal peccato originale. Quest'ultimo, fortemente attenuato nell'umanesimo rispetto alla tradizione agostiniana e riformata⁷⁵, diventa con Pascal e il suo modello di uomo tra l'essere trascendente e il nulla⁷⁶, il bersaglio polemico da Hume a Rousseau fino a Voltaire, pur contrario all'ottimismo della metafisica e impegnato a rielaborare le contestate argomentazioni pascaliane in direzione della

⁷⁴ Ivi, pp. 248, 249.

⁷⁵ Ivi, pp. 194-198.

⁷⁶ Ivi, pp. 202-205.

teodicea e della giustificazione del male morale⁷⁷. In proposito Cassirer indica il prevalere di una tendenza tutta illuministica ad abbandonare i vecchi sistemi metafisici, perché la fonte non è più Dio ma la ragione dell'uomo, come prova la riconciliazione del predestinazionismo con l'umanesimo a favore della religione della libertà. Lo testimonia Diderot che critica non la scarsa religiosità degli uomini ma la superstizione, oggetto delle celebri invettive di Voltaire e d'Holbach⁷⁸. Quello che gli illuministi temono non è l'ignoranza, ma la contaminazione delle umane capacità razionali con conseguenze sulla scienza e la fede. In proposito il pensatore privilegiato è Pierre Bayle per la scepsi esercitata contro l'apologetica religiosa e l'idolatria⁷⁹ al centro dell'articolo dedicato da Diderot al pirronismo e alla teoria dell'errore che il fondatore dell'*Enciclopedia* mutua da Cartesio per il richiamo alla responsabilità dell'atto libero della volontà⁸⁰. Anche la *tolleranza* non è indifferenza ma esprime un vero e proprio *ethos* religioso, invocando la libertà interiore di ogni uomo. Qui Cassirer nota la presenza di un'originale tendenza non prevalente nell'Illuminismo, quella contraria al puro intellettualismo dominante. L'emancipazione della religione dai concetti assume carattere sociale e culturale indipendente da tutti i riti e i contrasti della fede. Anche in questo caso è sensibile l'eredità dell'ideale cusaniano della pace della fede esteso ai popoli dell'Oriente con l'esempio dei Persiani scelto da Voltaire per dimostrare l'indipendenza della religione da particolari concezioni della fede e accedere al contenuto universale della religione dell'umanità, come si legge nel *Traité de la tolerance* non distante dalle *Pensées philosophiques* di Diderot⁸¹. Questo delle insufficienze intellettualistiche della religione è la caratte-

⁷⁷ Ivi, pp. 205-207, 209-210.

⁷⁸ Ivi, p. 229 ma anche pp. 341-343.

⁷⁹ Ivi, pp. 228-229.

⁸⁰ Ivi, p. 230.

⁸¹ Ivi, pp. 233-235.

ristica del secolo nuovo che attesta la superiorità della «religione naturale» sulla «positiva». Secondo una motivazione che ancora riporta all'autore del *Dictionnaire historique et critique* la tesi comune che riduce la religiosità ai principi razionali del deismo (accuratamente esaminato nelle posizioni di Toland, erede di Locke e di Tindal) è invito indiretto ma efficace a spostare l'interesse dalla vita intellettuale a quella pratica⁸².

A scardinare il deismo fu soprattutto Hume che ne mise in crisi il presupposto fondamentale, identificato nella 'fede' in una *natura* umana certa e sempre uguale a se stessa. L'*uniformità* regge solo per la fiducia nella natura che il filosofo scozzese accoglie, spogliandola di tutte le credenze trascendenti. Non più fede ma relatività e positività nella religione e nella scienza che derivano dalle fonti soggettive della conoscenza in quanto autentiche manifestazioni della natura umana. La lezione della *Storia naturale della religione* contribuiva all'espressione di una motivazione antropologica, enfatizzando l'elemento fantastico dell'esperienza religiosa originaria (i poteri degli istinti, della fantasia e delle passioni come il timore e l'adulazione), alternativi a presunte certezze trascendenti e al primato dei fondamenti logici del deismo⁸³. Quella *Storia* indica la via della netta separazione tra esperienza e ragione alla luce dei presupposti dello scetticismo e, insieme, la consapevolezza della loro possibile conciliazione. Perciò Cassirer insiste molto sullo sforzo illuministico di riempire di contenuti l'astratto concetto della *religione naturale* con determinati contenuti, quelli della storia che aiuta a capire la «vita reale della religione»⁸⁴.

Svincolato dal dominio della metafisica e dal teologico, privo di tutte le credenze trascendenti della *religio* tradizionale, il nuovo *ethos* religioso è affermazione di una tendenza

⁸² Ivi, pp. 242, 245-246.

⁸³ Ivi, pp. 96-97, 251-254.

⁸⁴ Ivi, p. 256.

contraria al puro intellettualismo, per realizzare la moderna sintesi di *razionale e storico*.

L'idea ancora dominante e, a quanto sembra, inestirpabile che il secolo XVIII sia stato di fronte al mondo storico privo di comprensione, che la sua mentalità sia stata semplicemente antistorica, la si può confutare decisamente con una sola occhiata all'evoluzione dei problemi religiosi. Infatti il mutamento interiore che qui ha inizio è condizionato dal fatto che la religione si divincola dal dominio del pensiero metafisico e teologico e si crea una nuova misura, una nuova norma di giudizio. Questa norma non è semplice: è invece basata su due elementi diversi uno dall'altro che essa unisce e cerca di mettere d'accordo fra loro. Essa rappresenta una sintesi di spirito razionale e spirito storico. La ragione è messa in relazione con la storia, la storia con la ragione: e con questo reciproco rapporto si acquista una nuova concezione religiosa e un nuovo ideale religioso della conoscenza. Ragione e storia vengono distinte chiaramente e tenute una contro l'altra in quella continua tensione, sulla quale si fonda tutto l'intimo movimento del pensiero religioso nel secolo XVIII⁸⁵.

La giustificazione della religione e della sua «ragionevolezza» non è né ricercata in un essere fuori del tempo né riferita alla sola sfera delle verità contingenti, perché è la rappresentazione dell'infinito nel finito, del razionale nel divenire temporale⁸⁶. Cassirer parte da una ricognizione dei problemi fondamentali della moderna critica biblica da Spinoza a Richard Simon, per documentare il progressivo e netto rifiuto del principio dell'ispirazione in Diderot lettore di Spinoza come Lessing, uno dei grandi *auttori* di Cassirer che lo elegge a protagonista del vero superamento del filosofo olandese nel

⁸⁵ Ivi, p. 257.

⁸⁶ Ivi, p. 273.

secolo XVIII. Se l'autore del *Trattato teologico-politico* mette in crisi l'assoluto valore della rivelazione penetrando nella sua storia, Lessing vuole compiere la stessa operazione ma per il salvataggio di una religione che comprenda la totalità delle esperienze storiche in cui non si perda alcun particolare. Lontano da scopi di critica o di ermeneutica biblica, la storicità della religione viene sostenuta per giungere al significato della religione quale divino piano pedagogico (*l'Educazione del genere umano*) che trasferisce il concetto leibniziano di teodicea sul piano della storia. Contro il «neologismo» e il razionalismo scolastico l'autore del *Lacoonte* non abbandona la 'ragionevolezza' ma la riferisce alla sfera delle verità contingenti e delle sue origini prima della formazione della morale e dei costumi, degli articoli di fede e delle leggi:

La religione non appartiene, secondo Lessing né alla sfera di necessario e dell'eterno né a quella delle cose meramente fortuite e temporali. È l'uno e l'altro insieme; è la rappresentazione dell'infinito nel finito, del razionale ed eterno nel divenire temporale. Con questo pensiero [...] il Lessing sta però già alla svolta della vera e propria filosofia illuministica. Né il «neologismo» teologico né il razionalismo scolastico furono in grado di seguirlo per questa strada. L'uno e l'altro pensano la «ragione» nel senso di «identità analitica»; per l'uno e per l'altro la sua unità e la sua verità sono fondate sulla sua uniformità e non possono reggersi senza questa [...]. Il Lessing però non conosce più una «ragione» siffatta [...], ma a quel concetto analitico della ragione egli sostituisce il suo concetto sintetico, alla sua concezione statica la concezione dinamica⁸⁷.

Così nell'Illuminismo matura una nuova sintesi di storia e razionalità e non a caso alla lessinghiana «parabola dei tre anelli» è riferita la distinzione di Diderot tra prove razionali

⁸⁷ Ivi, pp. 273, 274.

e prove storiche, per denunciare l'inadeguatezza delle dimostrazioni puramente teoriche della religione da richiamare, invece, alla sua «funzione produttiva»:

La verità della religione non si può stabilire con criteri puramente teorici, la sua validità non si può definire per vie puramente astratte e staccate dalla sua efficacia morale. Qui troviamo il primo annuncio della favola degli anelli, elaborata poi da Lessing: l'ultima e più profonda verità della religione non si può più dimostrare esteriormente, ma soltanto constatare intimamente [...]: la religione è infatti sempre e solamente ciò che *fa*, e questa sua essenza non può realizzarsi se non attraverso il carattere e l'azione. Questa è la pietra di paragone, in base alla quale deve farsi valere l'autenticità di ogni religione⁸⁸.

La novità e l'importanza del sapere illuministico non coincidono nei contenuti ma nell'uso che essi conoscono e provocano. Il contrassegno del moderno è nella complicata costruzione di una nuova e «vera totalità» del reale, «non già di un essere, ma di un *fare*»⁸⁹. La conseguente «curiosità» in Montesquieu e d'Alembert (e già centralissima in Hobbes) diviene l'effigie di tutto il secolo dei Lumi, secondo la nota convinzione di Lessing che la vera forza della ragione non consista nel possesso della verità ma nella ricerca. Condannata dalla teologia dommatica, la *libido sciendi* è il tratto caratteristico del moderno⁹⁰, garanzia di novità in tutti i campi, perché fondata sull'uso di un metodo nuovo.

Cassirer non si rivolge più come nell'*Erkenntnisproblem* del 1906 solo alla storia e alla filosofia dal punto di vista della gnoseologia ma ai principali ambiti del sapere critico moderno: *in primis* al *Dictionnaire critique et historique* di

⁸⁸ Ivi, p. 239.

⁸⁹ Ivi, pp. 31, 32.

⁹⁰ Ivi, p. 32 ma cfr. anche pp. 87, 79, 85-89.

Bayle, il «primo “positivista”» dopo generazioni di metafisici, attento e fine indagatore dei fatti e delle relative tradizioni. La sua importanza è nell'applicazione metodica del dubbio all'indagine storica, per accertare il carattere illusorio di ogni universale apologetica che prescindia da dati empirici. Realizzando sul piano dei *fatti* la 'rivoluzione copernicana', Bayle appare al suo secolo il fondatore della critica storica e, insieme, il suo moralista che, lontano da ogni parzialità confessionale e politica, introduce il senso regolativo della storia anticipando il Kant dell'*Idea della storia universale dal punto di vista cosmopolitico*⁹¹.

La «conquista del mondo storico» è uno dei fili conduttori della proposta storiografica di Cassirer, svolta in antitesi a ciò che già Dilthey chiamava la *fable convenue* dell'antistoricismo illuministico⁹². Non si tratta di sostenere la scontata centralità dell'interesse storico nel secolo XVIII, ma di riconoscere un «indirizzo specifico» del nuovo potere spirituale, di un nuovo inizio per le scienze dello spirito emancipate dalla teologia. L'Illuminismo ha posto in termini moderni la questione delle condizioni di possibilità della storicità, stabilendo «la relazione tra l'«universale» e il «particolare», tra l'«idea» e la «realtà», tra le «leggi» e i «fatti», e segnare limiti sicuri tra gli uni e gli altri»⁹³. Già con Montesquieu nasce l'interesse per una «legge» dei fatti, l'impegno a spiegare il divenire delle istituzioni politiche con una *filosofia* attenta ai contrassegni del mutamento, alla

⁹¹ Ivi, pp. 283, 284, 287-289, 293.

⁹² Ivi, pp. 277-278, 279.

⁹³ Ivi, p. 278. Sulle relazioni Dilthey-Cassirer, dopo gli studi italiani di G. Cacciatore (qui *supra* e *infra*) e il volume collettaneo curato da T. Leinkauf (*Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, F. Meiner Verlag, Hamburg 2003; cfr. partic. i saggi di H. Holzhey, U. Renz e G. Scholtz, pp. 97 e sgg.), rinvio alla monografia di H. Schmitz, *Von der "Kritik der historischen Vernunft" zur "Kritik der Kultur". Über die Nähe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

cura dei particolari, delle cause fisiche della storia e delle circostanze. In tutto ciò è il rispetto per l'«effettuale» che sottrae al caso e procura un'indagine «tipologica», per poter accedere a un'«universalità di significato» delle singole forme di vita, come testimonia l'attenzione per le diverse forme di governo richiamate ognuna alla propria «norma interiore»⁹⁴.

È l'Illuminismo stesso a porre la questione della storia come «storia della civiltà» secondo il noto modello Voltaire, apprezzato da Lessing per la condivisa attenzione all'universale (la storia delle nazioni). Lontano dall'erudizione antiquaria, l'autore dell'*Essai sur les moeurs* educa alla comprensione dell'«insieme degli avvenimenti interiori, l'insieme dei mutamenti, attraverso i quali deve passare l'umanità, prima che possa giungere a una conoscenza e a una vera coscienza di se stessa»⁹⁵.

Ripensata filosoficamente la storia è considerata per il dominante spirito analitico più sensibile alla *costanza* e all'*uniformità* che alla varietà dei fatti. A ciò fa eccezione la sola voce di Hume che abbandona ogni concezione statica delle qualità fisse; critica non solo il vecchio concetto di sostanza ma la determinazione *a priori* di un piano generale della storia e della sua mèta finale a tutto vantaggio della particolarità e del diritto dell'individuale⁹⁶. La ricerca di una «legge» nei fatti della storia e della natura implica la prevalenza delle cause fisiche e, insieme, l'emancipazione da quelle finali della teologia, così centrali nel seicentesco modello bossuetiano. Da questo punto di vista è inaccettabile l'introduzione di un discorso metafisico sull'origine della ragione, da concepire nella sua dimensione matura e «produttiva» che introduce con

⁹⁴ PA, pp. 294-295, 296, ma anche pp. 297-301.

⁹⁵ Ivi, p. 305.

⁹⁶ Ivi, pp. 315, 316-318.

la «chiarificazione davanti a se stessa [...] il vero significato del processo storico»⁹⁷:

Qui bisognava [...] *conquistare*, nel medesimo processo del pensiero, il mondo della storia e gettarne e assicurarne entro questa conquista le basi concettuali. È evidente che un compito siffatto non lo si poteva assolvere d'un colpo, che era necessaria una preparazione lunga e faticosa. Ma fu appunto questa preparazione a chiamare a raccolta tutte le energie spirituali dell'illuminismo e a farle trionfare da un lato nuovo. A questo punto la filosofia illuministica dovette diventare veramente produttiva [...]⁹⁸.

È quanto attestano gli interessi di D'Alembert per una scienza filosofica dei princìpi che fa riferimento a «esperienze etico-spirituali», al valore morale oltre che teorico della storia che porta all'idea di una scienza filosofica dell'uomo, a un'«antropologia universale» poi ridefinita da Kant⁹⁹. Prima del criticismo se Lessing non guarda alla *storia universale*, in Herder la nuova *metafisica* della storia, avviata da Leibniz, rinuncia a ogni «generalizzazione astratta», alla 'ragione angelica' (la *ragion pura* di Kant), contestando la felicità che non sia un bene individuale¹⁰⁰. Contro lo studio analitico basato sul principio di identità è indispensabile riconoscere il nesso tra individuo e totalità storica che è il principio base della herderiana «filosofia della storia» per l'«educazione del genere umano», come recita il titolo dell'opera del 1774. La

⁹⁷ Ivi, pp. 303-305, 309-310, 308.

⁹⁸ Ivi, p. 281.

⁹⁹ Ivi, pp. 312, 313, 314. Un'analisi del kantismo di Cassirer a partire dalla recensione del 1931 a *Kant und das Problem der Metaphysik* di Heidegger ha svolto M. Ferrari (*Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, in S. Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp.181-208), analizzando le fonti teoriche e storiografiche del dibattito di primo Novecento europeo.

¹⁰⁰ *PA*, pp. 321-324.

storia genera sempre forme nuove e ognuna con un suo moto autonomo di vita senza mai essere un mero aggregato di dati esterni. Il principio di autonomia di ogni età della storia si concilia con quello della connessione e di una nuova forma di «totalità» in cui si disvela l'idea di *Humanität*. A giudizio di Cassirer con Herder nasce la moderna concezione della storia, al punto che in lui il superamento dell'Illuminismo, reso possibile dagli sviluppi interni della sua filosofia, implica un «vero autosuperamento»:

Eppure anche il Herder, per quanto superi il mondo del pensiero illuministico, non se ne allontanò bruscamente. Questo progresso e questa ascesa erano possibili, soltanto seguendo le strade preparate dall'illuminismo stesso. Esso preparò l'armamentario metodico che servì infine a superarlo; e fissò con la chiara logicità che gli era propria le premesse donde il Herder trasse le sue conseguenze¹⁰¹.

3. Alla *Prefazione* e all'*Introduzione* del 1923 al volume I della *Filosofia delle forme simboliche* segue una densa sezione dedicata alla storia della filosofia del linguaggio nelle sue distinte fasi dell'espressione *sensibile*, di quella *intuitiva* fino a esaminare la parola come manifestazione del pensiero formale e relazionale. Anche in proposito ciò che lo storico ricerca è la connessione di «forze operanti» dall'interno, dell'analisi filosofica¹⁰².

Il paragrafo IV del capitolo I sul «Problema del linguaggio nella storia della filosofia» ha come suo centro tematico la questione dell'«origine del linguaggio» declinata in tre pensatori di livello europeo: Vico, Hamann e Herder accomunati dalla scelta di aver privilegiato l'«espressione affettiva». In

¹⁰¹ Ivi, p. 324.

¹⁰² *PSF*, vol. I, p. 8.

Herder i toni sibillini, enigmatici, misteriosi della concezione del linguaggio del Mago del Nord, autore di una *Aesthetica in nuce*, definita «una rapsodia in prosa cabbalistica»¹⁰³, si attenuano alla luce della nuova alleanza tra l'«essere e l'agire dello spirito»¹⁰⁴. La posizione di Herder si collega a Kant e prima a Leibniz che pure aveva visto nel linguaggio «il più grande risultato della facoltà analitica del pensiero»¹⁰⁵. Ma la possibilità di raggiungere una sintesi sta nel legame con l'autore di una metafisica rinnovata dai concetti di sostanza dinamica, di *monade* quale centro attivo di forza; sta, soprattutto, nella nuova definizione di unità e identità della coscienza, richiamata alle 'strutture' dell'«appercezione» e delle *petites perceptions*. Nel saggio del 1772, *Über den Ursprung der Sprache*, l'«invenzione» del linguaggio esprime la qualità caratteristica dell'umano che, non condannato dall'istinto all'uniformità e alla necessità, si riconosce in un atto di «riflessione» (*Besonnenheit*) e non *reflexion en puissance* come per Rousseau; non è qualcosa di esteriore che possa aggiungersi meccanicamente ai dati dell'intuizione delle cose, ma è *forma* di questi stessi dati, raggiunta dalla consapevolezza che l'uomo ha dei suoi atti, quando giunge a riconoscere (*Anerkenntnis*) un tratto distintivo e a trattenerlo in sé come un contrassegno (*Merkmal*) del suo pensiero, a tradurlo nella parola, linguaggio interiore dell'anima: «La riflessione di cui parliamo è una sua [dell'uomo] qualità caratteristica ed è essenziale alla sua specie [...]. Il primo atto con cui riconosciamo l'oggetto ci dà il concetto chiaro [...]. Questo primo contrassegno della riflessione è la parola dell'anima. Con esso è inventato il linguaggio

¹⁰³ Così Hamann definisce il suo scritto nel frontespizio del 1762: cfr. J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 109.

¹⁰⁴ *PSF*, p. 110.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 111.

umano»¹⁰⁶. Prerogativa esclusiva dell'umano è l'innesto di razionalità e sensazione che fa dell'«impressione sensibile» un contenuto spirituale. Non realtà psichica compiuta o data come per Condillac e Maupertuis, la percezione ha una «natura spirituale», racchiude una *forma* espressiva nella parola che è un «fattore nella costruzione sintetica della coscienza stessa, in virtù del quale le percezioni sensibili vengono per la prima volta a formare un mondo dell'intuizione»¹⁰⁷. Il segno non si risolve nella semplice ripetizione, perché esso propone di volta in volta un modo nuovo di sentire e di formare, contenendo ogni sensazione un nuovo grado di «riflessione». Il che serve ad allontanare il rischio della scepsti circa il valore del segno che non è mai copia dell'originale ma attività spirituale e direzione di senso in divenire.

La nuova, armonica «unità», riscontrata sia nel processo di genesi interiore del linguaggio che in quello esteriore¹⁰⁸, conferma, a parere di Herder, la sostanziale origine umana del linguaggio, smentendo, in modo definitivo, l'ipotesi contraria di Süssmilch, sostenuta dalla presunta possibilità di ridurre tutte le lingue a poche lettere originarie, impartite agli uomini da un insegnamento divino: per imparare è necessario che l'uomo sia uomo e che, quindi, sia in grado di pensare e nello stesso tempo di inventare il linguaggio, se è vero che « col primo chiaro pensiero nell'anima bell'è formato il linguaggio»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in Id., *Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913, rist., G. Olms, Hildesheim 1967 (d'ora in poi citata con la sigla *SW*), vol. V, p. 35, trad. it. di G. Necco, SES, Mazara-Roma 1954, p. 36 (poi a cura di A.P. Anicone, Pratiche, Parma 1995).

¹⁰⁷ *PSF*, pp. 112, 113. Sull'«oggettività della funzione espressiva» e sugli «studi preparatori» si vedano i documenti e le aggiornate indagini di G. Raio e C. Metta: cfr. qui *supra*.

¹⁰⁸ J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, cit., pp. 61, 64; trad. it. cit., pp. 61, 64.

¹⁰⁹ Ivi, p. 40; trad. it. cit., p. 41.

L'ipotesi dell'origine divina, non confermata dalla Scrittura, è, in definitiva, quella che più mortifica Dio e che rende tutto inesplicabile; è una falsa illazione che, paradossalmente, sembra ritorcersi contro se stessa. Se un ordine divino lo si vuol cercare, sostiene Herder, esso non può che trovarsi nel fatto che «il linguaggio è in tutto e per tutto umano»¹¹⁰.

Il riconoscimento della spontaneità della parola nell'uomo, nella complessiva disposizione delle sue forze alla «riflessione», è affermazione di una nuova, non astratta unità delle parti, polemica nei confronti della ragione quale «potenza pura» (di Kant)¹¹¹, tesa a distinguere e separare intelletto e sensibilità che devono, invece, essere compresi nelle esperienze umane di vita, nella viva unità di natura, storia, religione e linguaggio. Più in generale, senso della storia e significato dell'universale si presentano, allora, come i termini propri di una tensione organica del divenire in cui il mondo, rivelazione di Dio, è percepito nell'ordine delle sue forme, in una non astratta e generica unificazione totalizzante di casi singoli, nella realtà dinamica delle diverse individualità dentro la varietà delle storiche situazioni:

[...] Se pur mi riuscisse di ricollegare le diverse scene senza confonderle, se potessi mostrare come dipendano le une dalle altre, si sviluppino l'una dall'altra, si perdano l'una nell'altra, come ognuna di esse, singolarmente presa, rappresenti soltanto *un* momento e, nel processo, divenga

¹¹⁰ Ivi, p. 82; trad. it. cit., p. 82.

¹¹¹ Così in Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in *SW*, libro IX, cap. I, p. 343, trad. it. di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, p. 212. Come Hamann (in *Metakritik über den Purismus der Vernunft* del 1784) anche Herder in *Una metacritica per la Critica della ragion pura* (1799) muoverà a Kant l'accusa di aver mantenuto separati intelletto ed esperienza (*Verstand und Erfahrung*), ragione e linguaggio (*Vernunft und Sprache*). In proposito rinvio al mio articolo, *La polemica Kant-Herder sull'origine e il destino della storia umana*, in «Prospettive Settanta», n.s., XIII (1991), 1, pp. 76-102.

unicamente mezzo ad un fine, che visione, che nobile uso della storia umana, quale incitamento a sperare, ad agire, a credere, anche quando tutto sfugge al nostro sguardo, anche quando non tutto giungessimo a vedere. E proseguo... Eppure non posso indurmi a credere che esista nell'intero regno di Dio una cosa qualsiasi che sia soltanto mezzo: tutto insieme ò mezzo e fine; e tali sono pure quei secoli¹¹².

Il principio di autonomia di ogni età della storia si concilia con quello della connessione e di un'unità in cui si disvela l'idea di *Humanität*. A Herder spetta, in particolare, il merito di aver saputo traghettare dalla *filosofia* dell'Illuminismo al motivo romantico di «forma organica», nucleo di una «totale interpretazione dell'universo» che conoscerà ampia fortuna critica nell'opera di Friedrich Schlegel in quanto «espressione di un generale principio speculativo, di un principio che rappresenta addirittura la mèta ultima e il centro sistematico della speculazione romantica»¹¹³.

Nello studio del linguaggio è avvertita la necessità di una sintesi tra la «forma individuale» di matrice leibniziana e la bella «totalità» di Herder, per scoprire con la «varietà dei casi singoli» quella universalità che, associata a una nuova «forma organica», indica «la via per la quale Wilhelm von Humboldt raggiunge la sua concezione filosofica che racchiude in sé al tempo stesso una nuova fondazione della filosofia del linguaggio»¹¹⁴. Con l'autore del saggio *Über Denken und Sprechen* ad affermarsi è il concetto del linguaggio come *energie* (attività) e non *ergon* (azione), organo formativo inarrestabile del pensiero che induce Cassirer a teorizzare il nesso spirito-vita, passando dal terreno della contrapposizione metafisica a

¹¹² J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), in *SW*, vol. V, pp. 513, 527, trad. it. a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971², pp. 42, 59.

¹¹³ *PSF*, pp. 114, 113.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 115.

quello della connessione dinamica che la forma instaura con il continuo fluire della vita¹¹⁵.

La *Prefazione* del 1923 stabilisce il senso del richiamo a Humboldt, convinto di aver scoperto nella parola un «veicolo per trascorrere per le vette e gli abissi, nonché i vari aspetti del mondo intero»; una convinzione che, commenta Cassirer, non fu solo avversata dall'indirizzo ottocentesco della glottologia e della filosofia del linguaggio ma fu svalORIZZATA, assumendo il linguaggio il compito di dar voce alla «scepsi filosofica»¹¹⁶. Già in questa annotazione, solo apparentemente marginale, l'acuto e sorvegliato avvicinamento a Humboldt diventa occasione di approfondimento del suo progetto teorico e storiografico. All'allievo eterodosso di Kant, al suo «studio veramente universale del linguaggio» – che può apparire ancora «un postulato della filosofia idealistica» – fa da contraltare la ricerca cassireriana che con il pensatore e linguista di fine Settecento non ha mancato di operare per la «concreta realizzazione scientifica» di quel postulato, formulando «problemi» e ricavandone possibili «soluzioni»¹¹⁷. E tutto ciò per difendere il linguaggio dalla possibile dissolvenza della sua funzione spirituale, impoverita già dalla pretesa che a fondarlo filosoficamente sia «l'indagine psicologica», quella «metodica della psicologia dei popoli» che con Wundt tradisce l'«ideale di una grammatica puramente universale, puramente filosofica»,

¹¹⁵ Cfr. G. Cacciatore, *Cassirer: la storia come «forma simbolica»*, cit., pp. 326-330. Dopo E. Rudolph (*Von Geschehen zur Form*, in F. Jaeger, B. Liebsch, J. Straub, J. Rüsen [hrsg. von], *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Band 1, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2003, pp. 38-45), sul rapporto vita-forma nella filosofia della politica e della cultura si veda – anche per il ricco aggiornamento bibliografico – il ponderoso volume di C. Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, F. Meiner Verlag, Hamburg 2018, partic. pp. 3 e sgg., 129 e sgg., 293 e sgg.

¹¹⁶ *PSF*, pp. XII, XIII.

¹¹⁷ Ivi, pp. XIV, XV.

lasciando spazio all'*apriori* delle «leggi psicologiche». Il rischio è che la psicologia approdi a un antistoricismo in difesa di una natura atemporale¹¹⁸: è il limite delle posizioni di Steinthal e di Marty che tornarono alla grammatica filosofia ma su basi puramente psicologiche¹¹⁹. Cassirer denuncia lucidamente il vizio dello psicologismo contemporaneo, sottolineando anche i limiti dell'idealismo acritico che ha smarrito il concetto del linguaggio quale forma spirituale autonoma (assunta in Humboldt) e lo ha ricondotto alla funzione estetica dell'espressione con Croce e finanche con Cohen, il maestro marburghese che ha considerato la logica, l'etica, l'estetica e, infine, la filosofia della religione, come «campi per sé stanti»¹²⁰. La filosofia di Cassirer si colloca, invece, al fianco degli importanti contributi di Eduard Spranger e, soprattutto, del «passo decisivo dal positivismo all'idealismo» compiuto dalla scienza del linguaggio di cui parla Vossler¹²¹.

¹¹⁸ Sulle critiche a una certa interpretazione della psicologia identificata in Wundt cfr. B. Centi, *La storia della filosofia "come problema" nel pensiero di Wilhelm Wundt e Ernst Cassirer*, in P. Cristofolini (a cura di), *La storia della filosofia come problema*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1988, pp. 111-176, con particolare attenzione all'impegno teorico cassireriano di comprendere i modi della simultaneità nella produzione spirituale nella fase psicologica e logica (pp. 167-168, 169).

¹¹⁹ Cfr. L. Patton, *Cassirer and Steinthal on Expression and the Science of Language*, in «Cassirer Studies», VII-VIII (2014-2015), pp. 99-117.

¹²⁰ PSF, pp. XII, XIII. A. Poma ha messo in rilievo la piena autonomia teorica del filosofo di Breslavia da Cohen, raggiunta dopo la morte del maestro marburghese (*Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in «Filosofia», XXVIII [1977], 3, pp. 393-394). Alla lezione kantiana di Cohen, alla riforma cassireriana del 'sistema' coheniano di «logica conoscenza pura», di «etica della volontà pura» e di «estetica del sentimento puro» pagine aggiornate si leggono in G. Saponaro, *Per Ernst Cassirer. Saggi filosofici*, Aracne, Roma 2019, pp. 266 e sgg.

¹²¹ PSF, p. XIII. Cfr. K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaften. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Winter, Heidelberg 1904 (in particolare su Humboldt, *ivi*, p. 94; trad. it di T. Gnoli, Laterza, Bari 1908). Il richiamo al 'passaggio' è anche nel saggio

Di Humboldt il pensatore di Breslavia ricorda l'importante lettera a Wolf del 1805 sul linguaggio quale mezzo per scoprire ciò che è *alto, profondo e vario* nel mondo, avvertendo che a tale scopo Humboldt è giunto con studi specifici di linguistica e di storia del linguaggio confluiti nell'opera sulla lingua Kawi. Alla *Einleitung zum Kawiwerk* l'interprete si richiama direttamente per riconoscere all'autore la capacità di attuare una «totalità e una sistematica unitaria dell'attività spirituale», basata sull'accertamento con «critica precisione e rigore» della specificità di quelle forme della cultura (la religione e l'arte, innanzitutto) che nella relazione con la verità introducono un rapporto fondamentale tra l'interiore e l'esteriore, tra «l'essere dell'io e quello del mondo»¹²². È un rapporto di implicazione già teorizzato da Kant nella definizione delle categorie per la costituzione della coscienza dell'io e dell'oggetto, attribuita da Humboldt alle forme dell'atto linguistico. L'originalità sta nel richiamo al «simbolo fonico» che collega dimensione soggettiva e oggettiva, perché il suono della parola è prodotto ma insieme «udito»; è parte della realtà sensibile, allude a qualcosa insieme di interno ed esterno, è «un'energia interiore che si esprime e si obbietiva in una realtà esteriore»¹²³. La parola è qualcosa di soggettivo e assume contrassegno oggettivo nella vita spirituale di chi la pronuncia e, insieme, di chi l'ascolta per poter, a sua volta, rispondere. Alla semplice *riproduzione* si oppone nel linguaggio la *produzione*, autentica garanzia di senso linguistico che, di contro al «singolo vocabolo», svela «l'originaria facoltà della sintesi, su cui poggia

cassireriano *Der Begriff der symbolischen Form in Aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Wesen und Wirkung der Symbolbegriffs*, Primus, Darmstadt 1997, p. 172; trad. it. in Id., *Mito e Concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia editrice, Firenze 1992, pp. 98-99. Su questo studio resta fondamentale l'analisi di A. Poma, *Origine e primi sviluppi della* Filosofia delle forme simboliche *di Ernst Cassirer*, cit., pp. 398 e sgg.

¹²² PSF, p. 28.

¹²³ Ivi, p. 29.

ogni atto del parlare come del comprendere»¹²⁴. Questi sono momenti distinti, appartenenti alla stessa facoltà linguistica, a un processo continuo e comune che è attitudine interna a formare il linguaggio. In tale libera e spontanea disposizione l'Io si scopre in relazione al Tu, sfatando la comune considerazione che la parola si riduca all'indicazione di ciò che è solo esterno. In essa si realizza, invece, un processo continuo che dall'interno muove verso l'esterno, regola il passaggio dall'espressione linguistica sensibile all'intuitiva e da questa a quella relazionale, senza tuttavia che il 'progresso' all'idealità conosca tappe date o fisse, ma una libera e continua tensione. Già nel linguaggio più legato alla sensibilità, quello dei gesti, Cassirer nota un momento di idealità e libertà sia nel movimento indicativo che in quello rappresentativo. Se nel primo l'oggetto si allontana progressivamente dal soggetto e dal toccare si passa al concepire, nel secondo l'oggetto non è copiato, bensì ricostruito in base al rapporto con gli altri. Dal linguaggio fonetico, più adatto all'espressione del sentimento, al linguaggio mimico (onomatopeico) e a quello analogico e da questi, fondati sulla funzione dell'indicare, alla dimensione simbolica del significare¹²⁵.

Lo Humboldt di Cassirer è il fondatore di una «concezione idealistico-critica del linguaggio» che indica un motivo valido per ogni «produzione di simboli»: la sintesi di soggetto e oggetto, «dell'“io” e del “mondo”» che si costituisce in ogni

¹²⁴ Ivi, pp. 122-123.

¹²⁵ Dopo E. Becchi (*Linguaggio e mito nella "Filosofia delle forme simboliche" di Cassirer*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 21, [1966], 2, p. 183), il tema è stato ampiamente discusso da B. Lauretano, *Il linguaggio tra mito e logo nel pensiero di Ernst Cassirer*, in «Il pensiero», XIII (1968), pp. 159-208; con riferimento al tomo I di *PSF*; cfr., partic. pp. 173-186. La distinzione-integrazione di *parlare e comprendere* è stata opportunamente esaminata da C. Cané, *La forma del linguaggio: l'interpretazione di E. Cassirer tra Humboldt e Goethe*, Tesi di Dottorato (Napoli 2018, pp. 68-69 con relativa bibliografia alle pp. 137-146), in <http://www.fedoa.unina.it>.

direzione della filosofia della cultura¹²⁶. La comprensione del momento dinamico e produttivo rompe il dualismo metafisico tradizionale di sensibile e intellegibile, di idea e realtà fenomenica, perché quest'ultima non si contrappone alla prima né è suo riflesso immobile, ma realtà in divenire, forma della stessa attività dello spirito¹²⁷. *Loggettività* che il linguaggio contribuisce a ridefinire è l'esito di un'attività di *oggettivazione*. Il sapere non è più rispecchiamento di un essere dato come per il tradizionale sostanzialismo; è una 'strutturazione', una formazione e direzione degli atti di cose, non più imitazione di esse, ma in connessioni funzionali¹²⁸.

Nonostante la non sempre consapevole delle potenzialità del suo impegno e l'«oscurità di alcuni concetti», Humboldt appare a Cassirer come pensatore che non tralascia mai il significato «produttivo» della sua opera che merita di essere raggruppata intorno a «determinati centri sistematici». Si tratta di uno «spirito perfettamente sistematico» che non cede alla classificazione di concetti astratti ma vive di un «tono estetico del sentimento», per formare uno «stato d'animo artistico» che ravviva «l'esposizione» e insieme «nasconde l'articolarsi e il concatenarsi di pensieri». È un movimento che introduce tre articolate opposizioni fondamentali (soggetto e oggetto, oggettività e attività formatrice dello spirito, materia e forma) di cui Humboldt e con lui Cassirer tentano di raggiungere una

¹²⁶ PSF, p. 30.

¹²⁷ In proposito si veda la documentata analisi di M. Martirano, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», XCVII (1986), pp. 216-217.

¹²⁸ Cfr. H.J. Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», I (2010), p. 8. A giudizio di Ferrari tutto ciò è documentato oltre che dai costanti riferimenti alle opere di Humboldt, dall'utilizzo di uno schema che muove «dalla concezione olistica del linguaggio e dal suo costituire una visione globale del mondo» (M. Ferrari, *Ernst Cassirer dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 203).

«conciliazione speculativa»¹²⁹. E la tentano, condividendo il confronto critico con Kant a partire dal nodo problematico da sciogliere: il momento dell'«esperienza» intesa kantianamente come esperienza fenomenica in base alle premesse trascendentali della rivoluzione copernicana che all'uomo finito sbarra la strada della conoscenza dell'essere e del vero in sé. Il linguaggio per Humboldt non trascende l'esperienza così concepita anzi la scopre nei processi di sintesi, traendo dalla kantiana «correlazione trascendentale» di soggetto e oggetto «le conseguenze per la filosofia del linguaggio»¹³⁰.

Raggiunta tale consapevolezza teorica con la nuova filosofia del linguaggio di Humboldt, Cassirer non esita a riconsiderare la *posizione* del «realismo ingenuo» che pure conosce una decisiva trasformazione, allorquando è individuata la funzione di una legge, di una misura dell'oggettivo che diventa un «modo di *vedere* soggettivo, avente tuttavia una pretesa perfettamente legittima di validità universale», perché la «vera idealità del linguaggio [...] [è] fondata sulla sua soggettività»¹³¹. Il *vedere* è ovviamente quello della mente, capace di comprendere la *legge interna* del *Geist*, e, perciò, di spingersi ben oltre la costruzione di una *realtà oggettiva* identificabile *qui e ora*. La capacità *funzionale* del *significare* stabilisce le *condizioni di possibilità* per la struttura dell'oggettivo, del sistema e della totalità delle determinazioni di posizione¹³².

Se in Kant è l'unità sintetica del giudizio a reggere la connessione trascendentale di soggetto-oggetto, in Humboldt è il concetto stesso di *forma* esteso dalle singole determinazioni

¹²⁹ PSF, pp. 116, 117.

¹³⁰ Ivi, p. 119. Cfr., in proposito, lo studio di G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant* (1996), poi in Id., *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, cit., pp. 13-83.

¹³¹ PSF, pp. 119, 120.

¹³² Così C. Cané, *La forma del linguaggio: l'interpretazione di E. Cassirer tra Humboldt e Goethe*, cit., p. 74.

a tutto il linguaggio. Lo studio comincia con una ricognizione materiale di suoni e discorsi senza tuttavia arrestarsi a essa, perché la parola non è mero meccanismo, come Cassirer osserva, sottolineando il primato della forma sulla materia, intesa quale «priorità di valore e non come priorità dell'esistenza empirico-temporale» in cui le determinazioni formale e materiale sono l'una accanto all'altra senza privilegi¹³³. Qui si radica l'*essenza* della lingua secondo una concezione non essenzialistica ma funzionalistica, un modo di concepire l'elemento formale in quanto attività e creazione dello spirito. In proposito sono ancora notevoli i commenti all'introduzione humboldtiana all'opera sulla lingua Kawi che il filosofo delle *forme simboliche* cita, analizzando un brano in grado di provare che persino ciò che in una lingua sembra avere un contenuto sostanziale non allude mai al prodotto o a un concetto concluso e definitivo, ma è un «incentivo alla formazione di quest'ultimo mediante una facoltà autonoma»¹³⁴.

Consapevole di aver solo tracciato il «profilo esteriore» della concezione humboldtiana del linguaggio, il filosofo di Breslavia conclude osservando quanto sia interessante notare che «l'intelaiatura intellettuale» sia stata riempita dalle notevoli ricerche glottologiche, dall'alternanza di *direzione* e di *idea* presente nel concetto humboldtiano di organismo linguistico. Quest'ultimo è coerente con i nuovi principi e compiti della «scienza comparata del linguaggio»¹³⁵ che anche in tale contesto è *energia produttiva*, irriducibile a copia passiva del reale in sé; è *totalità* in cui il tutto è prima delle parti e vive del loro stesso ritmo.

¹³³ *PSF*, pp. 124, 125.

¹³⁴ *Ivi*, p. 122.

¹³⁵ *Ivi*, p. 125.

4. L'interpretazione del processo storico come un tutto dinamico e organico imponeva una riconsiderazione critica delle proposte del Romanticismo, incapace di concepire il secolo XVIII nei suoi pregi e nei suoi limiti, alimentando una critica senza alcuna giustificazione storica:

Vi è una strana ironia nel fatto che il romanticismo, accusando l'illuminismo in nome della storia, cadde precisamente nel medesimo errore che rinfaccia al suo avversario. Si direbbe che improvvisamente si scambino le parti e avvenga un perfetto capovolgimento dialettico. [...] Il romanticismo che sa abbandonarsi al passato con tutte le forze dell'animo e dello spirito per concepirlo nella sua pura realtà, fallisce di fronte a quel passato, col quale è ancora in rapporti diretti [...] Di fronte alla generazione immediatamente precedente, alla generazione dei propri padri, il romanticismo fu veramente «daltonista in fatto di storia». Non fece mai il tentativo di misurare l'illuminismo con la propria misura; e non seppe vedere e considerare se non polemicamente l'immagine del mondo storico che l'illuminismo aveva elaborata. E non di rado questa polemica arriva quasi alla caricatura¹³⁶.

In tale giudizio pesa in positivo la convinzione di contrapporre la rivalutazione della storicità illuministica (che è la sua stessa filosofia) alla tesi romantica dell'inconsistenza dei Lumi. Di questi Cassirer offriva un'ampia lettura critica, fino a riconoscerne la funzione preparatoria indispensabile alla stessa *Romantik* che dalla «conquista del mondo storico» avrebbe dovuto muovere per conseguire sul piano del metodo un più alto grado di comprensione storico-filosofica:

Senza l'aiuto della filosofia illuministica e senza prender possesso della sua eredità spirituale il romanticismo non

¹³⁶ PA, pp. 278-279.

avrebbe potuto conquistare né mantenere la propria posizione. Per quanto si stacchi dall'illuminismo in quel che riguarda il suo concetto della storia e la sua materiale «filosofia della storia», rimane tuttavia collegato metodicamente e metodicamente obbligato a questo concetto¹³⁷.

Contestando i pregiudizi antilluministici del Romanticismo, occorre mettere in rilievo gli sforzi di emancipazione scientifica e la salvaguardia dell'azione della ragione nei diversi campi dello spirito. Dal Rinascimento all'idealismo postkantiano si trattava di seguire l'attività libera degli uomini e delle loro formazioni spirituali senza cadere in una deviazione metafisica. Qui interveniva la lezione di Dilthey, l'autore del saggio *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901) che aveva lasciato in eredità la soluzione di una questione complessa, non semplicemente la rivalutazione della storicità nell'Illuminismo europeo ma il problema del suo contributo agli sviluppi della coscienza storica moderna.

L'opera presente, lontana da ogni intenzione direttamente polemica, non ha mai tentato di esercitare una critica esplicita su questi pregiudizi o di compiere, contro di essi, un «salvataggio» dell'epoca illuministica. Importante ci parve esclusivamente l'evoluzione e il rilievo storico e sistematico del suo contenuto e dei suoi centrali problemi filosofici. Questo rilievo costituisce il primo e indispensabile presupposto della revisione di quel gran processo che il romanticismo intentò contro l'illuminismo. Il verdetto che esso diede di quel processo è accolto da molti ancor oggi senza critica: e si discorre ancora della «superficialità» dell'illuminismo. Il presente lavoro avrebbe raggiunto una mèta essenziale, se fosse riuscito a far tacere finalmente questo discorso¹³⁸.

¹³⁷ Ivi, p. 277.

¹³⁸ Ivi, pp. 14-15.

Tuttavia, la valutazione delle *posizioni* dei Lumi e della *Romantik* di fronte alla storia rispondeva anche a un altro problema. Il disegno di uno sviluppo teorico e storico unitario dal Rinascimento al criticismo kantiano, sia pure gradualistico e accidentato, attento alle crisi e alle trasformazioni del divenire dello spirito umano (dall'espressione linguistica a quella mitica), imponeva selezioni e scelte teoriche senza compromessi. Restava, infatti, problematico il passaggio dalle condizioni empiriche di vita al piano dello spirito secondo forme universali. Duplicando l'oggettività in soggettività, per fondare formalmente la prima, l'io non può mai uscire dall'ambito della molteplicità per attingere l'unità della forma che è questione complessa, perché implica distinzione di determinazioni (formali), per rendere gli uomini viventi, partecipi di un compito comune: trasformare il mondo passivo delle impressioni in un universo delle espressioni spirituali. In Cassirer il teorizzato principio unificante la molteplicità delle forme per affermarsi nella sua universalità e autonomia paga il prezzo di essere indifferenziato. L'aporia sta nel non uscir fuori dal formalismo: l'ordine della realtà ha i suoi principi *a priori* che sono lasciati nel loro formalismo e raccolti genericamente nell'espressione *spirito*.

In anni di crisi della civiltà che ammoniva severa contro ogni ottimismo troppo fiducioso, la prospettiva trascendentale non riusciva a cogliere fino in fondo la tensione tra l'individuale e l'universale. Ne riconosceva le funzioni, senza provare come il piano dell'universale formale potesse rapportarsi ai soggetti empirici individuali. La soggettività rischiava di risultare incapace di spiegare il passaggio dalla contingenza empirica condizionata all'incondizionata necessità del sistema totale delle condizioni stesse del soggetto trascendentale¹³⁹.

¹³⁹ Si veda T. Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer*, cit., pp. 161-167 con richiami alla linguistica di Herder e di Humboldt (ivi, pp. 167-191). Per la complessa problematica rinvio agli studi fondamentali di G. Gigliotti (*Cassirer e il*

Individuale e universale danno conto di un'integrazione che è sempre e soltanto problematica, come problematica è la «cultura» quale complicato nesso di rapporti non identici tra i prodotti delle funzioni spirituali. Perciò, occorre prendere le distanze da una logica di tipo formale in cui il concetto è frutto di astrazione di tutte le caratteristiche particolari dei singoli oggetti ed è, quindi, *concetto universale astratto*.

L'attenzione della riflessione cassireriana degli anni Quaranta si rivolge a una concezione trascendentale che fa del concetto un autentico strumento di comprensione dei diversi ambiti dello spirito. Ogni *forma simbolica* è una forma di pensiero in cui ciascun fenomeno culturale è circoscritto al mondo dell'«obiettività naturale» e, come ogni altro oggetto, possiede «una sua posizione nello spazio e nel tempo»¹⁴⁰. Non a caso, lo studioso tedesco, affidando la definizione di *animal symbolicum* alle pagine di *An Essay on Man*, apriva il proprio orizzonte filosofico a un complesso tentativo di mediazione tra la fondazione trascendentale della filosofia della cultura e la «conoscenza di sé dell'uomo»¹⁴¹, al centro della cultura illuministica proprio nella prospettiva di una filosofia della vita e dell'azione:

Lo spirito del secolo decimottavo – si leggerà in *Il mito dello Stato* – viene di solito presentato come uno spirito «intellettualistico». Ma se «intellettualismo» significa un atteggiamento freddo e astratto, un distacco dai problemi effettivi della vita pratica, sociale e politica, nessuna definizione potrebbe essere più inadeguata e ingannevole di questa. Un atteggiamento simile era del tutto estraneo ai pensatori dell'illuminismo [...]. Non separarono la speculazione dalla vita. Forse non c'è mai stata una più completa

trascendentale kantiano, in «Rivista di storia della filosofia», L [1995], 4, pp. 809-837) e A. Rigobello (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001.

¹⁴⁰ *PA*, p. 39.

¹⁴¹ *EM*, pp. 17 e sgg.

armonia fra teoria e pratica, fra pensiero e vita come nel secolo decimottavo. Tutti i pensieri venivano immediatamente tradotti in azione; tutte le azioni erano subordinate a principi generali e giudicate secondo criteri teoretici. Fu questo tratto che dette alla cultura del secolo decimottavo la forza e la sua interiore unità¹⁴².

¹⁴² *MS*, pp. 306, 307.

V.

PER UNA LOGICA DELLE SCIENZE DELLA CULTURA: CROCE E CASSIRER

Al confronto Croce-Cassirer è stato dedicato, nel 2005, un ampio e documentato studio da Sarah Dessi Schmid che l'ha incentrato con acutezza sulle rispettive teorie del linguaggio, partendo dai diversi e comuni orizzonti culturali, dalle articolate reazioni ai temi della scienza nella cultura positivista italiana ed europea di Otto-Novecento¹. Non vale, perciò, rifare l'utile discorso già fatto, ma argomentare sull'intervento di Croce dedicato al teorico della «logica delle scienze della cultura» e provare a illuminarne le conseguenze dal punto di vista della storiografia filosofica *dall'Umanesimo all'Illuminismo*, come recita il titolo di una nota raccolta di saggi dello studioso di Breslavia².

Quando il filosofo napoletano decise di intervenire *direttamente*, lo fece nelle pagine della sua «Critica» del 1943, in un momento di forte depressione morale e di sincera inquietudine per le sorti dell'Italia e dell'Europa in guerra. Una lunga e articolata nota dedicava agli scritti cassireriani *Zur Logik der Kulturwissenschaften* che contenevano, a suo giudizio, teorie

¹ S. Dessi Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, Deutsche Übersetzung von R. Meisterfeld, mit einem Vorwort von J. Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2005.

² Cfr. qui *supra*, cap. II.

già espresse in studi precedenti, segnatamente in *Substanzbegriff und Funktionbegriff* e in *Philosophie der symbolischen Formen*³. Ho scritto ‘direttamente’ perché già nel 1911 la rivista aveva accolto una recensione all’opera del 1910 di Guido De Ruggiero che, a suo giudizio, autorizzava a collocare la filosofia dell’Autore nella schiera dei ‘naturalisti’, impegnati a privilegiare la ricerca dei principi regolativi della fisica e della meccanica. E tutto ciò in accordo con l’indirizzo generale di quella «vera pleiade di *Erkenntniskritiker*» che erano al seguito di Cohen, uno dei maestri del pensatore recensito, e che «solo la generale miseria del pensiero tedesco contemporaneo eleva a qualche considerazione. Conosciutone uno, si conoscono tutti; perciò possiamo farci un’idea dell’intero indirizzo, esaminando l’opera del Cassirer sul concetto di sostanza e di funzione»⁴. De Ruggiero insisteva sul principio-base della «dottrina della scienza», fondata sulla centralità del numero «inteso come fondamento apriori dell’esperienza scientifica» cui corrispondeva l’«unità dell’esperienza», «l’unità della serie numerica in cui il pensiero la concepisce»⁵. Ma tale dottrina – nella «forma del procedimento [...] rigorosamente kantiana» – si rivelava nettamente inferiore al modello, giacché «non è il numero come tale che dà la regola della connessione del molteplice; ma il numero, in tanto dà la connessione del molteplice fenomenico, in quanto è costruito secondo la regola della categoria. Nella filosofia kantiana la determinazione procede dall’alto; qui dal basso. E le differenze che ne seguono sono enormi»⁶. A volerne indicare una di carattere filosofico si tratta

³ B. Croce, Recensione a *LK*, in «La Critica», 41 (1943), pp. 93-95, poi in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, a cura di A. Penna e G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011; cfr. la *Nota* di G. Sasso, ivi, pp. 575-576, 584.

⁴ G. De Ruggiero, Recensione a *SF*, in «La Critica», IX (1911), pp. 289-290. Cfr. A. Buono, *Note sulla prima ricezione di Cassirer in Italia. 1900-1950*, in «Studi filosofici» XIX (1996), pp. 117, 120.

⁵ G. De Ruggiero, Recensione a *SF*, cit., p. 291.

⁶ Ivi, p. 293.

della distinzione tra *categorie riflesse* e *categorie costitutive*, distinzione che il recensore riconosce «latente nella filosofia kantiana», adeguatamente teorizzata solo in Hegel. Questi ha incarnato il gran problema di una comprensione storica e sistematica della totalità della vita spirituale, propostosi quale teorico del vero «progresso dell'idea dalle forme dell'essere a quelle dell'essenza». Ha posto, cioè, l'esigenza di una «logica del concreto che porti davvero a compimento l'unificazione della natura e dello spirito, soltanto adombrata nella filosofia kantiana, e raggiunga nell'autocoscienza quell'identità piena nella differenza, che è il vero universale concreto»⁷.

Quanto il riferimento al pensatore di Stoccarda sia decisivo lo prova, altresì, il giudizio critico che lo stesso De Ruggiero formulerà su *La filosofia dell'Illuminismo*. In una dettagliata recensione apparsa nella «Critica» del 1933 l'impegno filosofico di Cassirer è fatto risalire a Kant ma l'attività storiografica «si ricollega alle fonti romantiche», osserva il recensore, preoccupato di riferire la «critica dei pregiudizi anti-illuministici del romanticismo» al significato di una «critica interna e non di una esterna contrapposizione: ciò che la rende molto più efficace». L'allievo della scuola di Marburgo ha solida preparazione scientifica e consapevolezza del «sentimento di una universale rivelazione religiosa», per intendere «i due elementi principali della sintesi storica dell'800». Può aiutare a comprendere quanto quest'ultima sia debitrice del razionalismo illuministico che ha liberato dal dogmatismo e dai pregiudizi anti-scientifici. Ma riconosciuti questi pregi, il recensore non esita a mostrare i punti deboli di un'impostazione storiografica quando, insistendo sulle anticipazioni del pensiero dell'Ottocento nel secolo XVIII, tende a riabilitare il «Settecento invece che l'Illuminismo, anzi a spese dell'Illuminismo»⁸. Espressione di tale *defiance* storiografica è il mancato sostegno

⁷ *Ibidem*.

⁸ Id., Recensione a *PA*, in «La Critica», XXXI (1933), p. 455.

al soggetto della storia, soffocato «da una folla di particolari estranei». Il che non consente di condividere il modello di storia delle idee di Cassirer, la sua esigenza di indagare la «mentalità» del secolo dei Lumi, finanche quando di questa è privilegiato il contributo scientifico dell'enciclopedismo di D'Alembert contro il materialismo e il meccanicismo di Holbach e Lamettrie che, per De Ruggiero, hanno un «significato "individuale" di primaria importanza»⁹.

Non solo, lo sforzo kantiano di riportare la coscienza al centro del mondo è messo in crisi da Cassirer e dai suoi maestri che hanno ridotto il tutto a un «facile gioco di formule matematiche». Il che li avvicina al «naturalismo» che «costruisce», descrive e «non valuta», provocando un serio imbarazzo quando si cerca di conciliare due realtà eterogenee quali l'«individuo delle scienze naturali» e l'«individuo storico»¹⁰. Per De Ruggiero tutto ciò implica il riconoscimento dell'atteggiamento critico del pensiero filosofico di fronte alla scienza della natura. Nello «spirito» è quella verità che la scienza non dà ma *simboleggia* e che consente di teorizzare «tutto il sistema dell'esperienza scientifica», tornando all'«analitica kantiana, ma attraverso le verità più alte che la filosofia posteriore a Kant ha posto in sodo». Qui il recensore fa riferimento alla teoria crociana dello «pseudo-concetto», rappresentativo del momento critico-negativo, necessario per conquistare il «concetto dello spirito» che, nella «sua attività pratica [...], ci dà la chiave di volta per la soluzione di tutti i problemi della dottrina della scienza»¹¹. In particolare, si tratta di cogliere il passaggio dall'universalità astratta del concetto scientifico all'universalità concreta dello spirito come «identità economica nelle differenze delle costruzioni scientifiche». Si svela, così, il limite di quel procedimento semplificativo della scienza

⁹ Ivi, pp. 456, 457.

¹⁰ Id., Recensione a *SF*, cit., p. 294.

¹¹ Ivi, p. 295.

che riduce i fenomeni a espressioni matematiche, operando dal basso e negando ogni «efficacia teleologica dello spirito» per quel dualismo tra meccanismo e teleologia, componibile solo con «l'economicità come categoria, cioè come finalità immanente della costruzione scientifica». Il vero fondamento *a priori* dell'indagine scientifica è «l'economia dello spirito»¹², opposta all'irrisolto 'naturalismo' di Cohen e dei suoi seguaci che hanno identificato la logica della conoscenza pura con quella della scienza matematica della natura.

In un saggio del 1913 su *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, non citato né da De Ruggiero né da Croce, Cassirer si sofferma sulla teoria della conoscenza di Hegel e la concezione «che egli ha del compito del puro pensiero "concettuale"», rielaborazione e alterazione dell'idea kantiana della sintesi *a priori* che è l'«unità di un postulato», raggiungibile solo «all'interno della scienza e in virtù del suo autonomo metodo»¹³. Quando la filosofia con Hegel ha fatto a meno di questa *mediazione* della scienza e ha richiesto l'«unità definitiva tra il particolare e l'universale», ha ritenuto di conseguire la «conclusione della visione filosofica e scientifica». Contestata la 'cattiva infinità' kantiana, il punto di vista del *sapere assoluto* ha risolto il «carattere e il destino di tutta la conoscenza scientifica dell'esperienza». Qui importa notare come, a giudizio di Cassirer, tale esito si dia «in modo ancora più netto» in Croce, uno dei moderni rinnovatori del «sistema hegeliano», la cui filosofia è dominata dal contrasto tra il puro *concetto speculativo* e gli *pseudoconcetti* della scienza¹⁴. Coerentemente l'autore de *La logica come scienza del concetto puro* ha mantenuto separate scienza e filosofia a vantaggio dell'unico possibile nesso, quello tra la *filosofia* e la *storia* della

¹² Ivi, pp. 295-296.

¹³ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* [1913], trad. it. in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., p. 34.

¹⁴ Ivi, pp. 35, 36.

scienza, prescindendo dal contenuto di quest'ultima e dalle sue *previsioni*. Rischioso è l'esito di una *filosofia* che, esemplata sul pensiero hegeliano, giunga a una teoria della *verità* della scienza molto vicina al moderno pragmatismo:

Solo *una* disciplina [...] è riconosciuta come adeguata espressione della realtà. Essa è la *storia* che [...] occupa per sé l'intero campo dello spirituale. L'*identità di filosofia e storia* costituisce perciò l'ultima parola della dottrina di Croce. [...] Il legame tra la filosofia e la matematica e la scienza della natura viene reciso: infatti, come potrebbe favorire il fine del filosofo, che è orientato all'intuizione del reale, se questi si riempie il cervello delle «astrazioni» del matematico, del fisico e del fisiologo! Se esiste un qualsiasi nesso tra la filosofia e queste discipline, esso non si fonda nel contenuto materiale delle loro dottrine, ma giace sulla condizione che anche esse possiedono una «storia», un determinato sviluppo storico [...] [che] non possiede più alcun «soggetto» autonomo [...] L'intera dottrina, sebbene proclami la *logica* come scienza fondamentale, si trasforma in un illimitato relativismo storico, [...] dal quale non viene più messa in risalto alcuna «consistenza» logico-oggettiva¹⁵.

La contrapposizione tra «idealismo critico» e «idealismo assoluto», teorizzata nel paragrafo conclusivo del capitolo su Hegel di *Erkenntnisproblem*, è ribadita nei contributi della fine degli anni Trenta, per definire lo stile e i contenuti della nuova «filosofia della cultura»¹⁶, lontano dall'assoluto del razionalismo moderno (da Cartesio a Hegel) e dal frammentismo del naturalismo fatalistico. L'attenzione critica si concentra sull'universale come compito e non idea assoluta, sull'universalizzazione dell'agire umano, sull'*idea* nel senso kantiano del lavoro incompiuto e infinito dell'umano:

¹⁵ Ivi, pp. 37, 38, 39.

¹⁶ Cfr. qui *supra*, «Per introdurre».

Se dal significato hegeliano dell'idea – osserva Cassirer – si ritorna a quello kantiano, dall'idea come «potenza assoluta» si ritorna all'idea come «compito infinito», si deve certamente rinunciare all'ottimismo speculativo della concezione hegeliana della storia. Ma, nello stesso tempo, si sfugge anche al pessimismo fatalistico con le sue profezie di tramonto e visioni di tramonto. L'agire ha nuovamente libera la strada per decidere in base alle proprie forze e alla propria responsabilità ed è consapevole che dalla natura di questa decisione dipende la direzione e il futuro della ricerca¹⁷.

L'«idealismo critico» trascende la sfera dei meri fatti che cerca di intendere, ordinandoli secondo regole generali. Queste non si danno *a priori*, perché nascono dai *dati* delle scienze speciali: della storia del linguaggio, della storia dell'arte, della storia della religione. Nutrimento di tale «idealismo» non sono i fenomeni storici presi in sé, ma la comprensione dei *modi* e delle *funzioni* fondamentali di pensare e concepire, di immaginare e rappresentare i contenuti delle *scienze della cultura* negli impulsi dinamici che li hanno formati in un lungo e articolato processo. Lo testimoniano i grandi affreschi storiografici pubblicati tra il 1927 e il 1932. In *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* l'intreccio di universale e particolare, del tutto e la parte si esprime in una prosa non poco ispirata all'idea herderiana di *totalità* nelle *Aggiunte* alla sua «filosofia della storia per l'educazione dell'umanità»:

Se ci riuscirà di mostrare questa unità, se ci riuscirà di ricondurre a centri sistematici determinati il groviglio dei problemi che la filosofia della rinascenza ci propone, allora la questione del rapporto in cui sta la produzione teoretica

¹⁷ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], trad. it. in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., pp. 215, 223, 229.

del rinascimento con le altre forze vitali [...] troverà da sé la soluzione. Ed il risultato sarà, che anche qui il lavoro del pensiero non si pone come qualcosa d'isolato e particolare di fronte al moro totale delle spirito e alle forze che lo muovono [...]. Esso non è solo una parte che si ricollega alle altre, ma è anzi quello che ci pone davanti la stessa totalità e l'esprime in forma concettuale-simbolica¹⁸.

Sui rapporti tra «l'individuale e l'universale» nella loro «determinazione positiva», raggiunta dalla storiografia di Cassirer, aveva espresso giudizi elogiativi Santino Caramella in una recensione pubblicata nella «Critica» del 1929. Qui veniva ricordato l'importante precedente crociano che, trattando di *Leonardo filosofo*, aveva identificato nelle «relazioni fra microcosmo e macrocosmo il *leit-motiv* della filosofia del primo Rinascimento: come poi ha mostrato nello svolgimento della poetica e della storiografia e della politica, che si accompagna alla Controriforma, l'impostazione di problemi che, pensati a fondo, conducono alla pura immanenza»¹⁹. Un giudizio finale, quest'ultimo, che senza volerlo, sottolineava la disarmonia speculativa e storiografica tra i due autori (Croce e Cassirer), visto che l'acuto recensore doveva, infine, riconoscere l'impegno dello storico tedesco a riassumere «nella loro unità concettuale i molteplici interessi di questo periodo» contro le «soprastrutture sincretistiche» dei «“sistemi” del Quattro

¹⁸ *IK*, pp. 16-17. «Ben grande dev'essere quella totalità dove già in ogni singolo elemento ritroviamo la totalità stessa; e dove, in ogni dettaglio, si vede sempre una tale unità indeterminata, pregena di totalità. [...] E se un giorno raggiungessimo un punto di vista donde abbracciare con lo sguardo se non altro la nostra specie tutta, là dove conduce la catena dei popoli e dei continenti che si venne sviluppando dapprima tanto lentamente, si intrecciò in seguito, tra tanto strepito, attorno alle nazioni e doveva infine legare insieme con dolci, solidi vincoli queste stesse nazioni guidandole verso un'ignota mèta [...]?» (J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, cit., pp. 585, 586, trad. it. cit., pp. 123, 125).

¹⁹ S. Caramella, Recensione a *IK*, in «La Critica», 27 (1929), p. 56.

e del Cinquecento». Egli aveva svolto un'analisi originale che evitava l'errore di «attribuire un significato immediatamente speculativo e metafisico» ai momenti del gusto e dello spirito artistico, puntando sui temi della libertà e della necessità, della riforma dell'astrologia e della nuova interpretazione della natura con particolare riferimento al dibattuto mito di Prometeo negli scrittori del tempo²⁰.

È stato opportuno insistere sui contenuti della recensione di De Ruggiero e sulle sue osservazioni in sede di teoria e di storia della storiografia filosofica, perché da esse idealmente parte la riflessione di Croce sull'opera di Cassirer, non a caso riferita alla cultura tedesca di Otto-Novecento che tentò di sollevarsi sul positivismo e sul naturalismo ma senza allontanarsi dall'«ordinario dualismo» di *scienze della natura* e *scienze dello spirito*, entrambe considerate con difetto di «rigore scientifico»²¹. Tale dualismo aveva conosciuto la sua definizione più autorevole con la celebre distinzione tra scienze idiografiche e scienze nomotetiche ma senza nessun approfondimento delle diverse *forme* dello spirito. Non a caso Croce non esita a richiamare l'opera segnalata alle esperienze di Rickert e di Windelband, nonché all'«arida e matematizzante scuola di Marburg, e in specie del Cohen» e alla psicologia di Wundt cui si avvicina la *Filosofia delle forme simboliche*. Su quest'opera il fondatore de «La Critica» interviene, osservando che non deve meravigliare che sia considerata naturalisticamente nelle sue diverse «forme», concepite in termini di autonomia e, al più, di «analogia», mai nella loro «eterna genesi e svolgimento e dialettica»²². Quello che sfugge a tale giudizio è che la posizione cassireriana degli anni Quaranta ha preso le distanze da una logica di tipo formale in cui il concetto è

²⁰ Ivi, pp. 56, 57.

²¹ B. Croce, Recensione a *LK*, cit., p. 530.

²² Ivi, p. 531.

frutto di astrazione di tutte le caratteristiche particolari dei singoli oggetti.

Nella raccolta di saggi del 1942 si tratta di ridefinire l'oggetto della cultura e della sua unità che, come prodotto dell'attività spirituale, si trova alle nostre spalle, ponendo un limite difficile da superare, in quanto «il processo *riflessivo* del comprendere ha un senso opposto a quello del processo *produttivo*»²³. Nei suoi esiti moderni la logica è giunta alla consapevolezza del compito filosofico e della forma sistematica, orientandosi verso l'ambito delle scienze matematiche della natura. A tale sviluppo riduttivo si oppose l'esigenza di una sistemazione logica delle scienze dello spirito già con Vico partire dal citato criterio di *verum et factum convertuntur*, per cui «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce»²⁴. Ma alla ricerca di una logica delle scienze della cultura non può bastare l'identificazione con una soluzione unicamente metodologica, ripetitiva della già teorizzata distinzione windelbandiana. In essa, infatti, nulla è detto circa i contenuti della conoscenza storica, cioè delle varie forme dell'attività spirituale, sacrificate da una logica dell'astrazione e opposta a una concezione *trascendentale* di essa, l'unica che può fare del concetto un vero strumento di comprensione dei differenti ambiti del sapere e della vita. La

²³ LK, p. 79. Sulla diversa prospettiva antipositivistica, pur comune alla *Logica* di Croce e a quella di Cassirer, si veda S. Dessì Schmid, *Der "reine Begriff" und die idealistische Philologie. Zu Cassirers und Croces Verständnis der Wissenschaft*, in F. Estelmann, P. Krügel, O. Müller (hrsg.), *Traditionen der Entgrenzung. Beiträge zur romanistischen Wissenschaftsgeschichte*, P. Lang, Bern 2003, pp. 105-119.

²⁴ LK, p. 8. Cfr. H.J. Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, cit., p. 10. Su «simbolo e storia in Vico e Cassirer» rinvio alle acute pagine di G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, cit., pp. 85-104; Id., *Il caleidoscopio della mente. Attività simbolica e mondo storico in Vico e in Cassirer*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 128-140.

condizione trascendentale di possibilità delle scienze della cultura è condizione di comprensione 'generale' e, insieme, storica, fondata sull'analisi del *divenire* (la storia delle forme simboliche), dell'*opera* (l'«ermeneutica»), della *forma* (la *filosofia delle forme simboliche*) e degli *atti* (la fenomenologia della coscienza simbolica). Al fondo è una teoria che cerca «la sua conclusione ultima, una conclusione che può anche presentarsi come un “punto che si allontana all'infinito”, a cui ci si può avvicinare solo asintoticamente»²⁵. Cassirer si preoccupa di tenere tutte le forme della *Kultur*, concepita come un universo di creazioni oggettive dello spirito. Intende, perciò, mostrare un contrassegno di persistenza di tutte le manifestazioni culturali, definendo una continuità di carattere universale della *funzione* della forma, eppur conservando il limite noumenico kantiano nella «questione dell'*origine della funzione simbolica* non [...] risolubile con mezzi scientifici». Un limite, questo, contro l'assoluto idealistico e metafisico (Hegel) e ogni rinnovata, avversata ontologia, per garantire la comprensione dell'umano dentro l'orizzonte storico della cultura, per «conoscere l'“essenza” dell'uomo solo guardando dentro la cultura e rispecchiato in essa, ma [...] [senza] girare lo specchio per vedere cosa c'è dietro»²⁶.

L'interesse per una *logica delle scienze della cultura* è alimentato dal disegno di una «morfologia dello spirito», per definire lo spazio costitutivo dell'antropologia nel significato di *filosofia della cultura* delineato in *An Essay on Man*²⁷. Eppure, l'unità della riflessione teoretica cassireriana resta segnata da

²⁵ *LK*, p. 90.

²⁶ Ivi, p. 95. Di una «metafisica senza ontologia» ha parlato A. D'Atri (*Logica e Metafisica in Ernst Cassirer*, in F. Lomonaco [a cura di], *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 237-257), partendo dalla *fenomenologia della conoscenza* e dell'intimo nesso tra fenomeni di base e teoria della conoscenza a partire dal volume III della *Filosofia delle forme simboliche* (ivi, pp. 249 e sgg.).

²⁷ Cfr. G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, cit., partic. pp. 153 e sgg.

un'ambigua distinzione tra le forme di espressione e l'ambito dell'indagine scientifica che le riguarda²⁸. La linguistica di Humboldt con il concetto di «forma interna» della lingua, la teoria dell'arte di Wölfflin e le ricerche storiche di Burckhardt invitano il teorico della *Begriffsbildung* a prendere posizione sul dibattuto problema della classificazione delle scienze. La differenza tra i concetti delle scienze naturali e quelli delle scienze della cultura non passa più tra nomoteticità e/o idiograficità ma tra l'indeterminatezza dei concetti di *forma* e di *stile* e la determinatezza di quelli fisico-sperimentali. I primi non sono concetti di valore nel senso di Rickert né concetti psicologici, perché hanno come unica funzione quella di «rendere possibile la rinascita, la “palingenesi” della cultura stessa», facendo rivivere i simboli del passato. La differenza sta nei modi della generalizzazione che, in ambito scientifico, interviene a descrivere proprietà costanti; in quello culturale è indeterminata, esprimendo non l'unità o uniformità dell'accadere ma l'«unità di significato»²⁹. Il compito della moderna filosofia della cultura sta nel tenere tutte le differenti forme e articolazioni del sapere nella possibile «costruzione di un “mondo comune”» che ha come centro unificatore l'agire umano ed eleva dalla conoscenza della natura alla vita nella comunità ideale degli uomini, realizzata dal *medium* della

²⁸ B. Bolognini (*La logica della cultura in Cassirer*, in «Giornale di Metafisica», III, 1981, pp. 161-176) ha rilevato la diversità di accenti teorici a proposito dei concetti di *forma* e di *simbolo*, entrambi presenti nella *Filosofia delle forme simboliche* e destinati a divaricare all'altezza delle riflessioni su *Linguaggio e mito* e sulla *Logica delle scienze della cultura* (ivi, pp. 162-165).

²⁹ LK, pp. 72, 39-40. Aggiornate indagini raccolgono le pagine su *Philosophy and Iconology* e *Theory of Figuration*, rispettivamente in «Cassirer Studies», I (2008), cit. e, ivi, II (2009), cit. Per il rapporto con Rickert rinvio a E. Massimilla, *I modi del “generale” in storia e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura: Cassirer vs. Rickert*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 141-159.

prassi nella cultura. Nella fondazione della logica delle *Kulturwissenschaften* la *filosofia della cultura* cerca di eludere «tanto la Scilla del naturalismo che la Cariddi della metafisica»³⁰. Ispirate a un celebre motto di Goethe («In principio è l'azione»), le considerazioni cassireriane mostrano che le diverse forme della cultura si incontrano e si separano in un fare comune, al punto da definirsi come «i *media* specifici che l'uomo si crea per potersi, per loro tramite, separare dal mondo, e appunto in questa separazione congiungersi ancora più strettamente con esso»³¹. Denunciato il carattere arcaico del naturalismo positivistico, si tratta di sostenere con la rivoluzione copernicana kantiana un criterio generale di unificazione di *significati* del sapere. Nel saggio su *L'idealismo critico come filosofia della cultura* alle diverse *forme* del pensiero non corrispondono particolari espressioni della mente umana orientate in una pluralità di direzioni divergenti. Prevale, malgrado le differenze, un'unità intrinseca che non può, però, essere concepita al modo della metafisica sistematica e indicata in termini di mera sostanzialità. Deve, invece, essere intesa in termini *funzionali* quale unità del pensiero simbolico, non astratta dalle sue varie manifestazioni in relazioni, operazioni e azioni³². Né valgono le relazioni causali (come mostra il fallito naturalismo di Taine) opposte alle intenzionali che sono la base di tutti i concetti culturali e della vita umana, senza però indulgere in orientamenti di tipo vitalistico e intuizionistico³³. Coerente è, in proposito, l'opposizione a Simmel che parla di «tragedia della cultura», teorizzando un contrasto tra la vitalità soggettiva che crea valore e i valori stessi oggettivati e resi privi

³⁰ *LK*, pp. 39, 46.

³¹ *Ivi*, pp. 46, 22.

³² Sul tema e i limiti della prospettiva trascendentale nella ricerca dell'«unità fondamentale» si vedano le acute osservazioni di A. Masullo, *La ricerca dell'«unità fondamentale» nella filosofia di Cassirer*, in «Il Pensiero», XIII (1968), pp. 40 e sgg.

³³ *LK*, p. 79.

di vita in tale oggettivazione. Il rischio di questa diagnosi è di approdare a un misticismo cui è da opporre la polarità tra soggetti diversi, ‘mediata’ dai prodotti della cultura che «è “dialettica”, cioè drammatica»; polarità tra la vita soggettiva finita e i suoi contenuti «atemporalmente validi», affidati al continuo lavoro degli uomini, al loro agire spirituale e inter-soggettivo che non è mai sicuro della mèta, eppure inarrestabile dentro le «epoche culturali» che lavorano al processo continuo di «mediazione» tra tradizione e innovazione, poco convinti del primato hegeliano dell’idea e del razionale nella storia universale³⁴.

Tuttavia si presenta un nuovo problema, irriducibile al perimetro delle scienze naturali, se «dalle singole opere e dai singoli individui» ci si volge «alle *forme* della cultura». In essa tutti i fenomeni sono circoscritti al mondo dell’«obiettività naturale» e, come ogni altro oggetto, possiedono una «collocazione nello spazio e nel tempo»³⁵. La filosofia della cultura induce a riconoscere che ogni formazione è la «conoscenza dell’elemento “fisico”» e che «l’elemento ideale sussiste solo in quanto prende corpo materializzandosi in una qualche configurazione sensibile»³⁶. Ma – ed è questo il problema – l’«elemento fisico», lungi dall’essere un contrassegno statico e fisso, determina la conformazione e le modalità di espressione dell’«elemento ideale», mostrandosi in una nuova *funzione*,

³⁴ Ivi, pp. 102, 103, 97. Cfr. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in «Logos», II (1911-1912), pp. 1-25, trad. it. di D. Formaggio e L. Perucchi, in *Arte e civiltà*, Isedi, Milano 1976, pp. 83-109.

³⁵ LK, p. 39. Sulla centralità della relazione temporale in questo contesto ha scritto pagine interessanti. P.A. Rovatti, *La struttura temporale in Cassirer*, in «Il Pensiero», XIII (1968), pp. 127 e sgg. Cfr., da ultimo, G. Moro, *Le storie che corrono in tempo. Da Cassirer a Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLVII (2017), pp. 133-135.

³⁶ LK, p. 39. Per il tema e i riferimenti agli interessi antropologici si veda P. Favuzzi, *L’ultimo Cassirer: il problema della “svolta”, la fondazione umanistica e l’orizzonte antropologico della filosofia della cultura*, cit., pp. 25 e sgg.

orientata verso le cose e il mondo degli altri esistenti, secondo la modalità di *percezione* e di *espressione*. La *filosofia delle forme simboliche* intende sostenere il valore delle strutture in cui si oggettiva, mantenendo il legame con la sfera della percezione, per comprendere le differenze della forma di rappresentazione, irriducibili a semplici mezzi fisici. A questi motivi è, allora, da riferire la riflessione cassireriana su ciò che è indicato col «nome “cultura”», un insieme di espressioni spirituali che non implicano alcun passaggio da una *sostanza* a un'altra ma un mutamento di *funzione* e di *significato*³⁷.

In Croce, invece, l'universalità della creazione artistica è nella libera attività dello Spirito e non conosce statuti di oggettività dei suoi prodotti, irrilevanti dal punto di vista filosofico. Qui è il nucleo principale della polemica, incentrata proprio sull'ideale cassireriano delle strutture di oggettivazione delle esperienze culturali che Croce considera inadeguato alla filosofia autentica, quella dell'*universale* e non dell'*oggettività*, destinata a risolversi in una teoria della conoscenza nel mondo senza comprendere i momenti del *fare*, della *volizione* e dell'«economico». Perciò, a suo giudizio, l'Autore tedesco è privo di una «logica della filosofia» e di una filosofia dello spirito in grado di distinguere e di unificare le *forme simboliche* in quanto filosofia «speculativa e non classificatoria e separante»³⁸. Cassirer non penetra quelle forme, ponendo, così, il mito accanto al linguaggio e, per tali classificazioni empiriche, differenziando il linguaggio dall'arte. In ciò è il contrasto con Vossler che aveva accolto l'identificazione crociana di linguaggio e poesia, perché «il linguaggio [...] è forma intuitiva, musicale e poetica dello spirito, e che la poesia è la forma dell'espressione spirituale». Al filosofo di Breslavia manca un'analisi speculativa della

³⁷ LK, pp. 39, 22.

³⁸ B. Croce, Recensione a LK, cit., p. 531. Cfr. M. Martirano, *Ernst Cassirer e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura*, cit., pp. 404-407.

poesia e dell'arte, perché pensa ai problemi filosofici con «generi» e «specie». Lo documenta la ripresa, sia pure con qualche riserva, della distinzione di Wölfflin tra «stile lineare» e «stile pittorico», dichiarandone l'incapacità di diventare «principi di giudizio»³⁹. Coerentemente viene respinta la negazione crociana dei generi letterari e artistici quali «regole del produrre artistico», astrattezze di tipo classificatorio a difesa della vera unità dell'arte, salvata dalle differenze annientate dalla teoria di Croce. L'arte è il momento risolutivo del rapporto significato-immagine, diversamente dall'identificazione procurata dal mito e dalla tensione introdotta dalla religione. Nell'arte il linguaggio raggiunge la perfetta espressione, mostrando come il movimento di sviluppo dello spirito (concepito, nella parte prima dell'opera cassireriana del 1923, interno a ogni forma simbolica) diventi un processo unico di cui le *forme simboliche* sono gradi o figure, non senza accrescere, però, «l'ambiguità tra carattere dialettico e carattere evolutivo di questo processo»⁴⁰ anche in relazione al passaggio finale da una *filosofia della cultura* a una *fenomenologia della conoscenza*, dall'analisi delle forme simboliche a quella delle differenti funzioni dello spirito⁴¹.

³⁹ B. Croce, Recensione a *LK*, cit., pp. 532, 533. Il riferimento è a *PSF*, vol. I, pp. 140-143.

⁴⁰ Così A. Poma nel fondamentale studio su *Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, cit., p. 406.

⁴¹ Sul tema è utile un altro, ampio e acuto lavoro di A. Poma, *Il mito nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in «Filosofia», XXXI (1980) II, pp. 187-236; III, pp. 491-544; IV, pp. 669-744; cfr. partic. pp. 516 e sgg., 712 e sgg. (poi anche in volume autonomo, Edizioni di «Filosofia», Torino 1981). Per la polemica con Croce circa il linguaggio, cfr. S. Dessì Schmid, *Ernst Cassirer's and Benedetto Croce's theories of language in comparison*, in G. Hassler (ed.), *History of Linguistics 2008*. Selected papers from the eleventh International Conference on the History of the Language Sciences (Potsdam, 28 August-2 September 2008), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011, pp. 341-358.

Se l'universalità della creazione artistica deriva per Croce dalla libera attività dello spirito, per Cassirer rimane fondamentale la struttura oggettiva del mondo culturale che assicura l'esistenza e la comunicabilità dei linguaggi. Insomma, al condiviso rifiuto della gerarchizzazione assiologica dei «generi artistici» corrisponde il rifiuto dell'identificazione (crociana) di intuizione ed espressione, dell'estetica nell'espressione «pura»:

In tal modo, non solo viene privilegiato il lato «soggettivo» rispetto a quello «oggettivo», ma quest'ultimo viene quasi degradato a momento indifferente del primo. [...] Croce respinge la teoria dei generi non solo in quanto essa ponga dei concetti normativi (cosa che sarebbe del tutto giustificata) ma anche in quanto voglia fissare determinati contenuti conetti stilistici. E perciò per lui tutte le differenze nella *forma* della rappresentazione vanno cancellate o mutate in mere differenze dei mezzi «fisici» di espressione⁴².

Dietro tali riserve critiche c'è ancora l'insoddisfazione per la proposta di Hegel e la definizione del «concetto logico e metafisico» che induce a comprendere l'«intera sostanza culturale» nei tre momenti dello «spirito soggettivo, oggettivo e assoluto»⁴³. Né di Croce è accettabile la «concezione della liricità dell'arte», contestata per non risalire al «genere prossimo», al «generico esprimersi» per cui la liricità è qualcosa di nettamente diverso dal mero parlare, mentre per Croce «l'intera lirica altro non sarebbe che espressione linguistica, l'intero linguaggio lirica». E qui il nume tutelare di Cassirer resta Goethe, il poeta che aiuta a riconoscere quel genere di «idealità», considerato che nel «transeunte si lascia intravedere l'eterno», quell'idealità sostenuta dall'arte in generale nella riuscita convergenza e reciprocità di *individualità* e *oggettività*

⁴² LK, p. 113.

⁴³ Ivi, p. 35.

con «la più forte e intensa pienezza vitale»⁴⁴. Il che Croce respinge, sostenendo che la *liricità* non è il cosiddetto *lirismo* e avvertendo che questo è il sintomo della tipica mentalità professorale tedesca, disinteressata a quanto accade fuori di sé, non priva, perciò, di «angustie nazionalistiche»⁴⁵. È, questa, la conclusiva, penetrante annotazione critica del filosofo abruzzese sulla «stranezza del caso» che rende lo studioso tedesco profugo e perseguitato dall'accusa di antinazionalismo. Amaro e non solo caustico il giudizio finale dai notevoli risvolti etico-politici:

Il carro della storia passa pesante e crudelmente schiaccia gl'incolpevoli; tuttavia anche in questi suoi lavori, fatti nell'esilio, egli non ha acquistato il senso vivo della storia e l'intelligenza del suo problema, o meglio, dei suoi problemi, intimamente ripugnanti a ogni «scientificismo». Personalmente a me duole rispondere di lontano al dialogo che di lontano egli ha iniziato con me, giacché dalla lontana Svezia, donde l'autore è partito per l'America, mi è pervenuta la sua nuova pubblicazione. Ma la vita degli studi geme ora, dappertutto, dolorosamente rotta e dispersa⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, pp. 29, 30.

⁴⁵ B. Croce, Recensione a *LK*, cit., p. 533.

⁴⁶ Ivi, p. 534.

VI.

TEORIE MODERNE DEL MITO POLITICO*

Si deve alle cure esperte di Giulio Raio un denso e significativo fascicolo dei «Cassirer Studies» che, a cento anni dall'avvento del fascismo, raccoglie le ricerche di autorevoli studiosi sulle teorie del mito politico in età moderna. È, in questo senso, interessante già la prima occasione di riflessione critica offerta proprio da Raio che, in *Foreword*, ricorda l'impegno del germanista italiano Renato Solmi (*Cassirer e il mito dello Stato* del 1951) sui limiti di un'interpretazione che da speculativa è diventata riflessione sulle tecniche di propaganda in un dato momento storico, a fascismo compiuto¹.

Ma le questioni e le argomentazioni non ripercorrono le linee assai ben note della celebre opera postuma del pensatore di Breslavia (*The Myth of the State*), ma investono problemi di filosofia e di estetica, di etica e politica che rinviano al passato di una *Kulturgeschichte* (e non solo), in una dimensione teoretica e insieme storica lontano da ogni modello di evoluzione rettilinea e progressiva. Sono in questo senso molto interessanti gli spunti di riflessione sollecitati dall'opera di Blumenberg al centro di gran parte dei contributi nel fascicolo in esame.

* A proposito di *Modern Political Myths (1922-2022)*, edited by G. Raio, in «Cassirer Studies», XV (2022), pp. 11-101.

¹ Ivi, pp. 14-15.

Paul Cortois e Marc Tassier offrono un documentato confronto², prospettando convergenze e divergenze, nonché elettive affinità tra i due pensatori. Sia pure constatato che Blumenberg ha dedicato esplicitamente a Cassirer un solo saggio (*Ernst Cassirer gedenkend* del 1974), gli autori annotano interessi e attitudini differenziate nella considerazione del mito come «forma simbolica» (Cassirer) e «basic narrative/rhetorical genre» (Blumenberg), eppure concordi nel rigettare ogni condanna *a priori* del mito. Entrambi lo approcciano «in its constitutive meaning and significance creating dimension», eleggendo Goethe a padre delle rispettive teorie: Blumenberg in *Arbeit zum Mythos* (1979), Cassirer proponendolo come fondatore della nozione di *Urphänomene*. Tra le divergenze è senz'altro il contrasto del secondo con i «myth-ritual theorists that give precedence of ritual to myth in the narrow sense»³. Il punto opportunamente sottolineato è la centralità nel pensatore di Breslavia del nesso di *conoscenza e verità*, motivo teorico fondamentale del sapere filosofico, ricostruito con i riferimenti a Platone alla luce dell'idealismo trascendentale di Kant che privilegia il polo scienza-filosofia⁴. Al «progress towards reason, operating as a Telos, not only in science, but in culture» Blumenberg dà una significativa 'correzione' che non nega il progresso ma lo riferisce ai campi della scienza e della tecnologia, senza poterlo mai considerare in generale e in assoluto, perché occorre richiamare il «local progress» in cui agiscono le diverse e alternative condizioni etiche e soprattutto politiche⁵. Tale *struttura polifonica* del mito non è solo la sua ricchezza ma l'antidoto a ogni attacco, a ogni «demonic potential of myth»⁶. Questa avvertenza è al centro anche

² *Blumenberg'Work on Cassirer's Work on Myth*, ivi, pp. 17-36.

³ Ivi, pp. 22, 23.

⁴ Ivi, p. 25.

⁵ Ivi, p. 27.

⁶ Ivi, p. 29.

della diagnosi cassireriana in cui i 'progressi' epistemologici e l'attività della ragione sono legati alla vita etica: «Cassirer calls for an ethics and a legal state based on the individual's moral responsibility, and at the same time for the universal bearing of that responsibility and the rights associated with it»⁷. Perciò, etica e politica non sono mai concepibili solo come mera difesa di un popolo o di una nazione anche quando «the people in question is the target of the destruction, and whose ethics [...] has become the representative of the human values being destroyed in body and soul»⁸.

È il caso della «Jewish nation», oggetto delle argomentazioni di Blumenberg in dialogo con Hannah Arendt come si apprende dal *Nachlass* pubblicato da Meyer nel 2015; un dialogo estraneo nei contenuti agli interessi e ai principi filosofici di Cassirer (che nel contributo di Esther Oluffa Pederesen coinvolge temi di storia ispirati da Meinecke e di teoria politica provocati dalla Arendt)⁹, eppure un dialogo possibile, anzi utile a porre «the vexed issue of the fabricated myth». La questione, com'è noto, agita le pagine cassireriane del 1946 e i manoscritti postumi in considerazione del fatto che il mito nel Novecento si oppone a «its historical and archaic predecessors [...] as an artificially concocted, manufactured product, relying on techniques of manipulation and rhetorical tricks: they are skillfully fabricated weapons of propaganda»¹⁰. Mi sembra efficace l'identificazione in Cassirer di una «evolutionary perspective» quale punto di partenza «for cultural forms» convergenti e, insieme, smentite. Il mito è la matrice dell'*Urphänomene*, la spontanea attività simbolica, fonte di vita per l'uomo e le sue culture, ma mostra tutti i suoi ambigui

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *The Challenge of the Political Myths. A Discussion of Explanatory Power of Ernst Cassirer's Philosophy of Myth*, ivi, pp. 37-58.

¹⁰ Blumenberg 'Work on Cassirer's Work on Myth', cit., p. 31.

profili teorici quando assume «a dark power», provocando «a drastic regression of civilization»¹¹.

Perciò, nella divergenza da Blumenberg è da cogliere un «common ground», espresso in *Arbeit zum Mythos* dalle distinzioni tra *Grundmythos* e *Kunstmythos*, tra «the organic mythos» (non coincidente con il *naturale*) e l'artificiale costruzione richiamata, in *Poetik und Hermeneutik*, dalle discussioni sui miti gnostici dopo l'emergenza del Cristianesimo e la rielaborazione di nuove soluzioni narrative¹². La questione in Cassirer si ripropone sciolta dai contesti culturali *locali* privilegiati da Blumenberg, quasi a problematizzare le sue distinzioni, implementando la dimensione organica e quella artificiale e ponendo la *vexata quaestio* dell'«estetizzazione del mito» che sembra agire in sintonia con la decostruzione del potere politico. Resta da chiedersi se l'ambivalente inversione tra dimensione estetica e 'fabbricazione' ideologico-politica possa essere fino in fondo riconosciuta e compresa¹³.

L'esame critico delle nette divergenze tra Cassirer e Blumenberg giunge a un punto di equilibrio critico che non intende bilanciare le opposte posizioni quanto registrare il senso delle possibili affinità teoriche, identificate nell'affermazione dell'autonomia dell'uomo e della cultura (Cassirer), nella difesa della libertà e della forza immaginativa del mito (Blumenberg) alla luce del comune riconoscimento dell'«ambivalence» of myth», al punto da rendere necessaria una sua decostruzione laddove risulti intriso di potere e propaganda politica. La riformulazione di un «humanistic motive [...] binds together the thought of Ernst Cassirer and of Hans Blumenberg. [...] Two of the major German thinkers of the twentieth century, in the midst of the cataclysm, still saw a potential in myth to contribute to the worth of the world and of man in the world.

¹¹ Ivi, pp. 18, 19.

¹² Ivi, p. 33.

¹³ Ivi, p. 35.

They share a “spiritual investment in the world as it is”, and both of them share the thought that the great purification through the fire is surely not the way to enhance the world’s worthiness for that investment»¹⁴.

L’opposizione tra «umanesimo politico» e concetto di mito come artificio di propaganda regge l’acuta analisi di Enno Rudolph¹⁵, tesa a sottolineare le «posizioni complementari» dei due pensatori, accomunati dalla ricerca dei criteri delle teorie della storia e della cultura immessi nei miti politici (Cassirer) e da un metodo di comparazione delle caratteristiche comuni ai miti politici sia pure in contesti storici differenziati (Blumenberg).

La comparazione coinvolge il libro II di *Präfiguration*, oggetto delle acute e dense pagine di Giulio Raio, collocate al centro di questi «Cassirer Studies»¹⁶ e impegnate a intervenire sulla discontinuità tra mito come «forma simbolica» e «mito politico» quale tecnica e artificio, al fine di stressare la differenza tra una multiforme forma di vita non riproducibile e una «forma morta», fondata sulla negazione del problema ermeneutico e del carattere eidetico.

L’analisi di Raio si muove su trasversali piani di riflessione, differenziati nei toni e nei contenuti ma convergenti su logica e mondo della vita, un tema che segna la cultura europea tra fine Ottocento e primo Novecento. Mi sembra rilevante il denso *incipit* dedicato alla comprensione del *primitivo* e del *primitivismo* in Gombrich, perché nella richiamata conferenza napoletana del 1984 si fissano due capillari distinzioni-gradazioni in senso estetico della questione: un «*aut* logico» non primitivo e più progredito e un «*aut* metalogico», metafora

¹⁴ Ivi, p. 36.

¹⁵ *Politische mythen und realistische Politik. Cassirers konsequente Kritik politischer Mythen*, ivi, pp. 85-96.

¹⁶ *Lugubrious Thought. The Question of Political Myth as Dead Form*, ivi, pp. 59-83.

del ciclo della vita che ha il suo luogo di origine nella «Vasari's *organic metaphor of the arts as human bodies*»¹⁷. Il tema è, poi, sviluppato in acute osservazioni sulla «maestria (che) si presta all'abuso» e sul «sublime» dotato di «*an aura (that) cannot be recreated as will*» e che, perciò, consente di cogliere i termini della decadenza dei miti «for the question of *deal myths, of deal forms (toten Formen)*»¹⁸. Qui le argomentazioni di Raio entrano nel vivo dei confronti critici tra Blumenberg e Cassirer, muovendo dalla *prefigurazione* del mito, dagli studi sulla «figura», per giungere all'analisi della «depotentiating function», attribuita al divenire stesso dei miti¹⁹. È il processo *Vom Mythos zum Logos*, riesaminato da Nicholls e Heidenreich (nell'ampio *Nachwort* all'edizione dell'opera di Blumenberg) a proposito delle ambiguità e delle contraddizioni di «forma simbolica» e «forma storica», di una forma senza qualità o una forma primitiva, come Raio commenta a fronte di quanto osservato da Blumenberg sul mito sottratto al simbolismo come «a “form in general” of determination of the Indeterminate»²⁰.

In Blumenberg l'interpretazione in funzione antiteleologica si complica alla luce del Cassirer postumo che l'autore di *Arbeit zum Mythos* non ha conosciuto e che della formula-processo sopracitata dà «a dramatic opposite, “from logos to myth”» con cui si assestano foze e spinte negative e demoniache, attestando le ragioni della 'sopravvivenza' del mito nelle analisi critiche di Horkheimer-Adorno e dello stesso Blumenberg, lontano dalla definizione del mito artificiale, da una «instrumental conception of political myth»²¹. È quanto documentano le pagine postume di *Präfiguration* circa il dispositivo pragmatico del mito, la sua «prefigurazione» e rela-

¹⁷ Ivi, p. 60.

¹⁸ Ivi, pp. 61, 60.

¹⁹ Ivi, p. 62.

²⁰ Ivi, p. 63.

²¹ Ivi, p. 64.

zione di riproduzione, in cui forma temporale e legittimazione corrispondono a un «delirious modus of the repetition of the model, locked as it is in the coaction of ritual»²².

L'analisi di Raio opportunamente si sofferma sul carattere «pregante» del prefigurato che non è banale mimesi ma una forma antropologica moderna, una «reduction of complexity [...] through postponement». Essa impone una fenomenologia della figura tra *intuizione eidetica* e *bisogno di figurazione*, nascondimento delle fonti e automitizzazione di sé in quanto figura collettiva: «In prefiguration, the carrier of myths, self-mythization (*Selbstmythos*), is not an *individual* figure, but a collective figure, not an individual but a *mass*: everyone is a carrier of myths. The repetition of history presupposes that everyone else accept prefiguration for themselves. Repeated history is a “conterworld of realism”»²³.

A incidere nel confronto con Blumenberg sono naturalmente anche le diagnosi cassirreiane sulla forma mitica del pensiero, contenute nei *Manuscripts of Expression* (*Vorarbeiten e Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*) tra la seconda metà e la fine degli anni Trenta, interessanti nel presentare la relazione della forma mitica con quella logica del pensiero. Nel confronto con le tesi del neopositivismo di Weiner e Kreis è centrale il passaggio dalla *funzione* all'*oggettività* dell'espressione, «from the symbolic function of the expression to the objectivity of the expression»; un'oggettività fisicalistica, psichica e fisica, a testimonianza della «prismatic formulation of symbolical forms» che, come osserva l'interprete, è nella direzione della «indestructibility» del mito, depositario di una strutturazione spirituale²⁴. In *Vorarbeiten* la «forma-mito» è forma di oggettività in quanto *monumentum* e *sostanzializza-*

²² Ivi, p. 65.

²³ Ivi, p. 67.

²⁴ Ivi, p. 68. Cfr. qui *supra*, cap. IV.

zione delle esperienze espressive, edificazione di un mondo e non mera narrazione²⁵.

Dopo le pagine *Zur Objektivität* sui limiti della psicologia del mito, i perimetri e i contenuti della questione si modificano. Le argomentazioni di *Mythos*, testo postumo dei primi anni Quaranta, aprono a un'altra direzione teorica e dal «pensiero mitico» si passa alla «logica delle scienze della cultura»; dalla forma simbolica all'analisi della forma-mito, alla conoscenza eidetica dei simboli e alla comprensione storica: «Cassirer – precisa Raio con persuasiva efficacia – poses a dual relationship between myth and history, a super-determined hermeneutic relationship between history as knowledge of myth and myth as knowledge of history, between historical and eidetic knowledge»²⁶.

La prima determinazione storica del mito è nell'«opera d'arte», in una considerazione storico-genetica che incontra la comprensione eidetica, non riguarda forme statiche e morte ma impegna la funzione-di-senso²⁷. Nel più noto degli scritti postumi di Cassirer, *Über Basis phänomenen*, è la polemica contro il pragmatismo storico e la pragmatica storica con le sue figure mitologiche: «From the (...) conceptology of philosophy to the conceptology of *Kunstkritik*, its comprehension of the work of art»²⁸. Questo passaggio non ripropone la concezione storico-genetica del mito-opera d'arte, perché tocca l'analisi di tutte le forme (linguaggio, mito, religione, costume), come Raio sottolinea nelle sezioni conclusive del suo contributo, distinguendo tra *analisi delle fonti e analisi della forma*: «From the *crisis of sources* to eidetic determination: the intuition of myth – going back to the cult of the dead and souls – is an organ of knowledge, an instrument of knowledge, like a

²⁵ Ivi, pp. 70-71.

²⁶ Ivi, p. 74.

²⁷ Ivi, p. 75.

²⁸ *Ibidem*.

“plumblin” (*Senkblei*) to be dropped “in the unknown and apparently bottomless past” – an analogy with Husserl²⁹. E sono riflessioni che danno figura al «diagramma del tempo» del fenomenologo tedesco cui è affiancata la descrizione del «diagramma del mito» alla luce della trasposizione delle linee di passaggio dal *cronologico* («Das Mythische Denken/ Mythos/ Zur Logik der Kulturwissenschaften/The Myth of the State») al *teoretico* («Theory of Myth» come «symbolic Form» e «Form of historical Knowledge»; «Analysis of the Myth Form»/«Technique of Myth»)³⁰.

²⁹ Ivi, pp. 77-78.

³⁰ Ivi, p. 80.

Ultimi volumi pubblicati in questa collana

1. JOHANN JACOB VOLKMANNM, *Napoli e i suoi dintorni*
2. Valentina Di Rosa, *Tra Gerusalemme e Tebe. L'ebraismo utopico di Else Lasker Schüler*
3. HELGUS NIKITINSKI, *De laudibus Monasterii Westphaliae metropolis*
4. WILLIAM BECKFORD, *Lettere veneziane*, introduzione, traduzione e cura di Paolo Pepe
5. *Su Fëdor Dostoevskji. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, a cura di Stefano Aloe
6. MARIO ANDREA RIGONI, *Il materialismo romantico di Leopardi*
7. ARNO MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*
8. EDUARDO SIMEONE, *Nel segno di Erasmo. "Philologia perennis" e identità culturale europea*
9. SIMONA APOLLONIO, MARIO CARPARELLI, DOMENICO M. FAZIO, *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica francese del Seicento e del Settecento. Dal Libertinisme érudit all'Illuminismo*

10. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, a cura di Ariberto Acerbi, introduzione di Marco Ivaldo
11. LUDWIG FEUERBACH, *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*, traduzione e cura di Nicolao Merker
12. ENRICO FENZI, *Dante Ghibellino*
13. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo
14. GIANLUCA RICCADONNA, *Dante 'poeta trascendentale'. L'idealismo tedesco e la Commedia*
15. DANTE ALIGHIERI, *La Divina commedia. Antologia in latino*, traduzione di Giovanni Battista Mattè, a cura di Enrico Renna
16. MADAME DE LAMBERT, *L'altra metà del mondo. Scritti sul femminile*, a cura di Marco Lanterna
17. MARIO GENNARI, *La Bildung neoumanistica. Germania e Europa nell'Età di Goethe*
18. EDMONDO V. D'ARBELA, *Excerpta marchesiana e altri scritti. Traduzioni in latino dalla Storia della letteratura latina di Concetto Marchesi*, introduzione e cura di Enrico Renna

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2024
presso Printi s.r.l.
Manocalzati (AV)

